

EX TEMPORE

EX TEMPORE - VERLEDEN TIJDSCHRIFT, NIJMEGEN

Ex Tempore

Hoofdredacteur:

Louis van den Langenberg

Redactie:

Chris Bekkenk

Jetze Boon

Kees Buijs

Bart van Duijvenbode

Rens Gilissen

Louis van den Langenberg

Amy Megens

Imke Odinot

Joost Rosendaal

Louise Stevens

Pepijn Trienekens

Iris van Vlimmeren

Jessica Vogels

Emma Zijp

Eindredactie:

Bart van Duijvenbode

Louis van den Langenberg

Imke Odinot

Pepijn Trienekens

Druk:

Print&Bind

Afbeeldingen omslag:

Boven:

Anton de Kom samen met een vriend omstreeks 1924. (Familiearchief Anton de Kom), circa 1924. Bron: Wikimedia Commons.

Onder:

People with baskets and sacks pick cotton on a plantation. Coloured lithograph after J.R. Barfoot, circa 1840. Bron: Wikimedia Commons

Jaargang 43 (2024), afl.2

ISSN 1566-1717

Ex Tempore verschijnt driemaal per jaargang.

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

Redactiesecretariaat:

Ex Tempore, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen, telefoon: 024 3615641.

e-mail: etvt@student.ru.nl

<https://www.ru.nl/extempore/>

Verenigingsbestuur:

dr. F.B.G.B.M. Meens (voorzitter), L. W. van den Langenberg (hoofdredacteur), J. J. Boon (secretaris), C.J.W. Bekkenk (penningmeester).

Comité van Aanbeveling:

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

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

Abonnementsprijs voor de jaargang 2024:

€ 20,00 voor studenten; € 25,00 voor overigen.

Abonnement volgende jaargang opzeggen vóór 1 januari. Een abonnement kan niet tussentijds worden stopgezet.

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



Inhoud

Redactioneel	4
Vrienden van Ex Tempore	5
Luc Bulten, Nino Vallen en Adriejan van Veen Tussen kolonialisme en kolonialiteit	6
Denken over een perspectiefwissel in het geschiedenisonderwijs	
Marie Keulen Voorwaardelijke vrijheid	24
De rol van huwelijksmoraal en gezinsleven in de manumissie praktijken van de Evangelische Broedergemeente in Suriname	
Jan Bant 'Ik moet ook erg dankbaar zijn'	42
Discourseen over in- en exclusie in Nederlandse sportmedia, 1962-1991	
Pepijn Trienekens 'Dat men dronken doet'	56
De rol van dronkenschap voor het Surinaamse koloniale gerechtshof	
Aschwin Drost, Barbara Esseboom, Else Gootjes Sporen van slavernijverleden in Gelderland	74
Margo Groenewoud en Iris van Vlimmeren Re-imagining Marginalized Lives	88
Voices from the Curaçao Archives	
Tips van de redactie	104
Ivoren toren	108
Auteursinformatie	109



Redactioneel

Beste lezer,

Hoewel de koloniale tijd voorbij lijkt te zijn heeft deze geschiedenis nog altijd een sterke doorwerking op onze hedendaagse wereld. Koloniale verhoudingen worden op meerdere manieren in stand gehouden, het thema van dit nummer is dan ook een exploratie naar hoe deze verhoudingen in leven blijven. Verschillende religieuze, financiële en wetenschappelijke instituties vorderen koloniale relaties tot op de dag van vandaag.

Dit nummer opent met een pleidooi van Radboud-docenten Luc Bulten, Nino Vallen en Adriejan van Veen. Zij roepen op om het westerse perspectief waaruit het vak Geschiedenis aan de Radboud gegeven wordt te herevalueren.

Vervolgens biedt Marie Keulen ons hierna ons eerste historische stuk. Ze deed onderzoek naar de invloed van de Evangelische Broedergemeente in het gezinsleven van koloniale subjecten in het Suriname van de negentiende eeuw.

Hierna onderzoekt Jan Bant *othering* in een analyse van de mediareceptie van honkbalspeler Hamilton Richardson in de jaren zestig. Hij laat zien hoe de media het beeld van Nederlanders van kleur als een other in stand hield.

Pepijn Trienekens bekijkt vervolgens koloniale onderdrukking door de lens van het rechtssysteem in achttiende-eeuws Suriname door te onderzoeken hoe alcohol werd gebruikt als instrument van de koloniale overheid.

Aschwin Drost, Barbara Esseboom en Else Gootjes van Erfgoed Gelderland laten in hun stuk zien welke sporen van het koloniale verleden nog altijd in de provincie liggen en welke verantwoordelijkheden deze met zich meebrengen voor de huidige generatie.

Tot slot gebruiken Margo Groenewoud en Iris van Vlimmeren twee toonaangevende gebeurtenissen in de geschiedenis van Curaçao om te laten zien hoe de 'voices' van de bevolking onderbelichte bronnen naar verzet kunnen zijn.

Met een breed scala aan onderwerpen hoopt dit nummer een contributie te leveren aan de geschiedschrijving over het koloniale verleden van Nederland, als aan het inzicht in de sporen die het heeft achtergelaten. Het huidige sociaal-politieke milieu is hier een product van en draagt de nodige verantwoordelijkheid met zich mee, voor ons allemaal.



Vrienden van Ex Tempore

Geachte lezer,

Wilt u Ex Tempore graag verder ondersteunen? Wordt dan (een nóg betere) vriend van Ex Tempore! U heeft het vast gemerkt, de historische inflatie van de afgelopen tijden is voelbaar. Een sector die bijzonder hard is geraakt is de papierindustrie; waar ons blad ook van afhankelijk is. We zijn hierdoor genoodzaakt om nieuwe fondsen te werven. Vanuit dit vraagstuk zijn we bij u beland, de vriend van Ex Tempore.

Mocht Ex Tempore gedurende haar veertigjarige bestaan belangrijk voor u zijn geworden, kunt u overwegen om een donatie te geven. Het spreekt voor zich, maar alle geworven fondsen worden exclusief gebruikt voor het bestaan van Ex Tempore. Wij hebben als blad geen winstoogmerk en al onze redacteurs zijn vrijwilligers. U zou met uw donatie een helpende hand zijn voor het proces en het voortbestaan van het tijdschrift.

Wilt u ons voor langere tijd sponsoren? Dan kunt u een e-mail sturen naar etvt@student.ru.nl. Een eenmalige gift kunt u overmaken naar NL77 INGB 0008 1693 32.

Bedankt voor de steun,

De redactie van Ex Tempore.



Tussen kolonialisme en kolonialiteit

Denken over een perspectiefwissel in het geschiedenisonderwijs

Luc Bulten, Nino Vallen en Adriejan van Veen

“Geen beter middel om het minderwaardigheidsgevoel bij een ras aan te kweken, dan dit geschiedenis-onderwijs waarbij uitsluitend de zonen van een ander volk worden genoemd en geprezen.”

-Anton de Kom, *Wij Slaven van Suriname* (1934).

Negentig jaar nadat Anton de Kom het bovenstaande over het Surinaamse geschiedenisonderwijs schreef, hebben de observaties van deze Surinaamse antikoloniale denker nog altijd weinig aan belang ingeboet. De Kom probeerde zijn lezers duidelijk te maken welke impact de witte, Nederlands-koloniale geschiedenis die op Surinaamse scholen werd onderwezen had op het zelfbeeld van de uit dit verhaal geschreven zwarte bevolking. Het hierdoor geïnternaliseerde minderwaardigheidsgevoel verhinderde volgens hem het tot volle wasdom komen van het Surinaamse volk.¹ Een vergelijkbare kritiek klinkt door in de recente oproepen tot een andere benadering van het verleden van Nederlands multiculturele en multi-etnische samenleving. Geschiedenisonderwijs zou minder eurocentrisch moeten zijn, meer ruimte moeten bieden aan andere ervaringen dan die van de witte bevolking en meer moeten doen om het doorwerken van het koloniale en slavernijverleden in hedendaagse verhoudingen zichtbaar te maken.²

Hoewel zulke ideeën niet nieuw zijn, kregen deze in de afgelopen jaren een stevige impuls met de popularisering van het dekoloniale denken. In wetenschappelijke en populaire publicaties en in de media roepen steeds meer activisten en wetenschappers op tot de dekolonisatie van het onderzoek en onderwijs aan de universiteit, van instituties die erfgoed beheren en de toe-



1 Anton de Kom, *Wij Slaven van Suriname* (Amsterdam 1934), 59.

2 Miguel Heilbron, ‘Het geschiedenisonderwijs is eurocentrisch. Wij willen meer perspectieven toevoegen’, *De Correspondent*, 24 mei 2019. Vergelijkbare oproepen klinken ook in België. Voor een fascinerend overzicht betreffende het Vlaamse geschiedenisonderwijs, zie: Maarten Couttenier, Nicolas Standaert en Karel Van Nieuwenhuysen, *Eurocentrisch denken voorbij. Interculturele perspectieven in geschiedenisonderwijs* (Leuven 2018).

gang daartoe controleren zoals musea en archieven, en van de taal die ons wereldbeeld vormt en in stand houdt.³ De term dekolonisatie wordt bovendien in toenemende mate gebruikt om een veelheid aan op sociale rechtvaardigheid gerichte initiatieven te omschrijven, zoals bestrijding van de klimaatramp.⁴ Tegelijkertijd groeit echter het verzet tegen deze initiatieven. Vanuit de politiek en de wetenschap zelf klinken kritische stemmen die oproepen te stoppen met dekoloniseren (waarbij veelal een verband wordt gelegd met het uiterst omstreden begrip *woke*) of juist – onder andere door stemmen uit de *Global South* – tot het dekoloniseren van dekolonisatie.⁵ Binnen dit steeds heftiger gevoerde publieke debat gebruikt bijvoorbeeld de Partij voor de Vrijheid (PVV) het begrip dekolonisatie nu zelfs om de sociale en geesteswetenschappen in diskrediet te brengen en te pleiten voor bezuinigingen.⁶

Binnen de opleiding Geschiedenis aan de Radboud Universiteit wordt er echter nog relatief weinig expliciete aandacht besteed aan het dekoloniale denken en de debatten die hierover gevoerd worden. Wij als auteurs van deze bijdrage zijn van mening dat hier verandering in moet komen. De toenemend verhardende toon in het publieke debat over het koloniale en slavernijverleden en over het dekoloniale discours onderstrepen dat dit een thema is met een opvallend grote sociale, politieke en culturele relevantie. Ook roept het dekoloniale denken vragen op die voor de historische discipline als geheel van belang zijn. Hoe verhoudt de claim van dekoloniale denkers over het doorwerken van het koloniale verleden in het heden zich tot de wijze waarop historici te werk gaan? Wat betekent de huidige strijd over welke geschiedenissen en vormen van kennis waardevol zijn voor de wijze waarop geschiedenis aan de universiteit wordt onderwezen? Hoe kunnen historici in een globaliserende maar sterk op nationale geschiedschrijving gefundeerde wereld een gelaagd en van multiperspectiviteit voorzien, maar wel navolgbaar narratief over de geschiedenis aanbieden?



3 Vincent Bongers en Sebastiaan van Loosbroek, 'Dekolonisatie van de academie: "We zijn een wit, westers instituut en dat moet veranderen"', *Mare: Leids universitair weekblad*, 30 juni 2021; Lotta Stokke, 'Dekolonisatie van de RUG: Studenten lopen voorop', *UKrant*, 17 mei 2023; Afra van Ooijen, 'Revolutionaire Revolusi! Indonesië onafhankelijk in het Rijksmuseum', *Babel*, 10 mei 2022; Raf Njotea, 'De dekolonisering van de taal begint bij bewustwording', *De Lage Landen*, 5 mei 2021.

4 David Van Reybrouck, 'Dekoloniseer de toekomst', *NRC*, 29 september 2022.

5 Jamila Meischke, 'Interview. "Witte mensen die iets willen doen aan racisme: praat met je eigen gemeenschap"', *NRC*, 18 augustus 2023; Gert Jan Geling, "'Dekoloniseren" van het onderwijs betekent vaak ideologiseren', *de Kanttekening*, 25 juli 2019; Annegina Randewijk, 'Morele woke-strijders gaan voorbij aan de mens', *Nederlands Dagblad*, 1 april 2023.

6 Zie Hassnae Bouazza, 'De geplande bezuinigingen op de universiteit zijn een ramp in wording', *NRC*, 20 juni 2024.

Middels deze bijdrage hopen wij binnen onze opleiding een gesprek over deze en andere vragen in gang te zetten. De tekst biedt daarom eerst een korte introductie in het dekoloniale denken, om vervolgens binnen drie specifieke themavelden – de ontwikkeling van het curriculum, de relatie tussen geschiedenisonderwijs en de wereld om ons heen, en didactiek – mogelijkheden voor verandering in het Nijmeegse geschiedenisonderwijs te presenteren. Deze aandachtsgebieden sluiten aan bij thema's in de wetenschappelijke literatuur over dekolonisatie, maar ook bij gesprekken die de auteurs met studenten en docenten van de opleiding hebben gevoerd, en een inventarisatie van curricula en initiatieven van diverse Geschiedenis- en geesteswetenschappelijke opleidingen. Met deze publicatie lopen we vooruit op een advies dat we komend collegejaar aan de opleiding (docenten en studenten) zullen aanbieden. Door verschillende stemmen en opties te presenteren, hopen we inspiratie te bieden voor het ontwikkelen van nieuwe vragen, benaderingen en narratieven binnen het Nijmeegse geschiedenisonderwijs. Hiermee willen we aansluiten bij het dekoloniale denken, maar een weg zoeken voorbij de scherpste tegenstellingen van de discussie over dekolonisatie van vandaag de dag.

Het dekoloniale denken in historisch perspectief

Hoewel soms de suggestie wordt gewekt dat begrippen als dekolonisatie en dekolonialiteit tot een nieuwe trend behoren, komen zij voort uit een lange antiekoloniale strijd en intellectuele traditie. Reeds aan het einde van de negentiende eeuw bekritiseerden niet-westerse intellectuelen de in de koloniale metropolen geproduceerde kennis – die de onderdrukking van het kolonialisme legitimeerden – en pleitten voor een herwaardering van inheemse of pre-koloniale intellectuele en culturele tradities.⁷ Zulke ideeën verspreidden zich gedurende de eerste helft van de twintigste eeuw, in het bijzonder in marxistische en anti-imperiale kringen. Afrikaanse, Aziatische en Latijns-Amerikaanse wetenschappers, kunstenaars en activisten begonnen actief inheemse vormen van cultuur en kennis te verzamelen om deze voor uitroeiing te behoeden. Zij inspireerden op hun beurt intellectuelen, zoals De Kom of de Frans-Martinikaanse revolutionair Frantz Fanon, die mentale en culturele dekolonisatie zagen als een cruciaal onderdeel van de politieke dekolonisatie waarvoor zij stredden.⁸

Vanaf de jaren '50 werd de invloed van antiekoloniale en anti-imperiale tradities ook binnen de westerse academie toenemend zichtbaar. Wetenschappers in de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk, vaak afkomstig uit voormalige koloniën of deel van niet-witte minderheidsgroepen, begonnen zich



7 Sujata Patel, 'Anti-Colonial Thought en Global Social Theory', *Frontiers in Sociology* 8 (2023), 5.

8 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Parijs 1952); Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre* (Parijs 1961).

kritisch te verhouden tot discriminatie, racistische wetenschappelijke theorieën en het westerse superioriteitsgevoel ten opzichte van niet-westerse culturele en wetenschappelijke tradities. In een actieve dialoog met militante vrijheidsstrijders en activisten ontwikkelden deze wetenschappers een nieuwe, culturele benadering van dekolonisatie die ernaar streefde om manieren van ‘denken, zijn, weten, begrijpen en leven’ die de menselijkheid van raciaal gedomineerde volkeren ontkenen te bevragen.⁹ Eén van deze academici was de Palestijns-Amerikaanse literatuurwetenschapper Edward Said. Onder de invloed van Fanon en de antikoloniale strijd van de Palestijnse bevolking begon Said zich te richten op de studie van de imperiale politiek van kennis. Hij betoogde dat het onderzoek naar de epistemische structuren, taxonomieën en dichotomieën die onderdeel waren van de imperiale cultuur kon bijdragen aan een kritisch bewustzijn dat onderdrukte bevolkingsgroepen richting bevrijding kon voeren. Het bekendste voorbeeld van Saids werk is *Orientalism* (1978), waarin hij aantoonde hoe in de westerse wetenschap en cultuur veelal stereotype beelden van ‘de Ander’ werden en worden gereproduceerd om de ongelijke verhoudingen tussen het Westen en het Oosten te legitimeren.

Saids werk leverde een belangrijke bijdrage aan een reeds ingezette ontwikkeling binnen de sociale en geesteswetenschappen. Niet langer richtte onderzoek naar imperialisme en kolonialisme zich enkel op de natiestaten, instituties en economische praktijken die bij hadden gedragen aan de onderwerping van landen en volken (en dat volgens diverse onderzoekers nog altijd deden), maar in toenemende mate waren het de culturele en sociale relaties tussen mensen, de identiteiten die deze produceerden, en de invloed van (wetenschappelijke) kennisproductie op deze processen, die in het centrum van de aandacht kwamen te staan. In navolging van Said produceerden Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall en Paul Gilroy invloedrijke studies over de productie van kennis, veronderstelde waarheden, en de daarbij behorende dichotomieën, stereotypen en zogenaamd universele standaarden, die in westerse samenlevingen steeds weer gereproduceerd werden. Ook lieten ze zien wat de invloed hiervan was in (ex-)koloniën, en hoe andere – kritische of afwijkende – stemmen daarbij vaak gemarginaliseerd werden.¹⁰ Op deze manier stelden zij de ‘*master narratives*’ die de westerse dominantie in de wereld legitimeerden aan



9 Maurice Jr M. Labelle, ‘On the Decolonial Beginnings of Edward Said’, *Modern Intellectual History* 19, nr. 2 (2022), 600–624, aldaar 603.

10 Homi K. Bhabha, *Location of Culture* (London 1993); Gayatri Chakravorty Spivak, ‘Can the Subaltern Speak?’, in Cary Nelson en Lawrence Grossberg (red.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Chicago 1988), 271–316; Stuart Hall, ‘The West and the Rest: Discourse and Power’, in idem et al. (red.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Oxford 1996), 185–227; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Ma. 1993).

de kaak. Deze postkoloniale en subalterne studies legden een belangrijke basis voor het latere dekoloniale denken, onder andere wat betreft de kritiek op het eurocentrisme en de rol van terugkerende dominante verhalen – bijvoorbeeld over de superioriteit van het westerse samenlevingsmodel of het heroïsche nationale verleden van de kolonisator – in de mentale en culturele kolonisatie van samenlevingen en individuen.

De interesse in de gevolgen van kolonialisme voor de mentale en culturele structuren van deze aan westerse universiteiten actieve wetenschappers stond niet los van ontwikkelingen in de regio's waarmee zij banden onderhielden. Postkoloniaal en subaltern denken had diepe wortels in India, terwijl Hall en Gilroy inspiratie vonden in de ervaringen van de Zwarte diaspora in de Cariben. Maar ook buiten deze regio's groeide de kritiek op de invloed van westerse kennis. In de jaren '80 en '90 ontwikkelden Afrikaanse intellectuelen, zoals Valentine Y. Mudimbe, Molefe Kete Asante en Achille Mbembe, nieuwe vormen van afrocentrisme door middel waarvan zij denkkaders probeerden te ontwikkelen die door de eigen, Afrikaanse in plaats van de Europese cultuur gevormd waren.¹¹ Vergelijkbare tendensen leidden in Latijns-Amerika tot een nieuwe antiekoloniale, intellectuele traditie die vandaag de dag bekend staat als dekoloniaal denken.

Geïnspireerd door postkoloniale analyses van het kolonialisme en imperialisme ontwikkelden met name Zuid-Amerikaanse intellectuelen gedurende de jaren '80 en '90 hun eigen ideeën over dekolonisatie, waarmee ze een uiterst kritische blik op de eigen samenleving in internationale context wierpen. Zo riep de Boliviaanse sociologe Silvia Rivera Cusicanqui in een in 1983 verschenen studie naar de Katarista-Indianista-opstanden op tot het 'dekoloniseren van de politieke, economische en bovenal mentale structuren' die leidden tot de uitbuiting van deze inheemse bevolkingsgroepen.¹² Iets vergelijkbaars beargumenteerde de Peruaanse socioloog en Marxist Aníbal Quijano vanaf de jaren '90 in een reeks van studies. Quijano's oorspronkelijk interesse gold de strijd van het Peruaanse proletariaat tegen het imperialisme en internationale kapitalisme.¹³ Om de historische achtergronden van sociale problemen in de regio te begrijpen was het volgens hem noodzakelijk om nieuwe theoretische benaderingen te ontwikkelen die niet door de liberale en eurocentrische ideologie van



11 Nontyatyambo P. Dastile, 'Beyond Euro-Western Dominance: An African-Centered Decolonial Paradigm', *Africanus* 43, nr. 2 (2013), 93–104; Josias Tembo, 'Do African Postcolonial Theories Need an Epistemic Decolonial Turn?', *Postcolonial Studies* 25, nr. 1 (2022), 35–53.

12 Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires 2010), 56.

13 Aníbal Quijano, '¿Frente Popular Antiimperialista o Frente de Trabajadores?', *Sociedad y Política* 2, nr. 6 (1976), 3–9.

de westerse en Zuid-Amerikaanse heersende klassen werden bepaald.¹⁴ Deze kritische benadering kreeg vorm in het concept kolonialiteit (*colonialidad*) dat Quijano in deze periode introduceerde.

Volgens Quijano produceerden Spanjaarden en Portugezen vanaf 1492 vormen van sociaal onderscheid die tot uiting kwamen in een raciaal/etnisch complex, gevormd door noties zoals Europees, wit, Indiaans, zwart en mestizo.¹⁵ Om niet-Europese bevolkingsgroepen de mogelijkheid te ontnemen de nieuwe ongelijke machtsverhoudingen en de kennis waarop deze berustten te bekritisieren, onderdrukten de kolonisatoren de kennis en systemen van betekenisgeving van de gekoloniseerden. Dit zou machtspatronen en epistemische relaties tussen Europa en de niet-Europese wereld, en verhoudingen binnen ex-gekoloniseerde samenlevingen blijven bepalen, ook nadat formele koloniale relaties tot een einde waren gekomen. Deze nalatenschap is wat Quijano beschrijft als kolonialiteit om dit van het kolonialisme zelf te onderscheiden. Hij verbond dit begrip vervolgens met het conceptenpaar rationaliteit/moderniteit om hiermee een volgens hem Europees begrip van kennis, ratio, subject en universaliteit aan de kaak te stellen.¹⁶ Volgens Quijano had het Europese paradigma van 'rationele' kennis zich in een context van onderdrukking ontwikkeld, en werd het niet-Europese subject daarin slechts object van de Europese kennisproductie, in plaats van een zelfstandige actor. Dit had een blijvend effect op de (westerse) wetenschap en de culturele verhoudingen in de wereld. Om onder deze koloniale matrix van de macht (*colonialidad de poder*) uit te komen was volgens Quijano een proces van epistemologische dekolonisatie nodig.¹⁷

Sinds de eeuwwisseling heeft Quijano's concept van kolonialiteit zich sterk verbreid en overal ter wereld invloed uitgeoefend op het werk van activisten en intellectuelen. Hierin hebben academici uit Latijns-Amerika en de Cariben, vaak verbonden aan universiteiten in de Verenigde Staten, een belangrijke rol gespeeld. Voorbeelden hiervan zijn het werk van Arturo Escobar (onderzoeksprogramma moderniteit/kolonialiteit), Walter D. Mignolo (grensdenken;



14 Anibal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Quito 1990). Voor een uitgebreidere beschrijving van de ontwikkeling van Quijano's denken, zie ook: José Guadalupe Gandarilla Salgado, María Haydeé García-Bravo en Daniele Benzi, 'Two Decades of Anibal Quijano's Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America', *Contexto Internacional* 43, nr. 1 (2021), 199–221.

15 Anibal Quijano, 'Colonialidad y modernidad/racionalidad', *Perú Indígena* 13, nr. 29 (1992), 11–20; Anibal Quijano, 'Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina', *Anuario Mariateguiano* 9, nr. 9 (1998), 113–122; Anibal Quijano, 'Colonialidad del poder y clasificación social', in: Santiago Castro-Gómez en Ramón Grosfoguel (red.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá 2007), 93–126.

16 Quijano, 'Colonialidad y modernidad/racionalidad', 12–14.

17 *Ibidem*, 20.

dekolonialiteit), María Lugones (kolonialiteit van gender), Nelson Maldonado Torres (kolonialiteit van zijn), Ramón Grosfoguel (globale kolonialiteit) en Sylvia Wynter (kolonialiteit van zijn/macht/waarheid/vrijheid).¹⁸ Hoewel deze wetenschappers er uiteenlopende ideeën op na houden, zijn een aantal van hun gedeelde opvattingen te herkennen in het dekoloniale denken zoals zich dat in de afgelopen jaren ook in Nederland heeft verbreed.

Als gezamenlijk uitgangspunt van hun werk geldt het idee dat een kritische analyse van verschillende structuren van ongelijkheid onontbeerlijk is om mensen te bevrijden uit de koloniale matrix van macht die zich sinds 1492 heeft ontwikkeld. Dekoloniale denkers betogen dat narratieven die ongelijkheden als natuurlijk, logisch of onvermijdelijk doen voorkomen, zoals die van moderniteit, kapitalisme, liberalisme, marxisme, ontwikkelingsdenken en globalisering, geproblematiseerd moeten worden. Zij roepen ook op de invloed van constructies als ras, etniciteit, gender en klasse op kennisproductie – die inherent vervlochten zijn met deze narratieven en de doorwerking van kolonialisme – te erkennen om deze te overkomen. Verder vragen zij om meer aandacht te besteden aan de kennis en wijsheid van inheemse en gemarginaliseerde gemeenschappen. De erkenning en herwaardering van epistemische pluraliteit is onderdeel van een cruciaal onderdeel van het dekolonisatieproces dat Walter Mignolo beschrijft als ont koppeling (*delinking*).¹⁹ Zoals ook in al langer bloeiende stromingen als het post-structuralisme, postmodernisme en constructivisme wordt betoegd, ruilen deze dekoloniale denkers bovendien het traditionele Europese idee van een enkele, universele waarheid in voor de opvatting dat ideeën altijd uit verschillende bronnen komen. Bovendien verwerpen zij de notie van een singuliere realiteit en roepen zij op tot het erkennen van het bestaan van een pluraliteit van werelden. In een dialoog tussen deze werelden ontstaan mogelijkheden om nieuwe ontwerpen voor en manieren van in de wereld staan



18 Arturo Escobar, 'Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program', *Cultural Studies* 21, nr. 2-3 (2007), 179–210; Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton 2000); María Lugones, 'Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System', *Hypatia* 22, nr. 1 (2007), 186–209; Nelson Maldonado-Torres, 'On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept', *Cultural Studies* 21, nr. 2-3 (2007), 240–270; Ramón Grosfoguel, 'Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System', *Review* (Fernand Braudel Center) 25, nr. 3 (2002), 203–224; Sylvia Wynter, 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument', *CR: The New Centennial Review* 3, nr. 3 (2003), 257–337.

19 Walter Mignolo en Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis* (Durham, NC 2018), 120.

te ontwikkelen.²⁰ Onderwijs speelt in dit proces een cruciale rol. Door nieuwe vormen van onderwijs te ontwikkelen die minder eurocentrisch zijn, een grotere diversiteit aan perspectieven bieden en meer gericht zijn op dialoog, kan niet enkel kennis overgebracht worden, maar kunnen studenten ook voorbereid worden om bij te dragen aan sociale veranderingen door hen nieuwe mogelijkheden voor de wereld te laten uitdenken.

Meer of minder bewust, heeft het Latijns-Amerikaanse dekoloniale denken – in samenhang met ideeën en activiteit afkomstig uit Azië en Afrika – een substantiële bijdrage geleverd aan actuele discoursen over dekolonialiteit. Het sluit goed aan bij al langer bestaande trends in de geestes- en geschiedwetenschappen, en ook bij recente benaderingen zoals het intersectionaliteitsdenken, die onder invloed van andere emancipatoire bewegingen, veelal afkomstig uit de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk, tot wasdom zijn gekomen. Recente vormen van dekoloniaal denken accentueren daarbij enerzijds epistemische en ontologische dimensies van dit proces, waarbij een kritische blik op de samenhang tussen moderniteit, kennisproductie en koloniale machtsrelaties gezien wordt als een route die uiteindelijk moet leiden tot het maken van een radicaal andere, vrijere en gelijkere wereld. Anderzijds verbinden zij het begrip kolonialiteit aan intersectionaliteit, ofwel de manier waarop identiteitsconstructies en ongelijke machtsverhoudingen samenhangen. Mogelijk verklaart dit ook waarom het dekoloniale discours zo aanslaat. Verschillende groepen kunnen het idee van kolonialiteit voor hun eigen zaak aanwenden. Tegelijkertijd voedt juist deze alomvattende benadering ook kritieken op het proces van dekoloniseren.²¹

Kortom, zowel de post- en dekoloniale literatuur, als de geschiedwetenschap zelf hebben de afgelopen jaren grote ontwikkelingen doorgemaakt. Dit heeft geleid tot een oproep tot een culturele en epistemologische dekoloniatieslag, gelijktijdig met de vraag of deze oproep niet gebaseerd is op een te gereduceerd besef van historische ontwikkelingen en patronen. Een complexe situatie om je als historicus (in wording), docent of student tot te verhouden. In het vervolg van dit artikel onderzoeken we vanuit het perspectief van deze actuele debatten hoe het dekoloniale denken van betekenis kan zijn voor de opleiding Geschiedenis in Nijmegen.



20 Arturo Escobar, 'Welcome to Possibility Studies', *Possibility Studies & Society*, 1, nr. 1-2 (2023), 56–59.

21 Zie bijvoorbeeld Olúfẹ́mí O. Táíwò, *Against Decolonisation: Taking African Agency Seriously* (London 2022).

De ontwikkeling van het geschiedeniscurriculum

Het is niet verwonderlijk dat in een tijd dat verschillende groepen in de Nederlandse samenleving vragen om een kritischer verhouding tot het Nederlandse koloniale verleden en de erfenis hiervan, het dekoloniale denken inspireert tot reflectie op het onderwijs in het algemeen en het geschiedenisonderwijs in het bijzonder. Desalniettemin geloven wij dat een zekere voorzichtigheid geboden is wanneer we vanuit dit perspectief het curriculum tegen het licht houden. De verleiding is groot om allerhande wensen tot wetenschappelijke, curriculaire en maatschappelijke veranderingen onder het label van dekolonisatie te plaatsen. Het risico is dat het begrip daarmee verandert in een lege metafoor, verwijderd van de oorspronkelijke betekenis van de strijd van (inheemse) bevolkingsgroepen voor politieke onafhankelijkheid, culturele en epistemische bevrijding, en materiële restitutie, die op tal van plekken gevoerd wordt, en niet zomaar gelijk te stellen valt aan andere emancipatiestrijdperken.²² Tegelijk biedt het dekoloniale denken een instrumentarium voor de analyse en verandering van in kolonialisme en imperialisme gewortelde ongelijke economische, culturele en politieke machtsrelaties in de wereld, niet in het minst op het gebied van kennisproductie, dat velen inspireert tot actie en discussie, en waar ook onze opleiding zich daarom toe heeft te verhouden.

In de afgelopen jaren is er binnen de opleiding Geschiedenis in toenemende mate aandacht besteed aan groepen die uit het traditionele geschiedverhaal geschreven waren. Onze studie van de in de bacheloropleiding gebruikte cursusmaterialen, en gesprekken met studenten en docenten, heeft uitgewezen dat studenten zich bezighouden met een grote variëteit aan thema's, bronnen en literatuur gerelateerd aan historisch onderzoek naar en door historisch gemarginaliseerde groepen en actoren. Zo wordt reeds aandacht besteed aan de geschiedenis in Nederland, (West-)Europa en de VS van vrouwen, leden van de LHGBTI-gemeenschap, en groepen met wortels in (ex-)koloniën en migratiestromen. Ook neemt de aandacht voor niet-Europese geschiedenis, en voor de historische verhouding van de mens tot dier en natuur, toe. Deze veranderingen reflecteren algemene ontwikkelingen binnen de geschiedwetenschap, waarin de aandacht voor gemarginaliseerde perspectieven en actoren sinds de tweede helft van de vorige eeuw sterk is toegenomen onder invloed van de antropologie, de sociale wetenschappen, de cultuurstudies, genderstudies, postkoloniale theorie, *disability studies* en *environmental history*. Uit de cursusmaterialen en de gesprekken met studenten en docenten komt ook een duidelijk bewustzijn naar voren van de noodzaak om zich kritisch te verhouden



22 Eve Tuck en K. Wayne Yang, 'Decolonization is not a metaphor', *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nr. 1 (2012), 1–40. Een vergelijkbare kritiek is te vinden in: David Myer Temin, 'A Decolonial Wrong Turn: Walter Dignolo's Epistemic Politics', *Constellations* (2024) 1–15; Taiwò, *Against Decolonization*, 1–2.

tot racisme, seksisme, homofobie, classisme, xenofobie en andere discourses en structuren die ongelijkheden tussen mensen bepalen.

Gezien de gelijkenis met een van de pijlers van het dekoloniale denken, is dit een positieve ontwikkeling. Het laat zien dat onderwijs en onderzoek niet los te zien zijn van wetenschappelijke en maatschappelijke veranderingen en de sociale bewegingen die deze teweegbrengen. Toch betekent dit nog niet dat met de toenemende diversiteit binnen het curriculum ook daadwerkelijk een van de doelstellingen van dekolonisatie wordt bereikt. Systematische aandacht voor theorievorming over en onderzoek naar de koloniale en imperiale wortels van machtsongelijkheden en de invloed daarvan op kennisproductie is in het Nijmeegse curriculum namelijk nog beperkt. Ook wordt in het eerste jaar vrijwel exclusief Europese en westerse geschiedenis onderwezen, met weliswaar steeds meer aandacht voor kolonialisme en imperialisme, maar dit vanuit een sterk eurocentrisch oogpunt en met marginale aandacht voor de geschiedenis van pre-koloniale samenlevingen.

Deels is dit het gevolg van de in Nijmegen nog beperkte interactie met post- en dekoloniale literatuur en methoden, die helpen bij het expliciet maken van andere perspectieven. Veel docenten trachten, in een organisch en bottom-up proces, daarom zelf niet-eurocentrische of zich kritisch tot de imperiale en koloniale erfenis verhoudende perspectieven en accenten in het cursusmateriaal toe te voegen. Maar deze, op zichzelf toe te juichen, veranderingen raken niet altijd hun doel. In onze gesprekken met de studenten gaven sommigen aan dat het sporadisch aandacht geven aan alternatieve perspectieven tijdens colleges over kan komen als een soort *tokenism*, waarbij het voor studenten soms leek alsof het een soort verplichting was om het witte standaardnarratief af en toe te onderbreken met een vrouwelijk of niet-wit oogpunt. Juist dit ogenschijnlijke *tokenism* leidt, in de ogen van deze studenten, tot wrevel tegen 'woke gedoe' bij andere studenten.

De vraag is hoe aan deze 'val' te ontsnappen. Een eerste mogelijkheid, die we hier presenteren opdat het als ijkpunt kan fungeren, is een radicale herziening van het curriculum. Daarin zouden niet-eurocentrische of zich kritisch tot de imperiale en koloniale erfenis verhoudende perspectieven niet langer accenten in een voor het overig eurocentrisch curriculum zijn. In plaats daarvan zou – in lijn met het dekoloniale streven naar analyse én verandering van uit het kolonialisme voortkomende ongelijke machtsverhoudingen en de invloed daarvan op kennisproductie in de wereld – vooral het tijdvakkenonderwijs, en specifiek het op de westerse geschiedenis geënte ontwikkelingsparadigma dat daar in meer of mindere mate nog vervat in is, op de helling gaan. De veelheid aan historische paden die samenlevingen wereldwijd bewandeld hebben, de verschillende manieren van zijn en kennis vergaren die bestonden en nog altijd bestaan, het gegeven dat 'vooruitgang' veelal ook met regressie gepaard gaat (denk aan de klimaatramp), en de situering van kolonialisme en imperialisme daarbinnen, zou voortaan gethematiseerd worden, wellicht te vatten in themacursussen in plaats van tijdvakcursussen.

Uit onze gesprekken met studenten blijkt dat waar de meerderheid voldoende aanknopingspunten zag in de introductie van andere perspectieven binnen het bestaande curriculum, een kleine minderheid vond dat de huidige opzet van het eerste jaar en in het bijzonder de tijdvakken fundamenteel herzien moeten worden. Juist deze vakken presenteren volgens hen een teleologische interpretatie van de menselijke geschiedenis die ervan uitgaat dat de westerse beschaving het toppunt van vooruitgang is, terwijl alle andere culturen zich in een proces van wording bevinden. Maar hoe wenselijk wellicht ook, de meer pragmatisch ingestoken lezer zal diens twijfels hebben bij de uitvoerbaarheid van dit scenario. Het zou resulteren in zeer vergaande aanpassingen aan ons curriculum en een zeer intense en radicale herziening van de organisatie en inhoud van ons onderwijs vereisen. Ook bij behoud van het huidige eurocentrische tijdvakkenonderwijs pleiten wij er echter voor om nog sterker dan nu over te brengen dat 'perspectiefverrijking' niet het doel op zich moet zijn, maar een middel om studenten bewust te maken van het feit dat 'de geschiedenis' die wij studenten het eerste jaar aanleren (vooral in de tijdvakken), *één* geschiedenis is, en wel *één* gecreëerd in het westen, door westerse (en veelal witte, en van oudsher mannelijke) historici.

Als een radicale en structureel aangepakte curriculumherziening nog niet in het verschiet ligt, wat zijn dan de opties? Een tweede mogelijk scenario is systematische aandacht voor theorievorming over en onderzoek naar de koloniale en imperiale wortels van machtsongelijkheden en de invloed daarvan op kennisproductie een eindterm, een inherent onderdeel van de opleiding tot historicus aan de Radboud Universiteit te maken. De implicatie hiervan zou opname hiervan in meerdere cursussen, dan wel in een specifiek hierop gerichte cursus kunnen zijn. Enerzijds valt te denken aan gerichte aandacht in cursussen als Geschiedfilosofie en Historiografie, maar ook in Gender- Religie- en *Environmental* geschiedenis, en in themacolleges. Anderzijds zouden studenten, net zoals nu het geval is met Gender- Religie-, en *Environmental* geschiedenis, ook in een gefocuste en toegepaste cursus kunnen leren over hoe volgens post- en dekoloniale theorie en geschiedschrijving de ongelijke economische, culturele en politieke machtsrelaties in de wereld mede het gevolg van Europees kolonialisme en imperialisme zijn, en vormgegeven heeft aan de constructie van kennis – en via welke wegen alternatieven ontwikkeld kunnen worden.

Een idee dat ter sprake kwam tijdens de gesprekken met de studenten en docenten was om de reeds bestaande cursus Globalisering (meer) toe te spitsen op post- en dekoloniale literatuur en theorie. Dit zou voordelig kunnen zijn, omdat deze cursus reeds mondiale verhoudingen bespreekt en als zodanig het juiste raamwerk biedt om met behulp van het werk van niet-westerse en inheemse auteurs op de ongelijkheden in deze relaties te reflecteren. De cursus blijft daarmee een rol spelen in het versterken van het bewustzijn dat wij deel uitmaken van een grotere globale gemeenschap, maar laat de studenten ook op een veel explicietere wijze kennismaken met kritieken op het eurocentrisme,

de globalisering en de koloniale wortels van beiden.²³ Tegen deze optie kan ingebracht worden dat, in combinatie met de tijdvakken, ook een meer kritische cursus over globalisering een westers ontwikkelingsnarratief nog altijd in stand zou kunnen houden.

Deze kritiek voert ons tot een van de moeilijkheden van het toegepaste dekoloniale denken. Een grotere diversiteit van perspectieven en aandacht voor de erfenis van het kolonialisme en van (de)kolonialiteit zijn stappen die bij kunnen dragen tot een accurater begrip van de geschiedenis en een beter begrip van perspectieven die buiten geijkte westerse paradigma's vallen, wat eraan kan bijdragen de wereld gelijkter te maken en het leven van onderdrukte mensen te verbeteren. Maar voor sommigen gaan deze veranderingen te langzaam en zij pleiten voor een radicale breuk met bestaande structuren, instituties en kennis. Volgens de sociologe Tamara Soukotta betekent het dekoloniseren van de universiteit bijvoorbeeld niet enkel het ontleren van westerse kennis en narratieven, maar moet dit proces uiteindelijk leiden tot het ineensinken hiervan.²⁴ In een recente studie naar initiatieven tot de internationalisering van het curriculum brengt onderwijskundige Sharon Stein deze verschillende doelstellingen zeer inzichtelijk in beeld. Internationalisering van het curriculum kan volgens haar nagestreefd worden om hiermee de nationale hegemonie in de wereld te versterken, de wereld te verbeteren, de wereld radicaal te veranderen of het einde van de wereld zoals wij deze kennen in te leiden.²⁵ Hoe om te gaan met deze verschillende visies is aan de gemeenschap van studenten en docenten zelf. In de dialoog over dergelijke veranderingen is het goed om in ieder geval na te denken over de verschillende wijzen waarop de opleiding bij kan dragen aan de relatie die studenten ontwikkelen ten opzichte van de wereld.

Geschiedenisonderwijs en de wereld: naar geïnformeerd activisme

Geschiedenis als discipline maakt momenteel een belangrijke ontwikkeling door. Hoewel de nationale geschiedenis nog immer in de belangstelling staat – getuige de initiatieven tot nationale canonisering aan het begin van deze eeuw, en de populariteit van een serie als *Het verhaal van Nederland* – is de link tussen de historische discipline en legitimatie van het nationale verhaal niet meer zo eenduidig als die eens was. Ook in de publieksgeschiedenis wordt, in de



23 Vergelijkbare voorstellen zijn ook terug te vinden in de literatuur. Zie bijvoorbeeld: Noah De Lissovoy, 'Decolonial Pedagogy and the Ethics of the Global', *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education* 31, nr. 3 (2010), 279–293.

24 Peter Breedveld, 'Dekoloniseren is de universiteit afbreken', *Ad Valvas*, 28 maart 2024.

25 Sharon Stein, 'Internationalizing the Curriculum: Conceptual Orientations and Practical Implications in the Shadow of Western Hegemony', in Jenny J. Lee (red.), *US Power in International Higher Education* (New Brunswick, NJ 2021), 187–205.

voetsporen van wetenschappelijke inzichten, steeds meer het verband tussen het nationale verhaal en ‘wereldgeschiedenis’ gezocht – denk aan het succes van de twee delen *Wereldgeschiedenis van Nederland*. Bovendien wordt, zowel in de wetenschappelijke praktijk als in het onderwijs, een bredere toegepaste waarde van geschiedenis voor samenleving en politiek steeds meer benadrukt. Nijmegen laat zich hierbij niet onbetuigd: denk aan de nadruk op erfgoed en publieksgeschiedenis in het Mastertraject Geschiedenis en Actualiteit, of aan *applied history* en geschiedenis-voor-beleid in het traject Politiek en Parlement. Elke historicus ziet zich bij een projectaanvraag geconfronteerd met het kopje ‘kennisvalorisatie’.

De vraag of wij willen dat studenten uitsluitend leren, om uiteindelijk ook zelf kennis te produceren om van te leren, over het *verleden*, lijkt dus – anders dan in de postmoderne hoogtijdagen van de jaren ‘90 het geval was – ten dele al beantwoord. Geschiedenis heeft nut: van studenten van nu wordt verwacht dat zij bruggen kunnen slaan naar hedendaagse verschijnselen. Ingewikkelder wordt het echter wanneer we, mede geïnspireerd door het dekoloniale discours, de vraag stellen of we als opleiding willen dat studenten op basis van hun historische kennis ook gaan pogen hedendaagse verschijnselen actief *aan te passen*. In andere woorden, zijn we van mening dat historici (wetenschappers, docenten en studenten) op basis van hun kennis van het verleden zich activistisch moeten opstellen in de vorming van het heden en de toekomst? Om een concreet en nu sterk levend voorbeeld aan te snijden: moeten historici die zijn gespecialiseerd in de (*settler*) koloniale geschiedenis van Israël ten tijde van het oorlogsgeweld in Gaza hun kennis enkel delen ter contextualisering, tijdens een lezing of als gast bij een praatprogramma op de radio? Of mogen, of moeten, zij zich op basis van die kennis ook politiek-activistisch opstellen *tegen* het optreden van de hedendaagse Israëlische overheid en de diplomatieke banden die onze overheid en publieke instituties zoals de universiteit met Israël hebben? Bestaat er eigenlijk wel een verschil tussen kennisvalorisatie en activisme? Er is niet één antwoord op deze vraag, maar het antwoord dat iemand kiest heeft ongetwijfeld invloed op hoe die persoon de invulling een wetenschappelijke opleiding tot historicus voor zich ziet.

Het dekoloniale denken sluit volgens ons goed aan bij het hierboven beschreven ook in Nijmegen al langer bestaande streven naar enerzijds het deconstrueren en globaliseren van het nationale verhaal, en anderzijds de ‘valorisatie’ van historische kennis. Het leggen van bruggen tussen verleden en heden, en een agenda voor verandering van hedendaagse verschijnselen, staan centraal in het dekolonisatiestreven. Het zou echter een valse voorstelling van zaken zijn om te suggereren dat over de wijze waarop en richting waarin dit moet gebeuren consensus bestaat in het dekoloniale discours. Een interessant voorbeeld hiervan wordt gegeven door de Nigeriaanse filosoof Olúfemi Táíwò. Gebruik makend van inzichten uit het dekoloniale denken, is hij uiterst kritisch over de generaliserende tendensen hiervan. In *Against Decolonization: Taking African Agency Seriously* (2022) betoogt hij dat het dekoloniale idee van de he-

gemonie van Europese kennis de valse indruk wekt dat deze kennis simpelweg is opgelegd aan de rest van de wereld. Volgens Táíwò verhult een dergelijke voorstelling de *agency* van zowel gekoloniseerden als gedekoloniseerden, die Europese kennis of instituties overnamen maar deze in het proces van adaptatie veranderden. Tevens lijkt de dekoloniale karakterisering van universalisme als enkel een koloniale ideologie de suggestie te wekken dat universeel denken uitsluitend een westers fenomeen is. Niet-Europese culturen hebben volgens Táíwò echter niet alleen hun eigen vormen van universaliteit, maar recente studies benadrukken tevens het belang van universele idealen, zoals vrijheid en gelijkheid, voor de vrijheidsstrijd van onderdrukten groepen sinds de achttiende eeuw. Táíwò betoogt dat moderniteit niet als iets exclusief Europees of westers beschouwd moet worden, maar als een product van uitwisseling met niet-Europese culturen, waarbij de onderdrukking van het kolonialisme juist als anti-modern beschouwd moet worden. Waarschuwend tegen overmatige romantisering van pre-koloniale culturen en mentaliteiten stelt hij dat ex-gekoloniseerde volken en culturen op hun eigen termen naar moderniteit streven, en dat hun deze optie onthouden vanuit een binaire tegenstelling tussen 'koloniaal' en 'pre- of anti-koloniaal' op zichzelf als een vorm van kolonialisme gezien kan worden.²⁶

Het voorbeeld van Táíwò illustreert dat in het dekoloniale debat de conclusies over het verband tussen verleden en heden en de gewenste richting van maatschappelijke verandering bepaald niet vastliggen. Hij benadrukt het belang van de erkenning van *agency*, van het problematiseren van binaire tegenstellingen, van het al te eenduidig voorstellen van concepten als moderniteit, rationaliteit en universaliteit als exclusief koloniaal of Europees gekenmerkt, en van context. Een dergelijke kritiek stemt overeen met kritieken afkomstig uit de recente koloniale en globale geschiedschrijving die de post- en dekoloniale zienswijze enigszins in twijfel trekt – soms impliciet, soms expliciet. Historici als Christopher Bayly, Tamar Herzog, Regina Grafe, Yanna Yannakakis en anderen hebben aangetoond dat een groot aandeel koloniale instituties tot stand kwamen uit een wisselwerking tussen een breed scala aan actoren (zowel 'koloniaal', 'lokaal', als gemengd).²⁷ Of het nu gaat om de totstandkoming van normen en wetgeving, de toe-eigening van kennis over de natuur door vroegmoderne Europese wetenschappers, of de ontwikkeling van sociale categorieën en iden-



26 Táíwò, *Against Decolonisation: Taking African Agency Seriously*.

27 C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914* (Malden 2004); Tamar Herzog, *Upholding Justice: Society, State, and the Penal System in Quito (1650-1750)* (Ann Arbor 2004); Regina Grafe en Alejandra Irigoin, 'A Stakeholder Empire: The Political Economy of Spanish Imperial Rule in America,' *Economic History Review* 65, nr. 2 (2012), 609–651; Yanna Yannakakis, *Since Time Immemorial: Native Custom and Law in Colonial Mexico* (Durham, NC: Duke University Press, 2023).

titeiten, niet-westerse kennis en denkpatronen zijn in de loop van de eeuwen volledig vervlochten geraakt met westerse epistemologieën.²⁸ Ook stonden vele niet-westerse inventies, instituties, en gebruiken aan de basis van ontwikkelingen die later zijn toegeschreven aan 'het westen', en worden de genealogieën van grote thema's in de wereldgeschiedenis zoals kapitalisme, *ecoengineering*, of burgerschap steeds vaker gezocht (en gevonden) in niet-westerse (historische) samenlevingen.²⁹ Deze geschiedwetenschappelijke bevindingen stroken niet met het binaire (kolonisator-gekoloniseerde/Global North-Global South) gedachtegoed dat aan de basis zou staan van een overgroot deel van de post- en dekoloniale theorie. Ook laat de meer empirischgeoriënteerde literatuur zien dat er meer bewegingsvrijheid, of *agency*, voor lokale actoren in gekoloniseerde maatschappijen was dan waar de theorievorming rondom dekolonisatie ruimte voor laat.

Uiteraard is er vanuit een dekoloniale richting ook kritiek op dergelijke thesen mogelijk: zo omarmt Táiwò de koloniale ordening van de wereld in natiestaten, wat vanuit het perspectief van inheemse volkeren zeer problematisch kan zijn (denk hierbij weer aan het voorbeeld van de Palestijnen, maar ook aan andere volken die nog altijd onder statelijk *settler* kolonialisme leiden). Ook betekent het aantonen van inheemse collaboratie en samenwerking niet dat er geen sprake was van militair en epistemisch geweld van de kolonisatoren. Wat de spanningen tussen deze verschillende interpretaties echter wel aantonen is het belang van een gedegen begrip van verschillende vormen van zowel kolonialisme als kolonialiteit.³⁰ Door het begrippenkader en instrumentarium van het dekoloniale denken toe te passen worden we uitgedaagd om steeds opnieuw ongelijke machtsverhoudingen tussen en binnen samenlevingen historisch te contextualiseren, situeren en erop te reflecteren. Juist dit kan leiden tot een dieper geïnformeerd activisme, gebaseerd op begrip van een complex verleden. Wij pleiten er daarom voor om binnen de opleiding meer ruimte te creëren om over deze vraagstukken, en over rol en taakopvatting van historici in het aanpassen van hedendaagse verschijnselen, mede geïnspireerd door het dekoloniale discours, te reflecteren en discussiëren. Wij moeten onze studenten helpen zich in staat te stellen de wereld te veranderen. Dit vergt echter allereerst het vermogen om te luisteren naar nieuwe stemmen, de eigen gesitueerdheid te



28 Nadeera Rupesinghe, *Lawmaking in Dutch Sri Lanka. Navigating Pluralities in a Colonial Society* (Leiden 2023); Simon Schaffer, Lissa Roberts, Raj Kapil, en James Delbourgo (red.), *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820* (Sagamore 2009); Sumit Guha, *Beyond Caste: Identity and Power in South Asia, Past and Present* (Leiden 2013).

29 Zie bijvoorbeeld het recent door de ERC gefinancierde project 'CAPASIA The Asian Origins of Global Capitalism', <https://www.capasia.eu/>, laatst geraadpleegd 12 augustus, 2024.

30 Tuck en Yang, 'Decolonization is Not a Metaphor', 5.

doordenken, en weerbaarheid te ontwikkelen in de confrontatie met alternatieve perspectieven.

Leren luisteren en converseren: didactiek in een diversifiërende wereld

Veel *decolonize the curriculum*-initiatieven in de Anglo-Amerikaanse wereld stellen onderwijsdidactiek in een snel diversifiërende wereld centraal. Niet alleen neemt het multiculturele en multi-etnische karakter van westerse samenlevingen – en dus van de studentenpopulaties aan universiteiten – snel toe, ook is er een toenemend zelfbewustzijn en *agency*-besef onder tal van groepen die afwijken van de witte, Europese, veelal mannelijke en heteroseksuele of cisgender norm. Dekoloniale theorie speelt hier (buiten onze opleiding) mede een rol in en het is ook zichtbaar in het sterk toegenomen activisme aan de universiteit (denk aan de recente pro-Palestinaprotesten of de protesten om de universiteit te ontkoppelen van fossiele subsidies). Daar komt bij dat de spanningen in de hedendaagse wereld over tal van onderwerpen, van dekolonisatie tot de klimaatramp en van racisme tot populisme en protest, simpelweg groot zijn. In het meer didactisch georiënteerde deel van het internationale *decolonize the curriculum*-discours gaat het daarom niet alleen om het diversifiëren van het onderwijsaanbod, maar ook om het aanleren van het vermogen om te luisteren naar (voor velen) nieuwe stemmen, het bijbrengen van het belang van respect en voorzichtigheid in de onderlinge omgang, de eigen gesitueerdheid te kennen en doordenken, en uiteindelijk om niet fragiel maar nieuwsgierig en weerbaar om te gaan met alternatieve en soms confronterende perspectieven.³¹

Deze didactische doelstelling van het *decolonize the curriculum*-discours onderschrijven wij, overigens in de door onze gesprekken met docenten en studenten gesterkte overtuiging dat deze breed gedeeld wordt door collega's en studenten. De eerste plek waar dit vermogen om te luisteren en converseren getraind wordt en moet worden is het werkgroeplokaal. Dit vergt van docenten de ambitie om 'gevoelige' maatschappelijke onderwerpen niet uit de weg te gaan, maar juist te laten zien welk instrumentarium de historische discipline biedt om zich als mens, burger en wetenschapper te verhouden tot ook die thema's die de hedendaagse samenleving het meest lijken te verdelen. De initiatieven van collega's uit alle expertisegroepen van de laatste jaren om ad hoc, en met veel inspanning, speciale onderwijsbijeenkomsten te beleggen over onderwerpen als Covid-19, Oekraïne en Israël-Palestina en daar 'voor te leven' hoe historici een eigen rol kunnen spelen in verwerking van deze thematiek verdienen voortzetting, het liefst nog meer dan nu in samenspraak met studenten. Wij menen dat de gestructureerde inbedding van dekoloniale theorievorming over en onderzoek naar de koloniale en imperiale wortels van machtsongelijkheden



31 Vergelijk bijvoorbeeld de studies in Gurminder K. Bhambra, Dalia Gebrial en Kerem Nişancıoğlu (red.), *Decolonizing the University* (Londen 2018).

en de invloed daarvan op kennisproductie een belangrijke bijdrage kan leveren aan het reeds bestaande engagement binnen onze opleiding.

Daarbij moeten we wel actief en bewust(er) gaan reflecteren op ons eigen handelen, en de vaardigheden die we daarbij centraal stellen, als onderzoekers, docenten en studenten aan een universiteit – specifiek als het gaat om de kennis die wij creëren, hoe wij die creëren en voor wie wij die creëren. Een ingewikkelde discussie daarin is de verhouding van (westerse) wetenschap en kennis ten opzichte van andere makers van kennis die evengoed de wereld om ons heen proberen te beschrijven, begrijpen en vormen. Dekoloniale denkers roepen om inclusie en pluraliteit, in plaats van een systeem van verdeeldheid en dichotomieën. Om dit te realiseren zouden we in het onderwijs nog meer de nadruk kunnen leggen op de communicatie en uitwisseling tussen werelden in het verleden en het heden, en de vloeibaarheid en complexe genealogieën van ideeën, praktijken, ceremonies, instituties en ontwikkelingen die deze werelden hebben vormgegeven. Een dergelijke dialoog zou tevens een rol kunnen spelen in het creëren van ruimtes voor de ontwikkeling van nieuwe vormen van zijn en subjectiviteit. Naast gebruikelijke kaders zoals de natiestaat, identiteit of consumptie, kunnen emoties, dromen en de relatie tussen mens en een (al dan niet bezield) natuur een rol komen te spelen in de historische narratieven die wij en onze studenten ontwikkelen.

Toepassingen van theorieën van buiten de westerse academie kunnen bovendien helpen om op een andere wijze naar onszelf en de omgang met elkaar in de collegezaal te kijken. Reflecties op een term als *sentipensar* (voelend denken) kunnen bijvoorbeeld bijdragen aan het scheppen van ruimte voor de emoties en gevoelens die een kritische omgang met de aan ons zelfbeeld verbonden historische verhalen opwekken.³² Denken over kolonialiteit en de nieuwe vormen van kolonialisme in onze eigen tijd is een moeilijk en emotioneel proces. Het stelt diepgewortelde zekerheden ter discussie, vraagt ons te accepteren dat bepaalde dingen die we denken of doen anderen kunnen kwetsen of benadelen, en om te erkennen dat individuen en groepen daadwerkelijk gelijke rechten verdienen. Dit roept een waaier aan emoties op en we moeten deze niet uit de weg proberen te gaan, ook niet in het onderwijs. Toch betekent dit niet dat deze het rationele denken over moeten nemen of dat juist de emotie als tegenhanger van rationaliteit wordt gepresenteerd. Beide hebben hun eigen plaats in het gesprek, ook wanneer posities fundamenteel onverenigbaar blijven. Een perspectiefwissel kan dan niettemin nuttig zijn om niet enkel vanuit de eigen positie naar de wereld te blijven kijken, maar juist de overeenkomsten te laten zien tussen onszelf en anderen die zoeken naar een waardevol leven waarin ze vrij kunnen zijn om zelf vorm te geven aan hun wereld. Dit vergt actieve in-



32 Arturo Escobar, *Sentipensar con la Tierra: Postdesarrollo y Diferencia Radical* (Medellín 2014).

spanningen in het bouwen van nieuwe gemeenschappen binnen de universiteit, in de stad, de regio en ver daarbuiten. Maar door middel van dit proces kunnen wij en onze studenten bijdragen aan het ontwikkelen van alternatieve epistemologieën, nieuwe vormen om middelen ten behoeve van onderzoek eerlijker te verdelen, en als zodanig een nieuwe, inclusievere vorm van wetenschapsbeoefening.

Tot slot

Ook het schrijven en lezen van dit artikel is onderdeel van een voortdurend proces van kennisverwerving, het delen van inzichten, het voelen van emoties die komen kijken bij confronterende verledens en radicaal verschillende visies van de toekomst. Het afgelopen jaar hebben wij als auteurs kennisgenomen van zeer verschillende visies in de literatuur en binnen onze opleiding (zowel onder studenten als docenten), en hebben wij menigmaal van gedachten gewisseld over de mogelijke betekenissen van het dekoloniale discours voor onze opleiding. Dit gesprek is, zo hopen wij, niet voorbij, maar wordt verder voortgezet en verbreed. Denken over kolonialisme en kolonialiteit kan daarbij een aanzet geven tot een kritische zelfreflectie op ons onderwijs en onderzoek, maar ook op de plek die (westerse) universiteiten in het hedendaagse landschap van kennisproductie innemen. Waarvoor komt men naar een universiteitscampus? Wat wil men daar leren? Wat wil men met deze kennis doen? En hoe zorgen we ervoor dat dit op een ethisch verantwoorde en bewuste manier gebeurt? Het beantwoorden van deze vragen begint bij onszelf: in Nijmegen, aan de Letterenfaculteit, bij de opleiding Geschiedenis. Ons pleidooi is dan ook om stelselmatig met elkaar over het bovenstaande te lezen, na te denken, en te praten (het liefst ook in die volgorde), in de zoektocht naar een inclusievere, mogelijk meer activistische, maar minstens even effectieve en impactvolle vorm van wetenschapsbeoefening en geschiedschrijving.



Voorwaardelijke vrijheid

De rol van huwelijksmoraal en gezinsleven in de manumissie praktijken van de Evangelische Broedergemeente in Suriname

Marie Keulen

In januari 1849 verzocht de drieëntwintig jaar oude school assistent Christian Adrian zijn kerk, de Evangelische Broedergemeente, toestemming om te trouwen met de negentienjarige Paulina Albertina. Zowel Christian Adrian als Paulina Albertina leefden op dat moment in slavernij. Christian Adrian werkte als slaafgemaakte voor de Evangelische Broedergemeente, een protestantse zendingkerk die sinds het midden van de achttiende actief was in Suriname, en Paulina Albertina werkte en woonde als slaafgemaakte op plantage De Lemmert. De zendingsraad van de Broedergemeente stemde in met het verzoek van de school assistent en maakte direct plannen om het huwelijk van het jonge koppel mogelijk te maken door Christian Adrian vrij te laten en zijn toekomstige echtgenoot vrij te kopen. Immers, slaafgemaakte mensen konden geen burgerlijk huwelijk voltrekken. Met geld uit het 'Fonds ter bevordering van het Huwelijk' wilde de Broedergemeente de vader van Paulina Albertina een voorschot geven om haar vrij te kopen, zodat 'daarna niets hun burgerlijk huwelijk en kerkelijke inzegening meer in de weg staat'.¹ Uiteindelijk duurde het nog enkele jaren voordat Christian Adrian en Paulina Albertina daadwerkelijk vrij waren en hun relatie een wettelijke status kreeg middels een burgerlijk huwelijk.²

De huwelijksplannen en het huwelijk van Christian Adrian en Paulina Albertina roepen verschillende vragen op over de rol van het huwelijk binnen de zending van de Evangelische Broedergemeente in Suriname, de praktijk van vrijkoping en manumissie binnen de kerk en de manieren waarop Afro-Surinaamse gemeenteleden zich hiertoe verhielden. Hoewel slaafgemaakte mensen in Suriname volgens de wet niet konden trouwen, werd een christelijke huwelijksmoraal in de negentiende eeuw steeds belangrijker in koloniaal Suriname met de groei van de christelijke zending en missie. Voor de zendelingen van de Evangelische Broedergemeente speelde het bevorderen en reguleren van het huwelijk en het kerngezin onder de Afro-Surinaamse bevolking een fundamentele rol in hun christelijke 'beschavingsmissie'. In dit artikel staat de vraag centraal op welke manier de ideeën en normen van de zendelingen over het huwelijk en gezinsleven een rol speelden in de manumissie praktijken van de



1 Archief van de Evangelische Broedergemeente Suriname (EBGS), inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 05-01-1849, pagina 91.

2 Nationaal Archief Den Haag (NL-Ha-NA), Index: Suriname: Vrijgelaten slaven (manumissies) 1832-1863, Christiaan Adriaan Graaf en Paulina Albertina Graad.

Evangelische Broedergemeente. Verschillende historici hebben laten zien dat de Evangelische Broedergemeente een complexe en schijnbaar tegenstrijdige houding had ten aanzien van slavernij. De zendingskerk was zowel slaveneigenaar als actief betrokken bij het vrijkopen en manumitteren van mensen in slavernij. Dit artikel onderzoekt de manumissie praktijken van de Broedergemeente en laat zien dat huwelijksmoraal en gezinsleven belangrijke motieven waren voor de zendingen om mensen in slavernij te ondersteunen in hun weg naar vrijheid. De casus van Christian Adrian en Paulina Albertina laat zien dat dit echter vrijwel altijd een hobbelige weg was.

Christelijke 'beschavingsmissie' en het huwelijk in Suriname

De Evangelische Broedergemeente was een protestantse opwekkingsbeweging die zich vanaf het midden van de achttiende eeuw vestigde in Suriname en andere Caribische koloniën.³ In Suriname waren ze al actief vanaf 1735, maar beperkte ze zich in eerste instantie vooral tot de inheemsen en de marrons. Dit had grotendeels te maken met de in deze periode nog afwijzende houding van de Surinaamse autoriteiten en plantagehouders tegenover de bekering van de slaafgemaakte bevolking. Dit veranderde in het begin van de negentiende eeuw, in een periode van abolitionistische transformaties in Suriname en de nabijgelegen koloniën in het Britse en Franse rijk. Terwijl koloniale autoriteiten en plantagehouders christelijke zedings- en missieactiviteiten eerst zagen als een dreiging voor de stabiliteit van de kolonie, beschouwden zij het christelijke onderwijs van de Evangelische Broedergemeente en de Rooms Katholieke-Kerk in de negentiende eeuw steeds meer als een onmisbaar middel voor het uitvoeren van sociale controle. Met name het zedingswerk van de Broedergemeente werd vanaf de jaren 1830 gesteund door de Nederlandse en Surinaamse koloniale overheid en een groeiende groep plantagehouders. In de daaropvolgende decennia groeide de zendingskerk in korte tijd uit tot een grote volkskerk. De zendingen richtten zich in hun bekeringswerk nadrukkelijk op de slaafgemaakte en vrije Afro-Surinaamse bevolking en in 1863, toen de slavernij in Suriname bij wet werd afgeschaft, was ruim de helft van de Surinaamse bevolking lid van de Broedergemeente.⁴



3 De Evangelische Broedergemeente is bekend onder verschillende namen waaronder: de Moravische broeders en de herrnhutters. In dit artikel gebruik ik voornamelijk Evangelische Broedergemeente, omdat dit de meest voorkomende benaming is die op dit moment in Suriname wordt gebruikt. In Nederland is de kerk wellicht beter bekend onder de naam herrnhutters.

4 Maria Lenders, *Strijders voor het Lam: leven en werk van Herrnhutter Broeders en -Zusters in Suriname, 1735-1900* (Leiden: KITLV 1996); Ellen Klinkers, *Op hoop van vrijheid: van slavensamenleving naar Creoolse gemeenschap in Suriname, 1830 - 1880* (Universiteit Utrecht, Utrecht 1997) 55-67.



Figuur 1: Tekening kerk Heerendijk: Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed, objectnummer 358.398, reproductie uit archief van de Evangelische Broedergemeente Suriname te Paramaribo.

De opkomst van de Broedergemeente in Suriname hangt nauw samen met de transformatie naar een nieuwe vorm van koloniaal bestuur. In de negentiende eeuw veranderde de positie van de (voormalig) slaafgemaakten van 'eigendom' naar 'koloniaal onderdaan' en voor de koloniale overheden in Nederland en Suriname kwam de vraag centraal te staan hoe deze nieuwe koloniale burgers bestuurd moesten worden.⁵ Onder druk van abolitionistische bewegingen in Nederland en in andere Europese rijken hielden plantagehouders en koloniale autoriteiten zich steeds meer bezig met de vraag hoe de toekomst eruit zou komen te zien. In 1807 werd door de Britse overheid de trans-Atlantische slavenhandel afgeschaft. Suriname viel in deze periode onder Brits koloniaal bestuur. Toen de kolonie in 1814 aan Nederland werd teruggegeven, werd in het Verdrag van Londen bepaald dat het verbod op de trans-Atlantische slavenhandel ook in het Nederlandse rijk zou gelden. In de decennia daarna werd het voor de Surinaamse overheid en de plantagehouders steeds duidelijker dat het slechts een kwestie van tijd was voor ook de slavernij zou worden afgeschaft. In 1833 en 1848 werd slavernij afgeschaft in respectievelijk het Engelse en Franse rijk, beide buurlanden van Suriname.⁶

Met de afschaffing van de slavernij in het vooruitzicht waren plantagehouders en koloniale autoriteiten in Suriname bang dat de kolonie in een chaotische toestand zou komen te vervallen. De oplossing daarvoor werd voor



5 Over de opkomst van een nieuwe vorm van koloniaal bestuur gericht op het transformeren van koloniale onderdanen in de negentiende eeuw zie: David Scott, 'Colonial Governmentality', *Social Text* (1995) 191-220.

6 J. P. Siwipersad, *De Nederlandse regering en de afschaffing van de Surinaamse slavernij (1833-1863)* (Groningen: Bouma's Boekhuis 1979).

een belangrijk deel gezocht in het religieuze onderwijs van de Evangelische Broedergemeente onder de slaafgemaakte bevolking. In 1828 werd de 'Maatschappij tot bevordering van het Godsdienstig Onderwijs onder de slaven en kleurlingen in de Kolonie Suriname' opgericht, ook bekend als de 'Haagsche Maatschappij', om het zendingswerk van de Broedergemeente politiek en financieel te ondersteunen. Het christelijke onderwijs van de Broedergemeente moest de slaafgemaakte Afro-Surinaamse bevolking voorbereiden op de vrijheid, door hen te vormen tot zogenoemde 'beschaafde', gezagsgetrouwe en zedelijke onderdanen. Tegelijkertijd werd de zending in Suriname ook gebruikt als argument om de afschaffing van de slavernij uit te stellen. Immers, zo stelden plantagehouders en lokale bestuurders, de slaafgemaakte bevolking van Suriname was nog niet klaar om als vrije burgers te leven en moest eerst nog worden gevormd tot 'beschaafde' onderdanen voor zij hun vrijheid kregen.⁷ De Evangelische Broedergemeente werd door het Nederlandse en Surinaamse koloniale bestuur gezien als de meest geschikte religieuze groep om deze koloniale opvoedende en vormende taak te volbrengen omdat zij de slaafgemaakten 'niet slechts Godsdienstig en zedelijkheid prediken, maar hun ook arbeidzaamheid en gehoorzaamheid inscherpen en, wat meer is, daar van het voorbeeld geven', aldus de Minister van Koloniën J.C. Baud.⁸

Het bevorderen van Europees-christelijke ideeën over moraliteit en gezinsleven speelde een belangrijke rol in de zending van de Evangelische Broedergemeente. Ook bij koloniale bestuurders was er vanaf de jaren 1820 sprake van een toenemende aandacht voor het gezinsleven van de slaafgemaakte bevolking en de vraag hoe dit verbeterd kon worden. Zo concludeerde commissaris-generaal voor de West-Indische bezittingen Johannes van den Bosch in 1828 in zijn rapport voor de Nederlandse regering dat er sprake was van een 'zedeloze toestand en verkeerde huishoudelijke levenswijze der slaven'.⁹ Hij had zich in zijn rapport gebogen over de toestand van de kolonie en de demografische ontwikkelingen in Suriname. Om het aantal geboortes te laten stijgen moest de leefsituatie van mensen in slavernij worden verbeterd en moesten zendingsactiviteiten in de kolonie worden bevorderd, was zijn pleidooi. Hij schreef:



7 Armando Lampe, *Mission or submission? Moravian and Catholic missionaries in the Dutch Caribbean during the 19th century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001) 36-56; Karel August Zeefuik, *Hernhutter Zending en Haagsche Maatschappij, 1828-1867*. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van zending en emancipatie in Suriname (proefschrift Universiteit Utrecht, 1973); Siwpersad, *De Nederlandse regering en de afschaffing van de Surinaamse slavernij (1833-1863)*.

8 NL-Ha-NA, 2.10.01, Archief van het Ministerie van Koloniën 1814-1849, inv. no. 4302, 20 May 1844, Lett. B no. 229, scan 264.

9 Geciteerd in: Siwpersad, *De Nederlandse regering en de afschaffing van de Surinaamse slavernij (1833-1863)*, 79.

De godsdienstige beschaving die alle andere pogingen tot het welzijn der negers zal moeten vooraf gaan, zal tevens meer en meer tot het invoeren der huwelijken, en langs dien weg tot huisschelijkheid en onderling verband kunnen leiden.¹⁰

Het zendingswerk van de Broedergemeente werd op deze manier expliciet gekoppeld aan een seksuele moraal en de seksuele arbeid van slaafgemaakte vrouwen. Van den Bosch hoopte dat christelijk onderwijs onder de slaafgemaakte bevolking zou leiden tot een christelijk gezinsleven en daarmee een toename in geboortes.¹¹

Voor de zendingen van de Evangelische Broedergemeente was het gezinsleven van hun Afro-Surinaamse gemeenteleden eveneens een belangrijk aandachtspunt, hoewel vanuit andere motieven. Zij waren erop gericht om het christelijke huwelijk onder hun gemeenteleden te verspreiden en hen een Europees-christelijk gezinsmodel op te leggen waarbij één man en één vrouw in het huwelijk verenigd moesten zijn. Volgens de christelijke leer en de richtlijnen die door de Broedergemeente in Europa werden opgesteld kon deze verbintenis slechts worden ontbonden door de dood en waren seksuele relaties voor het huwelijk, buitenechtelijke relaties en scheidingen niet toegestaan.¹² Deze principes waren belangrijke criteria voor insluiting en uitsluiting in de Broedergemeente. Ze bepaalden of mensen werden toegelaten tot de kerk, tot religieuze ceremoniën en sacramenten en tot bepaalde posities binnen de kerk. Hoewel het huwelijk tussen slaafgemaakte mensen in Suriname geen wettelijke status had en een burgerlijk huwelijk voor hen niet mogelijk was, introduceerde de Broedergemeente en de Rooms-Katholieke-Kerk een onofficieel kerkelijk huwelijk. Binnen de Broedergemeente werd dit niet-wettelijke huwelijk het 'verbond' genoemd, in Sranantongo 'ferbontu'.¹³ In de aanwezigheid van een zending konden gedoopte slaafgemaakte mannen en vrouwen met elkaar een verbond sluiten. Deze praktijk van het verbond werd gedoogd door het gouvernement van Suriname en bood de zendingen een manier om het huwelijk en de daaraan gerelateerde christelijke moraal te promoten onder de slaafgemaakte bevolking. De kerkboeken, dagboeken en correspondentie van de zendingen getuigen van een obsessieve focus van de Broedergemeente op het relationele



10 NL-Ha-NA, 2.21.028, Archief van J. van den Bosch, inv. nr. 108.

11 Over de seksuele arbeid van slaafgemaakte vrouwen zie: Jennifer L. Morgan, *Labouring Women: Reproduction and Gender in New World slavery* (Philadelphia 2004).

12 Lenders, *Strijders voor het Lam*, 146, 150-151.

13 Lenders, 243-245; Sonja Berenstein, 'Ferbontu': Het alternatieve huwelijk onder de Afrikaanse tot slaafgemaakten en de diverse relatievormen in Suriname (1700-2015) (bachelor scriptie Anton de Kom Universiteit van Suriname, Paramaribo 2020).

leven van hun gemeenteleden.¹⁴ Deze bronnen laten zien dat de zending van de Evangelische Broedergemeente onder de Afro-Surinaamse bevolking een cultureel 'beschavingsproject' was dat over meer ging dan alleen religie, zoals ook in andere koloniale contexten in dezelfde periode. De zendelingen probeerden niet alleen het christelijke geloof te verspreiden, maar streefden naar bredere sociale en culturele transformaties onder de gekoloniseerde bevolking van Suriname. Het huwelijk had daarin een centrale rol.

De Evangelische Broedergemeente en slavernij

In de negentiende eeuw kreeg de Evangelische Broedergemeente een steeds prominentere rol in de koloniale slavensamenleving van Suriname en raakte op verschillende manieren intensief betrokken bij het instituut slavernij. Verschillende historici hebben laten zien dat de Broedergemeente een complexe en schijnbaar tegenstrijdige relatie had ten aanzien van slavernij: zij was tegelijkertijd criticus, verdediger, slaveneigenaar én actief betrokken bij het vrijkopen en manumitteren van mensen in slavernij.¹⁵ Het huwelijk en het gezinsleven van de Afro-Surinaamse bevolking speelde een centrale rol in de manier waarop de kerk zich verhiel tot slavernij. Enerzijds waren de zendelingen kritisch op de leefomstandigheden van de Afro-Surinaamse bevolking die in slavernij leefde, en de gevolgen die dit had voor hun gezinsleven. Anderzijds diende de nadruk op een verbetering van de levenswijze en de zogenoemde 'zedelijke toestand' van de Afro-Surinamers als argument om de afschaffing van de slavernij uit te stellen.

De belangrijkste kritiek van zowel de zendelingen van de Evangelische Broedergemeente als de missionarissen van de Rooms-Katholieke-Kerk was niet gericht op het instituut slavernij op zichzelf - waar ze zelf ook van profiteerden - maar op de effecten daarvan op het gezinsleven van slaafgemaakte



14 De Evangelische Broedergemeente in Suriname had verschillende kerkboeken die samen een registratiesysteem van de gemeenteleden vormden: de Catalogen, de Specialiën en de Sprechbücher. Voor een bespreking van deze bronnen waarin o.a. wordt gewezen op de obsessieve focus op het relationele leven van de gemeenteleden in deze kerkboeken zie: Huub A. Everaert, Een zoektocht naar de aard van man-vrouw relaties onder Surinaamse slaven: de suikerplantages Fairfield, Breukelerwaard, Cannewapibo en La Jalousie in de periode voorafgaande aan de emancipatie (proefschrift Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 1999) 48, 50; Klinkers, *Op hoop van vrijheid: van slavensamenleving naar Creoolse gemeenschap in Suriname, 1830 - 1880*, 77-78; Lenders, *Strijders voor het Lam*, 146.

15 Lampe, *Mission or submission?*, 39-40; Lenders, *Strijders voor het Lam*, 122-123, 134-135, 217; Coen W. Van Galen, 'Wat zal er met ons gebeuren als wij geen slaven meer hebben? De EBG in de Surinaamse slavenregisters, 1830-1863', in: Jakob van Heijst en Corinne Vuijk ed., *Hernhutters in beweging: 250 jaar Grote Kerkzaal Broedergemeente Zeist* (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers 2019).

mannen, vrouwen en kinderen. Slaafgemaakte mensen werden in Suriname en andere Nederlandse koloniën niet erkend als mensen maar als ‘roerende goederen’ zonder burgerrechten. Door verkoop, verhuur of gedwongen migratie konden familieleden, partners, ouders en kinderen van elkaar gescheiden worden. Familierelaties werden vaak niet erkend en niet beschermd. Alleen de relatie tussen een moeder en haar kinderen was voor de slaveneigenaren van belang en werd geregistreerd, omdat de status van het kind werd bepaald door de status van diens moeder. Vanaf 1782 genoot de relatie tussen moeder en kind enige vorm van juridische bescherming, doordat gescheiden verkoop verboden werd.¹⁶ Toch golden er ook hier uitzonderingsregels en bovendien bood de wet geen bescherming tegen scheiding van moeders en kinderen door verhuur. In 1819 diende de katholieke priester Paulus Antonius Wennekers een petitie in bij koning Willem I waarin hij aandacht vroeg voor deze kwestie van gescheiden verkoop en de gevolgen daarvan voor het gezinsleven van slaafgemaakte mannen, vrouwen en kinderen. Ook het verbod op een burgerlijk huwelijk voor slaafgemaakte mensen zat de katholieke missionaris dwars en was volgens hem van fundamenteel belang voor de missie: zonder huwelijk, schrijft hij, zou ‘geene oprechte kinder- of ouderliefde, dus ook geene goede opvoeding, geene verzedelijking en gevolgelijk ook geene christelijke denkbeelden kunnen standhouden’.¹⁷ Ook de zendelingen van de Broedergemeente dienden in deze periode en de decennia daarna aanhoudende verzoeken in bij de koloniale overheid in Suriname en in Nederland om het huwelijk voor mensen in slavernij wettelijk te erkennen en de gescheiden verkoop van gezinnen te verbieden.¹⁸ Veranderingen in de wetgeving bleven echter uit. In 1821 concludeerde de Commissie voor Zaken der Protestantse Kerken in Oost en West-Indië in een rapport dat zowel het burgerlijk huwelijk als een verbod op de gescheiden verkoop niet kon worden toegestaan omdat dit te veel schade zou toebrengen aan de eigendomsrechten van de eigenaren en plantagehouders.¹⁹

Het huwelijk en het gezinsleven speelden dus een belangrijke rol in de kritiek van de Broedergemeente op de leefomstandigheden van mensen in slavernij en de manier waarop zij behandeld werden door hun eigenaren en plantagehouders. Deze kritiek was gericht op de manier waarop het systeem

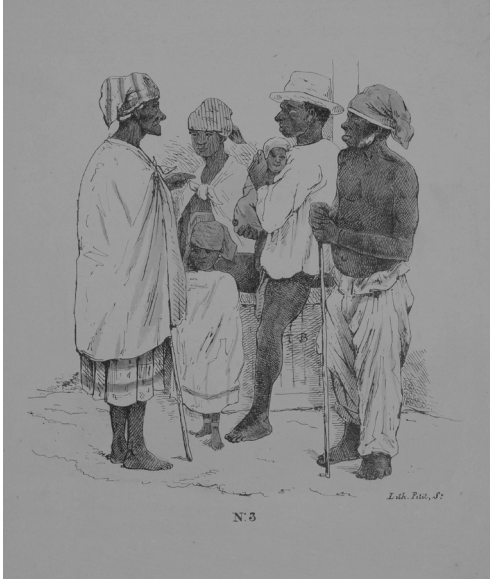


16 Alex van Stipriaan, *Surinaamse contrast. Roofbouw en overleven in een Caraïbische plantagekolonie, 1750-1863* (Leiden: KITLV Press 1993) 100; Klinkers, *Op hoop van vrijheid: van slavenamenleving naar Creoolse gemeenschap in Suriname, 1830 - 1880*, 94-95.

17 Archief Bisdom Paramaribo, Zwarte Dozen, O12, ‘Rev. Wennekers: verzoek koning vrijheid slaven te dopen’.

18 Zie bijvoorbeeld: EBSG, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 12-11-1855, pagina 128.

19 Fulgentius Abbenhuis, ‘De requesten van pater Stöppel en prefect Wennekers in 1817 en 1819’, *De West-Indische Gids* 34 (1953) 38-50, aldaar 43-45.



Figuur 2: Tekening Bray: Gelders Archief: 2039 Collectie Alexander Ver Huell, inv. nr. 4120-0004, Th. Bray, Public Domain Mark 1.0 licentie.

was ingericht, maar niet op het systeem zelf. Net als veel andere zendingsgroepen die actief waren in de Cariben legde de Broedergemeente de nadruk op het verschil tussen lichamelijke en geestelijke vrijheid, waarbij ze de laatste als het belangrijkste zagen. Volgens hun eigen visie was het de taak van de zendingen om de slaafgemaakte mensen in Suriname geestelijk 'te bevrijden' door ze te bekeren tot het christendom.²⁰ Lichamelijke vrijheid daarentegen was volgens hen van secundair belang en bovendien een wereldse aangelegenheid waarover de kerk zich niet zou moeten uitspreken. De

onderzoekers Maria Lenders en Armando Lampe benadrukken beiden dat de Evangelische Broedergemeente in Suriname zich kenmerkt door een beleid van non-interventie en politieke gehoorzaamheid aan de koloniale overheid.²¹ De zendingen hadden een voorzichtige en afwachtende houding en waren er bovenal op gericht om het vertrouwen en de steun van de koloniale overheid en de planters voor zich te winnen en te behouden. Het gevolg was dat openlijke kritiek tegen slavernij binnen de Broedergemeente niet werd geduld en dat de kerk de status quo in stand hield.²²

Bovendien had de Evangelische Broedergemeente, zoals gezegd, zelf ook slaafgemaakte mensen in haar bezit. Zij was daarin zeker geen uitzondering: vrijwel elke kerkgemeenschap in Suriname had één of meerdere slaafgemaakten in bezit. Daarnaast waren er ook individuele geestelijken van de Gereformeerde Kerk, Lutherse Kerk, Portugees-Joodse gemeente, Evangelische



20 Lenders, *Strijders voor het Lam*, 122-123.

21 Lenders, 217; Lampe, *Mission or submission?*, 48-50.

22 Dat openlijk kritiek door individuele zendingen niet werd geduld bleek toen Otto Tank in 1848 uit de zending werd gezet nadat hij publiekelijk de behandeling van mensen in slavernij bekritiseerde, wat tot veel ophef leidde onder de plantagehouders en autoriteiten. Zie Armando Lampe over de 'Tank affaire': Lampe, *Mission or submission?*, 66-87.

Broedergemeente en Rooms Katholieke-Kerk die slaveneigenaren waren.²³ Uit onderzoek in de slavenregisters blijkt dat de Broedergemeente in de negentiende eeuw de grootste particuliere slaveneigenaar van Suriname was: tussen 1830 en 1858 had de Broedergemeente minstens 126 mensen in haar bezit. Deze mensen werkten in dienst van de Europese zendelingen in de huishouding, als roeiers, op de plantages die in het bezit waren van de Broedergemeente, in de zendingfirma Kersten & co., als kerkdienaren of zoals Christian Adrian als onderwijzer.²⁴ Het slavenbezit van de Broedergemeente werd door de Europese zendelingen die werkzaam waren in Suriname gezien als onmisbare ondersteuning voor de zending. De zendingactiviteiten van de Broedergemeente breidden zich vanaf 1830 in korte tijd uit over de gehele kolonie en er was een voortdurend tekort aan zendelingen. Vanuit Europa was er echter kritiek op het slavenbezit van de Broedergemeente, waardoor de kerk in Suriname steeds meer betrokken raakte bij het vrijkopen van mensen in slavernij en het manumitteren van hun eigen slaafgemaakten.²⁵

Voorwaardelijke vrijheid

In de jaren 1840 en 1850 komt het slaveneigenaarschap van de Evangelische Broedergemeente steeds meer onder druk te staan door kritiek vanuit de *Unitäts Ältesten Conferenz* (UAC), het kerkbestuur in Duitsland dat het hoogste internationale gezag had over de Broedergemeente wereldwijd en waaraan de zendelingen in Suriname verantwoording aan moest afleggen. Ook vanuit Engelse abolitionisten en de Engelse tak van de kerk was er veel kritiek. Al in 1831 had het UAC bepaald dat de Moravische zendelingen geen nieuwe slaven meer mochten kopen. Dit werd echter door de zendelingen in Suriname niet nageleefd, wat leidde tot steeds meer kritiek vanuit Engeland en Duitsland. Zeker na de afschaffing van de slavernij in het Britse koloniale rijk in 1833 gingen er steeds meer geluiden op dat de Broedergemeente ook in Suriname de slaafgemaakte mensen in haar bezit zou moeten vrijlaten. In 1846 lijkt de Broedergemeente in Suriname aan deze eisen tegemoet te komen: in de notulen van de zendingraad wordt gesproken over de vrijlating van ‘al onze voormalige zendingsslaven’ door registratie in het zogenoemde burgerregister. ‘Wij hebben geen slaven meer’, zo luidt de boodschap die wordt uitgesproken op de vergadering van 27 juni 1846. Twee weken later werd het kerkbestuur in Duitsland



23 Van Galen, ‘Wat zal er met ons gebeuren als wij geen slaven meer hebben? De EBG in de Surinaamse slavenregisters, 1830-1863’, 101.

24 Ibidem, 101-106.

25 Ibidem, 100.

hiervan op de hoogte gebracht.²⁶

Toch blijken er in de praktijk meer haken en ogen te zitten aan deze schijnbaar eenduidige boodschap. In zijn bespreking van het slavenbezit van de Evangelische Broedergemeente en de registratie daarvan in de slavenregisters laat Coen van Galen zien dat het in werkelijkheid nog jaren duurde voordat de mensen die volgens de zendingsraad in 1846 waren vrijgegeven daadwerkelijk vrij werden. De zendelingen lieten hun slaafgemaakten namelijk registreren bij 'Het Respect van den Raad Commissaris voor den Inlandsche Bevolking voor slaven die geenen meester hebben', de koloniale ambtenaar die ervoor verantwoordelijk was om toezicht te houden op de mensen die in slavernij leefden maar geen eigenaar meer hadden. Op deze manier had de kerk formeel geen slaven meer in haar bezit, 'maar de betrokkenen bleven nog jaren bij hun oude meesters werken om geld te verdienen voor hun eigen vrijlating'.²⁷ Voor de slaafgemaakte mannen, vrouwen en kinderen van de Broedergemeente veranderde er dus weinig. De zendingsraad gebruikte deze constructie zelfs om in de jaren 1840 en 1850 nieuwe mensen te kopen, die zij direct lieten inschrijven op het bovengenoemde 'Respect'.²⁸ Door deze verhullende 'vrijkoop' praktijken van de Surinaamse zendelingen bleef de Broedergemeente profiteren van onvrije arbeid, ondanks aanhoudende kritiek vanuit het kerkbestuur in Duitsland. In januari 1854 benoemde het kerkbestuur zelfs expliciet dat het tegen alle zogenoemde 'hulpmaatregelen' was die kunnen worden gezien als een verkapte vorm van aankoop van slaafgemaakten - zoals de vele voorschotten voor vrijkoop die vanaf het jaar 1846 in de notulen van de zendingsraad vermeld zijn.²⁹ Zelfs mensen die uiteindelijk officieel werden gemanumitteerd bleven soms nog jaren lang vastzitten aan een schuld bij de Broedergemeente, die deze mensen via geldelijke voorschotten moreel en financieel aan zich liet binden.

In deze periode was de Broedergemeente niet alleen betrokken bij het vrijgeven van de mensen die ze zelf in haar bezit had, ook slaafgemaakte mensen van andere eigenaren werden met hulp van de Broedergemeente vrijgekocht. Ook hier ging het bijna altijd om een voorschot aan mensen om zichzelf of een familielid vrij te kopen en daarmee een vorm van uitgestelde vrijheid, waarbij mensen nog lang vast zaten aan een lening bij de Broedergemeente. Bij de praktijk van vrijkoping van christelijke slaafgemaakten waren ook andere organisaties betrokken, zoals het 'Damescomité ten behoeve van de Evangelie verkondiging en de afschaffing der slavernij in Suriname', die naast het vrijko-



26 EBCS, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 15-05-1846, pagina 73; 27-06-1846, pagina 73; 10-09-1846, pagina 75.

27 Van Galen, 'Wat zal er met ons gebeuren als wij geen slaven meer hebben? De EBC in de Surinaamse slavenregisters, 1830-1863', 104.

28 Ibidem.

29 EBCS, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 17-01-1854, pagina 118.

pen net als de eerdergenoemde 'Haagsche Maatschappij' directe geldelijke ondersteuning bood aan het zendingswerk van de Broedergemeente. Het Damescomité werd opgericht in 1855 en haalde in de jaren tot 1862 12.000 gulden op, waarmee zij ruim zestig mensen vrijkochten, waarvan zo'n vijftig in Suriname.³⁰ Of er bij deze groep ook sprake was van leningen en daarmee een vorm van uitgestelde vrijheid is niet bekend en zou verder moeten worden onderzocht. Er moeten dus belangrijke kanttekeningen worden geplaatst bij de 'vrijkoping' en manumissie praktijken van de Evangelische Broedergemeente in de laatste decennia voor de afschaffing van de slavernij in Suriname. Vrijkoping door de zendelingen betekende lang niet altijd dat de slaafgemaakte mensen in kwestie daadwerkelijk vrij werden en had vaak het karakter van een uitgestelde vrijheid. Daarnaast waren er ook bepaalde onuitgesproken criteria waar mensen in slavernij aan moesten voldoen voordat zij in aanmerking konden komen om door de Moravische zendelingen te worden vrijgekocht of vrijgegeven. De keuze wie er wel en niet in aanmerking kwamen voor een voorschot om zichzelf vrij te kopen was niet toevallig: de zendelingen richtten zich op de slaafgemaakte mensen waar zij het meeste potentie in zagen en die in hun ogen het meest voldeden aan hun Europees-christelijke normen en waarden. Het gezinsleven en het huwelijk speelden daarbij een belangrijke rol. De rest van dit artikel gaat in op de mensen die via de Broedergemeente (voorwaardelijke) vrijheid vonden en laat zien hoe de manumissie praktijken van de zendelingen onderdeel waren van hun christelijke beschavingsmissie waarin het huwelijk een centrale rol had.

Het huwelijk van Christiaan Adriaan Graaf en Paulina Albertina Graad

Een van de mensen die haar vrijheid kreeg met behulp van een voorschot van de Broedergemeente was Paulina Albertina Graad, de echtgenoot van Christiaan Adriaan Graaf. In januari 1849, toen beiden nog in slavernij leefden, werd er door de zendingsraad het plan uitgesproken om het toekomstige echtpaar, toen nog met de namen Christian Adrian en Paulina Albertina, vrij te geven en vrij te kopen en daarmee een burgerlijk huwelijk tussen de twee mogelijk te maken. Christian Adrian was op dat moment nog als slaafgemaakte in het bezit van de Broedergemeente en kon door de zendelingen worden vrijgelaten. Paulina Albertina was niet in het bezit van de Broedergemeente, maar behoorde tot de plantage De Lemmert, en moest met een voorschot uit het 'Fonds ter bevordering van het huwelijk' worden vrijgekocht. Echter, ook bij Christian Adrian en Paulina Albertina gingen er nog jaren overheen voor zij daadwerkelijk gemanumitteerd werden. Uiteindelijk duurde het nog ruim vijf jaar voordat ze bei-



30 Maartje Johanna Janse, *De afschaffers: publieke opinie, organisatie en politiek in Nederland 1840-1880* (Amsterdam: Wereldbibliotheek 2007) 103-114; Anna Stibbe, 'Borduren voor de geketende zus', *De Groene Amsterdammer* (28 juni 2023).

den vrij waren en voor de burgerlijke stand met elkaar trouwden. Wat kan het verhaal van Christiaan Adriaan Graaf en Paulina Albertina Graad ons vertellen over de manumissie praktijken van de Broedergemeente?

De plannen voor de vrijlating en vrijkoping van het koppel kwamen tot stand nadat Christiaan Adriaan Graaf de zendingsraad in januari 1849 had verzocht om te mogen trouwen met Paulina Albertina Graad. Hij had, hoewel slaafgemaakt, op jonge leeftijd al een belangrijke positie binnen de Broedergemeente die hem in staat stelde om zijn leven en dat van zijn toekomstige vrouw en kinderen een andere wending te geven. Christiaan Adriaan Graaf werd geboren in slavernij op 6 december 1825 als Christian Adrian en werd diezelfde maand nog gedoopt binnen de Evangelische Broedergemeente. Zijn moeder Anna Amba, die later bij haar manumissie ook de achternaam Graaf zou krijgen, was slaafgemaakte van de zendingsfirma Kersten & co.³¹ De zendingen zagen al snel potentie in de jongen en leidden hem op tot een van de eerste Afro-Surinaamse onderwijzers van Suriname. Op vijftienjarige leeftijd werkte hij al als school assistent onder de hoede van de zendingling Wilhelm Treu, die in de jaren 1840 verantwoordelijk was voor het onderwijs binnen de Moravische zending.³² Daarnaast werkte hij ook als boekdrukker en boekbinder. Op zijn initiatief werd in 1852 het in Sranantongo geschreven zendingstijdschrift *Mak-zien vo kristen-soema* opgericht, dat gelezen werd door zowel vrije als slaafgemaakte gemeenteleden van de kerk.³³ De opleiding van slaafgemaakte en vrije jongens als onderwijzers was een belangrijk onderdeel van de zending van de Evangelische Broedergemeente en zou in de jaren hierna alleen maar worden uitgebreid. Door hen op te leiden als onderwijzers en op te voeden volgens de normen en waarden van de Broedergemeente hoopten de zendingen dat deze jonge Afro-Surinaamse mannen zoals Christiaan Adriaan Graaf een belangrijke rol konden gaan spelen in het verspreiden van de evangelie en zogenoemde christelijke 'beschaving'. Graaf werd door de zendingen gezien als iemand met veel potentie, iets wat ongetwijfeld heeft meegespeeld in het besluit van de zendingsraad om hem vrij te geven en zijn partner vrij te kopen.

Paulina Albertina Graad werkte en woonde als slaafgemaakte op de plantage De Lemmert, gelegen aan een zijtak van de Cottica rivier. Samen met haar moeder Minerva, haar vijf jaar oudere broer Johannis, haar drie jaar oudere zussen Merry en Carolina en haar elf jaar jongere zusje Jansje werkte zij



31 Humphrey E. Lamur, N. H. A. Boldewijn en R. Dors, *Catalogus der negergemeinde an Paramaribo [B] 1819-1836* (Paramaribo: HAS / NiNsee 2011) 167-168, nummer 818; NL-Ha-NA, Index: Suriname: Vrijgelaten slaven (manumissies) 1832-1863, Anna Amba Graaf.

32 *Berigten uit de Heiden-wereld*, 1841, no. 3, pagina 38

33 EBGs, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 03-07-1852, pagina 111.

als huisbediende op de plantage.³⁴ De plantage was niet ver gelegen van de Moravische zendingspost Charlottenburg, dat sinds 1835 door de zendelingen in gebruik was genomen. De zendelingen hadden er een kerk en een school opgericht en gebruikte Charlottenburg als uitvalbasis om vanuit daar de mensen op de omliggende plantages te bedienen. Het is goed mogelijk dat Paulina Albertina Graad en Christiaan Adriaan Graaf elkaar hebben ontmoet tijdens een bezoek van de jonge hulponderwijzer aan de plantage De Lemmert. Haar relatie met Christiaan Adriaan Graaf bracht mogelijkheden met zich mee voor de jonge Paulina Albertina Graad. Toch ging dit niet zonder verzet vanuit haar familie. Een maand nadat de zendingsraad haar plannen had uitgesproken om het jonge koppel vrij te geven en vrij te kopen ten behoeve van hun huwelijk moesten de plannen worden uitgesteld omdat Minerva, de moeder van Paulina Albertina Graad, zich verzette tegen het huwelijk van haar dochter. In de notulen van de zendingsraad is te lezen hoe de zendelingen zich beklagen over het naar hun mening 'ongegrond verzet' van Minerva.³⁵ Waarom verzette Minerva zich tegen de huwelijksplannen van haar dochter? Voor haar betekende het huwelijk waarschijnlijk een vorm van fysieke en emotionele verwijdering van haar dochter, die na haar vrijlating en huwelijk zou verhuizen van de plantage naar de stad Paramaribo. Uiteindelijk stemde Minerva in april toch in met het huwelijk van haar dochter.

Op 7 oktober 1849, ruim een half jaar na de uitgesproken huwelijksplannen, sloten Christiaan Adriaan Graaf en Paulina Albertina Graad een verbond.³⁶ Een wettelijk erkend burgerlijke huwelijk was op dat moment nog niet mogelijk, omdat beiden ondanks de plannen van de Broedergemeente nog steeds in slavernij leefden. Een klein jaar later, op 18 juni 1850, werd Christiaan Andriaan Graaf gemanumitteerd.³⁷ Ondertussen bleef hij een belangrijke rol vervullen binnen de Broedergemeente als schoolleraar en boekdrukker, waarvoor hij waarschijnlijk vaak in Paramaribo moest zijn. In 1851 werd zijn salaris verhoogd van 15 naar 20 gulden per maand, wat erop wijst dat zijn werk op waardering kon rekenen binnen de Broedergemeente.³⁸ Zijn vrouw leefde op dat moment nog in slavernij op de plantage De Lemmert en het is niet duidelijk hoe vaak zij elkaar in deze periode zagen. Toch moeten ze elkaar in deze perio-



34 Zie slavenregister plantage De Lemmert: Slavenregister, NT00461.30 30, folio 999-1007.

35 EBGs, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 05-01-1849, pagina 91; 12-02-1849, pagina 91-92.

36 Lamur, Boldewijn en Dors, *Catalogus der negergemeinde an Paramaribo [B] 1819-1836*, 167-168, nummer 818.

37 NL-Ha-NA, Index: Suriname: Vrijgelaten slaven (manumissies) 1832-1863, Christiaan Adriaan Graaf.

38 EBGs, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 21-10-1851, pagina 107-108.

de zo nu en dan gezien hebben, want op 7 januari 1853 beviel Paulina Albertina Graad van een tweeling. Hun dochter Anna en zoon Adriaan werden geboren in slavernij op de plantage De Lemmert. De geboorte van hun kinderen had de kwestie rondom de manumissie van het gezin nieuwe urgentie gegeven en hun vader slaagde erin om het opnieuw onder de aandacht te brengen van de zendingsraad. Op 19 september 1853 werd besloten dat zijn vrouw en kinderen middels een lening zouden worden vrijgekocht. Paulina Albertina Graad kon voor 400 gulden worden vrijgekocht, een bedrag dat gedurende vier jaar zou worden ingehouden op het salaris van haar man. De kinderen konden voor 160 gulden worden vrijgekocht, wat zou moeten worden terugbetaald door hun moeder. Uiteindelijk werden Paulina Albertina Graad en haar twee kinderen, die de namen Anna Petronella Graad en Wilhelm Gerhardus Adriaan Graaf kregen, op 16 maart 1854 gemanumitteerd. Ook de familieleden van Paulina Albertina Graad, die nog steeds op de plantage De Lemmert werkten, werden enkele maanden later in 1854 en in 1859 gemanumitteerd: haar moeder, haar broer en zussen, en de in totaal negen kinderen van twee van haar zussen. Ze kregen allemaal net als Paulina Albertina de achternaam Graad. Het is niet duidelijk of zij en haar man een rol hebben gespeeld in de manumissie van haar familieleden, iets dat in deze periode zeker niet ongebruikelijk was.³⁹ De manumissie van Christiaan Adriaan Graaf en Paulina Albertina Graad maakte de weg vrij voor hun burgerlijke huwelijk dat op 9 augustus 1854 voltrokken werd, gevolgd door een kerkelijke inwijding door broeder Drexler. Een half jaar later werd hun derde kind geboren, Paulina Dorothea Graaf, ditmaal wel in vrijheid. Lang heeft zij haar vader echter niet gekend. Op 10 september 1855 overleed Christiaan Adriaan Graaf op dertigjarige leeftijd na een ziekbed van enkele maanden.⁴⁰

Christiaan Adriaan Graaf had als jonge jongen al een belangrijke positie binnen de Evangelische Broedergemeente, wat hem de mogelijkheid gaf om zichzelf, zijn vrouw en zijn kinderen vrij te kopen. Zijn relatie met Paulina Albertina Graad en hun kerkelijke en burgerlijke huwelijk speelde een belangrijke rol in de manumissie van het echtpaar. Daarmee voldeden zij aan het ideale plaatje van vrome zedelijke gemeentelieden die de Moravische zendelingen voor ogen hadden. Toch was er bij hen sprake van een uitgestelde en voorwaardelijke vrijheid en duurde het nog jaren voordat zij en hun kinderen gemanumitteerd waren en ze hun schulden aan de Broedergemeente hadden afbetaald.



39 NL-Ha-NA, Index: Suriname: Vrijgelaten slaven (manumissies) 1832-1863.

40 Lamur, Boldewijn en Dors, *Catalogus der negergemeinde an Paramaribo [B] 1819-1836*, 167-168, nummer 818; EBCS, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 19-09-1855, pagina 126.

Zoals gezegd richtte de Moravische zendelingen zich in hun manumissie praktijken op de slaafgemaakte mensen waar zij het meest potentie in zagen en die in hun ogen het meest voldeden aan hun Europees-christelijke normen en waarden. Allereerst moesten het dus vrome christenen zijn die waren aangesloten bij de Evangelische Broedergemeente. De gemeenteleden werden door de zendelingen ingedeeld in vijf verschillende religieuze klassen: ongedoopte nieuwe leden, doopkandidaten, gedoopten, avondmaalkandidaten en communicanten. In de kerkboeken van de Broedergemeente werd de religieuze status en progressie nauwkeurig bijgehouden. Daarnaast lag er in deze boeken een grote nadruk op het reguleren van de christelijke seksuele moraal, wat voor de zendelingen vaak een aanleiding was om mensen uit te sluiten van bepaalde religieuze rituelen of klassen of zelfs geheel uit de kerk te excommuniceren.⁴² Dit speelde ongetwijfeld een rol in de afweging van zendelingen wie er wel en niet in aanmerking kwam voor een voorschot voor manumissie. Daarnaast is het opvallend dat veel mensen net als Christiaan Adriaan Graaf een belangrijke positie hadden binnen de kerk. Zij werkten als kerkdienaren en zogenoemde 'helpers' in de gemeente, dat wil zeggen intermediaire zendingswerkers die de zendelingen ondersteunden in hun werkzaamheden en geestelijke leidinggaven aan kleine groepen gemeenteleden.⁴³

Een ander terugkerend element in de voorschotten voor vrijkoop van de Broedergemeente is het belang dat wordt gehecht aan het huwelijk en het gezinsleven. Het herenigen van familieleden of het verenigen van partners in een wettelijk burgerlijk huwelijk worden regelmatig opgevoerd als motief om mensen een lening te verschaffen. Bijvoorbeeld bij de kerkdienaar Paulus Franz die in 1848 een voorschot kreeg om zijn zoon Pierre vrij te kopen.⁴⁴ Of bij de hulpbroeder Hendrik Theodorus die in 1850 een voorschot van 400 gulden kreeg om zijn kinderen vrij te kopen.⁴⁵ In 1853 maakte de zendingsraad zelfs een bedrag van 1300 gulden vrij voor de vrijkoop van een heel gezin: de moeder en haar twee dochters en twee zonen konden met deze lening worden vrijgekocht en zo worden herenigd met hun partner en vader. De familie leefde in slavernij gescheiden van elkaar, op de plantages Salem en Charlottenburg.⁴⁶ Voor de Broedergemeente was de gedwongen scheiding van slaafgemaakte gezinsleden



42 Voor de obsessieve focus van de Moravische zendelingen op seksuele moraal zie: Everaert, Een zoektocht naar de aard van man-vrouw relaties onder Surinaamse slaven, 48, 50; Klinkers, Op hoop van vrijheid: van slavensamenleving naar Creoolse gemeenschap in Suriname, 1830 - 1880, 77-78; Lenders, *Strijders voor het Lam*, 146.

43 Over de rol van kerkdienaren en helpers in de Moravische zending: Lenders, *Strijders voor het Lam*, 139, 237.

44 EBGs, inv. no. 665, Protokoll der Helferconferenz, 05-07-1848, pagina 87.

45 Ibidem, 27-11-1850, pagina 103.

46 Ibidem, 06-08-1853, pagina 115.

- door verkoop, verhuur of verplaatsing - een doorn in het oog. De vrijkoop en daarmee hereniging van dit kerngezin, dat voldeed aan de verwachtingen en normen van de zendelingen over familielevens, paste binnen de ideeën van de Broedergemeente over slavernij. Het is dan ook niet toevallig dat de familieleden waarvoor leningen werden verleend in vrijwel alle gevallen partners en kinderen waren. Zij pasten binnen de Europees-christelijke ideologie van het kerngezin. Andere familieleden, zoals grootouders, broers en zussen, ooms en tantes, en neven en nichten, hadden voor de zendelingen daarin niet dezelfde rol.

Ook het huwelijk werd net als bij Christiaan Adriaan Graaf en Paulina Albertina Graad verschillende keren expliciet genoemd als reden om een koppel een voorschot te geven om zichzelf of hun partner vrij te kopen. Het daartoe dienende 'Fonds ter bevordering van het huwelijk' kon door de zendelingen worden ingezet om te voorkomen dat slaafgemaakte partners van elkaar gescheiden werden en om het wettelijk burgerlijk huwelijk tussen een koppel mogelijk te maken.⁴⁷ Christiaan Adriaan Graaf was niet de enige school assistent die via dit fonds een lening kon krijgen. In januari 1858 besloot de zendingsraad om een 'schoolhelper een voorschot en een bijdrage uit het Huwelijksbevoororderingsfonds' te verlenen. Een maand later kreeg ook een andere school assistent om te trouwen en werd besloten om ook hem te helpen met een voorschot. Deze leningen werden vervolgens ingehouden op hun salaris, zoals ook bij Christiaan Adriaan Graaf was gebeurd. De namen van deze school assistenten worden niet genoemd.⁴⁸

Conclusie

Het zendingswerk van de Evangelische Broedergemeente was op verschillende manieren innig verstrengd met het instituut slavernij. In de periode van 1830 tot 1863 was de Broedergemeente de grootste particuliere slaveneigenaar van Suriname. Tegelijkertijd was er geen slaveneigenaar die verhoudingsgewijs zoveel mensen heeft vrijgelaten als de Broedergemeente. Ook slaven die geen eigendom waren van de Broedergemeente werden met behulp van de zendelingen vrijgekocht. Dit was slechts een select groepje mensen in verhouding tot de tienduizenden mensen die in Suriname in het midden van de negentiende eeuw in slavernij leefden. De mensen die hiervoor in aanmerking kwamen hadden vaak een goede positie binnen de kerk en voldeden in de ogen van de zendelingen het meest aan hun verwachtingen en Europees-christelijke normen en waarden. Huwelijksmoraal en gezinsleven hadden daarin een uitgesproken rol. Door partners, ouders en kinderen voorschotten te verlenen om zichzelf of hun naasten vrij te kopen probeerden de zendelingen de kerngezinnen van



47 Ibidem, 22-04-1849, pagina 92-93.

48 Ibidem, 11-01-1858, pagina 136; 25-02-1858, pagina 136; 29-02-1858, pagina 136.

hun Afro-Surinaamse gemeenteleden te herenigen en het huwelijk onder hen te bevorderen. De toestand van het Afro-Surinaamse gezin, het verbod op een wettelijk huwelijk en de gedwongen scheiding van gezinsleden die plaats kon vinden door verkoop, verhuur of verplaatsing, was voor de Broedergemeente een belangrijke reden voor kritiek op de slavernij in Suriname. Tegelijkertijd gebruikten de zendelingen de 'zedelijke toestand' van de Afro-Surinaamse bevolking als argument om de afschaffing van slavernij uit te stellen en hun eigen christelijke 'beschavingsmissie' te legitimeren. De mannen, vrouwen en kinderen die met behulp van de Broedergemeente werden vrijgekocht waren voor de zendelingen een belichaming van de transformatie die volgens hen nodig was in koloniaal Suriname. Voor de mensen zoals Christiaan Adriaan Graaf, Paulina Albertina Graad en hun kinderen, die zichzelf of hun familie konden vrijkopen, was hun manumissie een levens veranderende gebeurtenis. Toch moeten we spreken van een voorwaardelijke vrijheid waarbij mensen zowel moreel als financieel aan de Broedergemeente gebonden bleven en het vaak nog jaren kon duren voordat ze daadwerkelijk vrij waren.



'Ik moet ook erg dankbaar zijn'

Discoursen over in- en exclusie in Nederlandse sportmedia, 1962-1991

Jan Bant

Nadat Hamilton Richardson in 1977 met honkbalpensioen ging, vroeg men in de landelijke pers zich af hoe de sport verder moest zonder hem. 'Het zal straks een dwaze gewaarwording zijn', schreef Kees Kooman voor *Het Vrije Volk*, 'honkballen zonder Hamilton Richardson en Richardson zonder (actief) honkbal'. Met enig gevoel voor overdrijving vervolgde Kooman, '[h]et is net zoals voetbal zonder Cruyff, maar dan in het kwadraat'.¹ Hoewel de vergelijking van Kooman misschien niet helemaal opgaat, is de naam Hamilton Richardson vanaf de vroege jaren 1960 onafscheidelijk verbonden geweest met het Nederlandse honkbal. Richardson werd in 1940 geboren op Sint Maarten, een van de Bovenwindse Eilanden van de toenmalige Nederlandse Antillen. Op jonge leeftijd verhuisde zijn familie naar Curaçao, vanwaar hij in 1962 voor een vervolgopleiding naar Nederland kwam. In de praktijk zou hij zijn tijd echter vooral besteden aan zijn sport en aan zijn baan bij de gemeente Rotterdam – honkbal was in Nederland geen professionele sport. Toen Richardson in 1989 terugkeerde naar zijn geboorte-eiland, liet hij een onuitwisbare indruk achter op de Nederlandse sportwereld.² Hij was een van de eerste zwarte sportsterren in Nederland en wordt door velen beschouwd als de beste honkbalspeler die ooit in Nederland heeft gespeeld. Als zichtbare en bekende Afro-Caribische atleet in een tijd dat Nederland grotendeels wit was, werd Richardson een soort mediaspektakel. Journalisten schreven graag en veel over hem; in deze artikelen werd hij vaak op een stereotypische en uitsluitende manier neergezet. Tegelijkertijd liet Richardson zelf geregeld van zich horen in kranteninterviews.

Dit artikel vergelijkt deze twee dimensies van het persdiscours rond Richardson in de periode tussen 1962 en 1991 – het jaar waarin hij in Nederland kwam en het jaar waarin hij zijn laatste grote interview met een Nederlandse krant gaf. Dit artikel betoogt dat Richardson door de Nederlandse pers werd gerepresenteerd als een 'Ander' die niet bij Nederland hoorde.³ Tegelijkertijd liet Richardson door zijn eigen gemedieerde zelfpresentatie in dezelfde kranten



1 Kees Kooman, 'Hamilton Richardson. De grote leegte van een buitenbeentje', *Het Vrije Volk: Democratisch-Socialistisch Dagblad* (11 januari 1978).

2 Johan Carbo, 'Hamilton Richardson, de parel van Sparta: De wurggreep van het gouden trio' in: *Driekwart eeuw honkbal in Nederland* (Nieuwegein: KNBSB 1988) 14-17.

3 Stuart Hall, 'The Spectacle of the "Other"', in *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Stuart Hall ed. (Thousand Oaks 1997).

zien dat hij er wél ‘bij hoorde’. De pers richtte zich op zijn vermeende verschil met de witte Nederlandse meerderheid door zijn zwartheid, zijn fysieke capaciteiten en zijn ‘natuurlijke’ atletische vermogen te benadrukken. Ook verwees de pers stelselmatig naar zijn Antilliaanse afkomst. Op zijn beurt presenteerde Richardson zich publiekelijk volgens de verwachtingen van een *model minority*. Volgens sportsocioloog Nathan Kalman-Lamb worden *model minorities* gezien als harde en gedisciplineerde werkers, die snel en makkelijk integreren in de ontvangende maatschappij. Dit discriminerende stereotype wordt gezien als een apolitieke en onbedreigende toevoeging voor de ontvangende maatschappij.⁴ Richardsons zelfpresentatie wijst erop dat hij een beperkt cultureel repertoire, of *cultural life script*, had waaruit hij, als zichtbare zwarte atleet in een relatief homogeen-witte samenleving, kon putten. Gezien zijn status als pionierende atleet, waren er weinig voorbeelden voorhanden waar hij zijn zelfpresentatie aan kon spiegelen.

Persdiscours over migratie speelt een belangrijke rol bij de totstandkoming van maatschappelijke houdingen jegens nieuwkomers. De historicus Benedict Anderson stelde in *Imagined Communities*, zijn bekende werk over nationalisme, al dat pers essentieel was in het creëren en in stand houden van een gezamenlijk ‘wij’.⁵ Sportmedia in het bijzonder spelen een opvallende rol in de relatie tussen pers en migratie, omdat etnische en culturele diversiteit vanuit historisch opzicht veel zichtbaarder is in (top)sport dan in veel andere maatschappelijke domeinen van Westerse samenlevingen.⁶

Door naar het mediadiscours rondom Richardson te kijken, sluit dit artikel aan bij academische debatten over media, sport en etniciteit. Sporthistorici en mediawetenschappers beschrijven dat zwarte atleten veelal op een discriminerende en eenzijdige manier worden beschreven. Een van de resultaten van deze mediatrend is de *trope of the Black Athlete*. Volgens dit stereotype hebben zwarte atleten ‘a superb body, excellent natural athleticism, and a lack of cognitive abilities’.⁷ De successen van zwarte atleten worden daarom veelal toegeschreven aan dit ‘natuurlijke talent’, en niet aan hun mentaliteit, inzet,



4 Nathan Kalman-Lamb, ‘The Athlete as Model Minority Subject: Jose Bautista and Canadian Multiculturalism’, *Social Identities* 19:2 (2013) 238-253, aldaar 238.

5 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londen 2006).

6 Jacco van Sterkenburg, ‘Migration, Race/Ethnicity and Sport Media Content: An International Overview and Suggestions for a Future Research Agenda’, in: Kevin Smets e.a. eds., *The SAGE Handbook of Media and Migration* (Thousand Oaks 2020) 387-398, aldaar 387.

7 *Ibidem*, 389.

technische vaardigheden of tactisch inzicht.⁸ Sporthistorica Marjet Derks en mediawetenschapper Joke Hermes hebben laten zien dat deze discriminerende vertogen vanaf de jaren '50 van de twintigste eeuw ook in de Nederlandse sportwereld aanwezig waren.⁹ Dit artikel bevestigt deze bevindingen grotendeels, maar voegt er een belangrijke postkoloniale laag aan toe: Richardson was niet zomaar een Black Athlete. Hij was ook een pionierende postkoloniale migrant in een land dat nog maar kort formeel 'postkoloniaal' was. De mediarepresentatie van Richardson laat dus niet alleen zien hoe de Nederlandse pers een zwarte atleet als zodanig zag, maar vooral hoe ze postkoloniaal Nederland en de relatie tussen Nederland en zijn recent gedekoloniseerde koninkrijkspartners interpreteerde. Daarnaast richt dit artikel zich op een belangrijke lacune in de analyse van historische sportmedia, namelijk de relatie tussen representatie en zelfpresentatie van atleten. Hoewel de mediavertogen rondom atleten goed in kaart zijn gebracht, is er nog relatief weinig aandacht voor de manier waarop atleten zichzelf in het openbaar presenteren. Door hier aandacht aan te besteden wordt de rol van de gerepresenteerde atleet zichtbaarder: de atleet is niet de passieve ontvanger van mediadiscours, maar vormt deze ook deels zelf.

In de analyse van persberichten over Hamilton Richardson wordt gelet op expliciete discriminerende tropes, maar wordt ook aandacht besteed aan wat sportsocioloog Munene Mwaniki *everyday othering* noemt. Dit zijn *'everyday discursive practices [that] rely on seemingly harmless descriptors yet serve to reinforce racial and national boundaries.'*¹⁰ Constante herhaling van al dan niet bestaande verschillen tussen atleten van kleur en de witte meerderheid trekt en versterkt de grens van wie wordt geacht 'erbij te horen' en wie niet, en rechtvaardigt zo maatschappelijke uitsluiting. Bij het analyseren van het persdiscours in het naoorlogse Nederland is het verder belangrijk om op te merken dat het perlandschap gefragmenteerd was. Verschillende kranten richtten zich op relatief verschillende politieke, sociale, religieuze en culturele doelgroepen.¹¹



8 Ornella Nzindukiyimana, "'That's Jean Lowe": On Being a Black Canadian Female Track Athlete in 1940s Toronto', *The International Journal of the History of Sport* 37:14 (2020) 1371–87, aldaar 1377.

9 Marjet Derks, 'Het kanon uit Curaçao: NEC's geromantiseerde voetbalerfenis', *Jaarboek Numaga* 63 (2016) 145–62; Marjet Derks, 'Sport in (post)koloniaal perspectief', *De Sportwereld* 82–83 (2017) 4–10; Joke Hermes, 'Burnt Orange: Television, Football, and the Representation of Ethnicity', *Television & New Media* 6:1 (2005) 49–69.

10 Munene Franjo Mwaniki, *The Black Migrant Athlete: Media, Race, and the Diaspora in Sports* (Lincoln 2017) 48.

11 Frank Harbers, 'Naar een massapers, 1869-1940' in Huub Wijffes en Frank Harbers eds., *De krant : Een cultuurgeschiedenis* (Amsterdam 2019) 121-164, aldaar 137-141.

Sport en Caribische migratie in naoorlogs Nederland

Toen Richardson in 1962 naar Nederland kwam, was het Nederlandse koloniale rijk bijna tien jaar formeel gedekoloniseerd. In 1954 bracht het Statuut voor het Koninkrijk der Nederlanden een einde aan het koloniale tijdperk en kwamen er drie formeel gelijkwaardige landen in het Koninkrijk: Nederland, Suriname en de Nederlandse Antillen – wat zelf bestond uit de Benedenwindse eilanden Aruba, Bonaire, Curaçao en de Bovenwindse eilanden Saba, Sint Eustatius en Sint Maarten.¹² Ondanks deze formele gelijkwaardigheid, behield Nederland als rijkste land in het Koninkrijk een dominante positie ten opzichte van Suriname en de Nederlandse Antillen. Een ander kenmerk van deze postkoloniale situatie was dat de inwoners van Suriname en de Nederlandse Antillen de



Hamilton Richardson namens Nederland aan slag tijdens de Haarlemse Honkbalweek in 1974. Foto-collectie Anefo, National Archief.

Nederlandse nationaliteit behielden. Mensen konden zich dus relatief makkelijk tussen het Caribische gedeelte en het Europese gedeelte van het Koninkrijk bewegen.¹³ Aanvankelijk werd hier door mensen van de Nederlands-Caribische eilanden weinig gebruik van gemaakt: in 1960 waren er ongeveer 2,500 Antilliaanse migranten in Nederland. Hoewel er in deze periode grotere groepen postkoloniale migranten waren in Nederland, was er weinig ervaring met migranten van de

eilanden. Toen Richardson in 1989 Nederland weer vervulde voor Sint Maarten, was de groep Caribische migranten sterk gegroeid naar zo'n 76,000. De groep zou in de jaren 1990 en 2000 alleen maar toenemen. Ook was er sinds Richardsons komst in 1962 een significante groep Turkse, Marokkaanse en



12 Er is sinds 1954 veel veranderd in de politieke samenstelling van het Koninkrijk der Nederlanden. Suriname werd in 1975 onafhankelijk, Aruba scheidde zich in 1986 af van de Nederlandse Antillen en kreeg een 'Status Aparte' binnen het Koninkrijk, en de Nederlandse Antillen werden ontmanteld als land in 2010. Op dit moment bestaat het Koninkrijk der Nederlanden uit vier landen: Aruba, Curaçao, Nederland en Sint Maarten. Bonaire, Saba en Sint Eustatius zijn 'bijzondere gemeenten' en zijn politiek geïntegreerd in Nederland. Deze drie eilanden staan bekend als Caribisch Nederland.

13 Gert Oostindie, *Postcolonial Netherlands: Sixty-Five Years of Forgetting, Commemorating, Silencing* (Amsterdam 2012) 24.

Surinaamse migranten in Nederland bijgekomen.¹⁴ Met andere woorden: Nederland werd langzaam maar zeker een postkoloniaal en etnisch divers land. Zodoende kwam Richardson aan in een land dat cultureel relatief homogeen was en verliet hij een fundamenteel veranderd en multicultureel Nederland.

In de jaren dat Richardson in Nederland was, was zowel Nederland als het Nederlandse zelfbeeld dus onderhevig aan verandering. De sportwereld, en vooral de honkbal sport in het geval van de Nederlands-Caribische migranten, is bij uitstek geschikt als perspectief op deze verandering. Sinds de oprichting van de eerste Nederlandse honkbalclub in Amsterdam in 1905, heeft honkbal een stabiele positie in de middenmoot van het Nederlandse sportlandschap. Hoewel de omvang van de sport verbleekt in vergelijking met voetbal, is honkbal geen onbelangrijke sport en is Nederland succesvol in internationale toernooien. Sinds hun eerste Europese titel in 1956, werd het Nederlandse negental 24 keer Europees kampioen – vaker dan alle andere landen bij elkaar. Waar honkbal in Nederland niet een ‘volksport’ zoals het voetbal is, geldt dit wél voor de Nederlands-Caribische eilanden. Vooral op Aruba en Curaçao is honkbal zeer populair, wat zich vertaalt in een grote populariteit en zichtbaarheid in de Caribische diaspora in Nederland. Sinds de eerste vermeldingen van Nederlands-Caribische honkballers in de media in het begin van de jaren 1950, zijn deze spelers alomtegenwoordig in het Nederlandse honkbal, zowel op elite- als op amateurniveau. Honkbal kan ons daarom belangrijke inzichten bieden in processen van identificatie en in- en uitsluiting van Nederlands-Caribische migranten in Nederland. In de woorden van socioloog Manuela Boatcă kan honkbal functioneren als een ‘[m]agnifying lens [...] to make Europe’s ongoing colonial entanglements theoretically and politically visible’.¹⁵

Representaties van Richardson

Deze sectie analyseert de representatie van Hamilton Richardson in de Nederlandse pers en laat zien dat kranten van verschillende signaturen, met verschillende publieken en gedurende verschillende periodes terugvielen op twee *tropes* om Richardson te beschrijven. Allereerst, en overeenkomstig met het stereotype van de *Black Athlete*, waren dat vermeldingen van de lichamelijke, zwaarheid en (natuurlijke) kracht van Richardson. En ten tweede, constante referenties naar de Antilliaanse afkomst van Richardson, terwijl de afkomst van zijn witte teamgenoten grotendeels onbesproken bleef. Hoewel Richardson werd neergezet als een succesvolle en gevierde honkballer, werd hij niet zondermeer gezien als behorende tot de Nederlandse samenleving. De analyse van sporthistorica Ornella Nzindukiyimana – ‘no matter how valued an individual Black athlete may



14 Ibidem, 31.

15 Manuela Boatcă, ‘Thinking Europe Otherwise: Lessons from the Caribbean’, *Current Sociology*, 69:3 (2021) 389-414, aldaar 391.

have been [...] they remained Other' – is dus ook van toepassing op de representatie van Richardson.¹⁶

Richardsons eerste jaar in Nederland was vrij onopvallend vanuit het perspectief van de pers. Er werd maar een aantal keer over hem geschreven, waarbij er wel constant aan hem werd gerefereerd als 'de Antilliaan'.¹⁷ Het jaar daarop werd Richardson steeds meer een zichtbaar figuur in de sportpers. Sparta Rotterdam, de ploeg waar Richardson zijn hele carrière voor zou blijven spelen, werd in dat seizoen voor het eerst kampioen in de Nederlandse honkbal Hoofdklasse. Dit werd het begin van een periode van twaalf jaar waarin Sparta negen keer kampioen zou worden.¹⁸ Volgens de conservatieve *De Telegraaf* was dit kampioenschap grotendeels te danken aan Hamilton Richardson en zijn ploeggenoot Simon Arrindell uit Curaçao. Volgens de krant gaven zij Sparta 'wat jarenlang ontbrak: kracht aan slag'.¹⁹ De honkbaljournalist van de communistische krant *De waarheid* beaamde dat het kampioenschap vooral te danken was aan de fysieke kwaliteiten van Richardson en schreef dat 'de Antilliaan een vervaarlijk sprinter langs de honken bleek'.²⁰ Dit seizoen werd het doorbraakjaar van Richardson en werd hij gekozen tot beste slagman en *Most Valuable Player* van het seizoen 1963. Ook werd hij een vaste kracht van het Nederlandse nationale team.²¹ Het jaar erop speelden Richardson en Arrindell weer een belangrijke rol in het tweede kampioenschap op rij van hun club. *De Telegraaf* schreef dat deze twee honkballers 'door hun natuurlijke aanleg voor honkbal veel bijdragen om de toeschouwers attractieve sport te brengen'.²²

In 1964 vertegenwoordigde Richardson Nederland voor het eerst tijdens het Europese Kampioenschap honkbal. Nederland werd Europees kampioen, terwijl rivaal Italië tweede werd. Het verlies van de Italianen was volgens henzelf vooral te wijten aan de aanwezigheid van de Caribische spelers in het Nederlandse team, en in het bijzonder aan uitblinker Richardson. De Italiaanse werper Giulio Glorioso betreurde openlijk de aanwezigheid van deze 'donkeren': het leek volgens hem wel alsof de Italianen tegen de Verenigde Staten moesten spelen. Nederlandse journalisten reageerden snel en kritisch op deze discriminerende uitingen en verdedigden de aanwezigheid van Richardson



16 Nzindukiyimana, "'That's Jean Lowe,'" 1372.

17 'Honkbal. Antillianen vroegen de aandacht', *De Waarheid* (21 mei 1962); 'Honkbalcompetitie begint vandaag', *Algemeen Dagblad* (28 april 1962).

18 *Honderd jaar KNBSB: Eeuw met gouden glans* (Nieuwegein 2012) 237.

19 'Gloriedag voor Heyt. Sparta stak terecht vlag in top', *De Telegraaf* (26 augustus 1963).

20 'Sparta breekt traditie in honkbal', *De Waarheid* (26 augustus 1963).

21 'Richardson rechtvaardige keuze in nationale ploeg', *Algemeen Handelsblad* (20 mei 1963); *Honderd jaar KNBSB*, 240.

22 'Het beste van Simon en alle anderen', *De Telegraaf* (17 augustus 1964).

in het Nederlandse team. Een journalist van de linksgeoriënteerde *De Volkskrant* veroordeelde de uitspraken van deze ‘verbitterde nar’. De Antillianen, zo betoogde de journalist, waren een belangrijk onderdeel van het Nederlandse honkbalnegental: Richardson en consorten hadden ‘al veel vuurwerk [aan slag] afgestoken en [bedreven] als velders hoogstaande acrobatiek’.²³ Volgens de journalist gaf Richardson het Nederlandse honkbal de kracht en *flair* die het nodig had. De rechtvaardiging voor Richardsons aanwezigheid werd dus gebaseerd op stereotypische opvattingen van krachtige en jolige zwarte sporters. Richardson mocht blijven, zo leek het, omdat hij hard kon slaan en ‘hoogstaande acrobatiek’ bedreef.

De onenigheid tussen Italië en Nederland beperkte zich niet enkel tot het veld. De Italiaanse bond lobbyde bij de Europese Honkbalbond om de Antilliaanse spelers het recht om voor Nederland te spelen te ontzeggen. Uiteindelijk werd in maart 1970 besloten dat alleen in Europa geboren spelers hun land mochten vertegenwoordigen op Europese toernooien.²⁴ Hoewel dit binnen een jaar zou worden teruggedraaid, zorgde het voor veel media-aandacht.²⁵ Zoals het geval was na de opmerkingen van Glorioso, reageerde de pers op een ambivalente manier: journalisten bekritiseerden dit discriminerende beleid, maar onthulden tegelijkertijd dat de Caribische spelers er in hun ogen niet écht bij hoorden. *De Telegraaf* schreef bijvoorbeeld dat dit beleid niet alleen Richardson zou raken, maar ook ‘iedere Nederlandse jongen die toevallig buiten Europa wordt geboren’, zodoende een grens trekkend tussen Richardson en andere ‘echte’ ‘Nederlandse jongens’.²⁶

Het krantendiscours over de honkbalruzie met Italië leek een vergelijkbaar script te volgen. De pers veroordeelde de expliciete Italiaanse discriminatie, terwijl zij Richardson zelf ook discursief buitensloten door impliciete en meer gecodeerde vormen van discriminatie. Deze dynamiek kan worden begrepen aan de hand van het werk van de antropologe Gloria Wekker, en in het bijzonder haar analyse van het witte Nederlandse zelfbeeld. Wekker stelt dat ‘ras’ en etniciteit centrale organiserende principes zijn in de Nederlandse samenleving. Tegelijkertijd stelt ze dat ‘*the [White] Dutch think of themselves [as] colour-blind, thus free of racism*’.²⁷ Racisme wordt dus gezien als iets wat anderen doen, niet iets wat Nederlanders zelf doen. In deze honkbalruzie zien we dat Nederlandse journalisten het racisme van de Italiaanse bond veroordeelden, maar tegelijkertijd hun eigen impliciete uitsluitende opvattingen over Ri-



23 ‘Giulio Glorioso’, *De Volkskrant* (2 september 1964).

24 ‘Europees honkbal weert Antillianen’, *Algemeen Handelsblad* (16 maart 1970).

25 ‘Italië zwicht voor standpunt van Nederland’, *NRC Handelsblad* (22 maart 1971).

26 ‘Richardson boos over discriminerend besluit van Internationale Honkbal Bond’, *De Telegraaf* (17 maart 1970).

27 Gloria Wekker, *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race* (Durham 2016) 1-3.

chardson onthulden.

Na de Italiaanse zaak bleef de representatie van Richardson terugvallen op dezelfde twee *tropes* over zijn fysiek en zijn Antilliaanse afkomst. In een profielschets in 1973, introduceerde het democratisch-socialistisch dagblad *Het Vrije Volk* Richardson met 'Hamilton [...] Richardson, 33 jaar, 1,96 lang, 96 kilo zwaar, pikzwart, handen als kolenschoppen'. Verder zou Richardson volgens deze krant geboren zijn 'op een van onze Bovenwindse koloniale resten'.²⁸ Kranten kwamen door de jaren heen met verschillende manieren om de lengte en zwartheid van Richardson te beschrijven. Zo werd hij door verschillende kranten beschreven als, onder andere, 'de donkere Richardson', 'de reusachtige middenvelder', 'de in Hoek van Holland wonende donkere atleet', en 'de zwarte reus'.²⁹

Er veranderde weinig in het discours rondom Richardson toen in 1977 zijn carrière als speler voorbij was. Hij ging verder als coach, onder andere van het Nederlandse nationale team, het Spaanse nationale team, en de Rotterdamse clubs Sparta en Neptunus. In 1980 beschreef opnieuw *Het Vrije Volk* Richardson als 'de 40 jaar geleden op Sint Maarten geboren honkbalreus'.³⁰ Vier jaar later beschreef dezelfde krant – die vooral in de jaren '80 vaak over Richardson schreef – hem als 'de zwarte reus van 1,96 meter, die tegenwoordig 105 kilo weegt'.³¹ Omdat hij echter een steeds kleinere rol speelde in het Nederlandse openbare sportleven, schreef de pers steeds minder over Richardson. In de zomer van 1989 verhuisde hij met zijn gezin naar Sint Maarten, waar maar weinig kranten aandacht voor hadden. *De Volkskrant* schreef dat Richardson 'een ster uit de jaren zestig en zeventig' was, terwijl *De Telegraaf* hem beschreef als 'de sympathieke Antilliaan'.³²

Tussen de eerste en laatste vermelding van Richardson in de Nederlandse pers verwezen journalisten consistent naar hem als een Antilliaan. Bijna drie decennia in Nederland hebben Richardson dus niet 'Nederlandser' gemaakt in de ogen van de Nederlandse pers. Samen met terugkerende verwij-



28 'Hamilton Richardson', *Het Vrije Volk: Democratisch-Socialistisch Dagblad* (20 juli 1973).

29 Bert Nederlof, 'Europa's beste honkballer Richardson', *Trouw* (31 oktober 1969); 'Hamilton Richardson kijkt terug op drie weken Amerika', *Trouw* (11 april 1975); 'Oranjes slagman van weleer nu assistent-coach', *Het Parool* (25 juli 1975); Johan Carbo, 'Richardson moet na EK Oranje zelfstandig coachen', *Het Parool* (23 juli 1977).

30 Hans Reismann, 'Hamilton Richardson bondscoach-a!', *Het Vrije Volk: Democratisch-Socialistisch Dagblad* (30 oktober 1980).

31 Dick Van den Polder, 'Hot-Shot-Hammy alleen nog in Spaans honkbal', *Het Vrije Volk: Democratisch-Socialistisch Dagblad* (23 augustus 1984).

32 'Afscheid Richardson', *De Telegraaf* (24 juli 1989); Gijs Van den Heuvel, 'Honkbalteam heeft geen kind aan Baltimore Johnnys', *De Volkskrant* (24 juli 1989).

zingen naar zijn lengte en zwartheid, waren de voortdurende vermeldingen van zijn 'Antilliaansheid' vormen van *everyday othering*. Het is belangrijk om te benadrukken dat processen van *othering* zich niet zo zeer beroepen op dingen die *onwaar* zijn: het was inderdaad het geval dat Richardson een lange en donkere speler was, dat hij goed aan slag was en dat hij is geboren en getogen op de toenmalige Nederlandse Antillen. Echter zorgde deze structurele herhaling van vermeende verschillen met de witte Nederlandse *mainstream* ervoor dat Richardson telkens als 'Anders' werd neergezet. In het kader van postkoloniale migraties in Nederland, schrijft migratiehistorica Charlotte Laarman hierover dat '[d]oor het benadrukken van verschillen uitsluiting [wordt] gerechtvaardigd'.³³ Hoewel Richardson een belangrijke positie had in de Nederlandse sportwereld, bleef onvoorwaardelijke inclusie in het Nederlandse 'wij' uit.

Zelfpresentaties van Richardson

Deze sectie analyseert twee *tropes* die zichtbaar zijn in de zelfpresentatie van Richardson in de Nederlandse pers. Allereerst wordt een sterke uiting van dankbaarheid aan, en identificatie met, Nederland besproken; ten tweede wordt ingegaan op zijn kritiek op andere Nederlands-Caribische migranten en, daarmee samenhangend, het bagatelliseren van discriminatie. Door deze tweede *tropes* presenteerde Richardson zich richting het Nederlandse publiek als een *model minority*. Hoewel deze zelfpresentaties altijd gemedieerd werden door de pers, worden ze gelezen als zijn eigen uitingen.

Door de jaren heen uitte Richardson meerdere keren expliciet zijn dankbaarheid aan Nederland en de Nederlandse sportwereld. Deze *trope* wordt het meest zichtbaar richting het einde van zijn actieve carrière als speler. In juli 1977, enkele weken voor zijn laatste wedstrijd, zei Richardson in een interview met *Het Parool* dat hij dankbaar was voor alles wat honkbal in Nederland hem had gegeven: 'Door diezelfde honkbalsport heb ik in Nederland, waar ik het sinds mijn komst uit de Antillen altijd enorm fijn heb gehad, erg veel vrienden gemaakt. Ik vind het op zijn plaats om dankbaar te zijn'.³⁴ Een half jaar later herhaalde Richardson dit sentiment: 'Ik moet ook erg dankbaar zijn. Over mijn gezondheid bijvoorbeeld en de mensen die mij hebben opgevangen. [...] Vijftien jaar Nederland is voor mij een geweldige tijd geweest'.³⁵

Dit gevoel van dankbaarheid ging vaak gepaard met het uiten van identificatie en verbondenheid met Nederland. Dit kwam bijvoorbeeld naar



33 Charlotte Laarman, *Oude onbekenden. Het politieke en publieke debat over postkoloniale migranten in Nederland, 1945-2005* (Hilversum 2013) 19.

34 Johan Carbo, 'Richardson moet na EK Oranje zelfstandig coachen', *Het Parool* (23 juli 1977).

35 Kees Kooman, 'Hamilton Richardson. De grote leegte van een buitenbeentje', *Het Vrije Volk: Democratisch-Socialistisch Dagblad* (11 januari 1978).



Hamilton Richardson (derde van links) viert samen met Sparta ploeggenoten de landstitel in 1973. Fotocollectie Anefo, National Archief.

voren in een interview uit 1966, toen *Het Parool* twee pagina's wijdde aan interviews met Hamilton Richardson, de eerder besproken Simon Arrindell uit Curaçao, Hudson John uit Aruba en José Faneyte uit Curaçao. Dit was voor dit viertal de eerste keer dat zij uitgebreid aan het woord kwamen in een Nederlandse krant. De vrouw van Richardson, Velma, sprak namens zichzelf en haar man toen ze zei: 'We hebben een gezin gevormd en een bestaan opgebouwd. We voelen ons hier thuis, omdat we Nederlanders zijn. Maar het vreemde is dat niet iedereen begrijpt dát we Nederlanders zijn [...] in Holland weet men nauwelijks waar [Curaçao] ligt'.³⁶ Dit citaat weerspiegelt de inherente spanning van de postkoloniale positie van Velma en Hamilton Richardson: hoewel ze zich bewust waren van het feit dat ze niet volledig werden gezien als Nederlands, gaven ze aan wel het gevoel te hebben dat ze 'erbij hoorden'. Een kleine tien jaar later herhaalde Richardson opnieuw dat hij zich thuis voelde in Nederland: 'Het is mijn tweede vaderland geworden [...] in alles voel ik mij hier nu thuis'.³⁷

Richardson identificeerde zich niet alleen met Nederland, maar ook met de stad Rotterdam, waar hij zijn hele carrière speelde en ook als coach lang actief was. Zelfs nadat hij was teruggekeerd naar Sint Maarten, gaf Richardson uiting aan zijn positieve identificatie met de stad. Hij zei in 1991: 'Mijn hart lag in die stad, en nog steeds eigenlijk. Op Sint Maarten heb ik af en toe moeite om bepaalde plekken te vinden. In Rotterdam rij ik overal zo naar toe'.³⁸ In dit



36 Jouke Mulder, 'Vier Antillianen in de kou', *Het Parool* (21 maart 1966).

37 'Oranjes slagman van weleer nu assistent-coach', *Het Parool* (25 juli 1975).

38 Hans Klippus, "'Ik ben op Sint Maarten ambtenaar, net als destijds in Rotterdam'", *NRC Handelsblad* (7 juni 1991).

specifieke interview kwamen de gevoelens van dankbaarheid en identificatie samen, omdat hij tegen het einde liet optekenen: 'Ik heb het altijd geweldig naar mijn zin gehad in Nederland, perfect'.³⁹

Een tweede en samenhangende *trope* in de zelfpresentatie van Richardson is een negatieve houding tegenover andere Nederlands-Caribische migranten. In het bijzonder was Richardson regelmatig kritisch op de, in zijn ogen, luie en ongedisciplineerde houding van Antilliaanse mensen, en Antilliaanse honkballers in het bijzonder. Toen een journalist van de *Amigoe*, een Nederlandstalige krant voor de Nederlandse Cariben, hem in 1973 bijvoorbeeld vroeg over de status van Nederlands-Caribische honkballers in Nederland, gaf Richardson aan dat hun gebrekkige *mindset* vaak tot slechte prestaties leidde. 'Zelfdiscipline is van essentieel belang om je als baseballer staande te houden. Het is vaak voorgekomen dat een Antilliaan op dit punt zijn zwakte getoond heeft; hij gaat dan onherroepelijk eraan'.⁴⁰ In 1984 herhaalde hij een vergelijkbaar punt, toen hij zijn mening uitte over Baseball en Softbal Club Quick uit Amersfoort, wat in die tijd bekend stond vanwege de vele Antilliaanse spelers en de populariteit van de club onder de Nederlands-Caribische gemeenschap. 'Als ik bij die club zou moeten werken, zou ik er meteen een paar jongens uit-pikken en zeggen: rot jij maar naar je eiland [sic.]'.⁴¹ Volgens Richardson waren luiheid en ongedisciplineerdheid essentiële kenmerken van Caribische mensen: 'Wij, Antillianen, zijn nogal gemakzuchtig van aard. Dat is een kwestie van karakter, natuur, klimaat... Wat niet per se vandaag hoeft, stellen we uit tot morgen'.⁴² Hijzelf was deze 'Antilliaanse' houding echter ontgroeid door de harde (sport)cultuur in Nederland. 'Bij Sparta heb ik geleerd wat discipline en organisatie betekenen [...] Toen ik destijds in Rotterdam neerstreek, was ik een zacht eitje'.⁴³ Richardson positioneerde zichzelf hier als anders dan de andere, 'slechte', migranten: hij is wél een gedisciplineerde en succesvolle sporter, in tegenstelling tot veel andere Antilliaanse honkballers in Nederland. Zodoende moet hij wél geaccepteerd worden in de Nederlandse *mainstream*.

Een specifiek aspect van de houding van Richardson tegenover Nederlands-Caribische spelers was zijn publieke bagatellisering van racisme. In 1973 merkte hij op: 'Ik weet dat mijn landgenoten hier vaak gediscrimineerd worden. Zelf heb ik er in de sport nooit iets van gemerkt. En waar kom ik nou



39 Ibidem.

40 'Hamilton Richardson: "Baseball sport in Nederland serieuze aangelegenheid"', *Amigoe Di Curaçao: Weekblad Voor de Curaçaosche Eilanden* (28 december 1973).

41 Dick Van den Polder, 'Hot-Shot-Hammy alleen nog in Spaans honkbal', *Het Vrije Volk: Democratisch-Socialistisch Dagblad* (23 augustus 1984).

42 Ibidem.

43 Ibidem.

nog meer, dat ze me kunnen discrimineren?’⁴⁴ Richardson erkende de realiteit van Nederlandse discriminatie wel, maar sprak zich er niet tegen uit, omdat het in zijn ogen niet voor zou komen in de Nederlandse sportwereld. We hebben in de analyse van Richardsons mediarepresentatie echter gezien dat discriminatie wel degelijk in de sportwereld aan de orde van de dag was.

De zelfpresentatie van Richardson als een *model minority* wordt zichtbaar aan de hand van de twee *tropes* die hierboven zijn besproken. De *model minority* is niet kritisch, vormt geen bedreiging en integreert snel in de ontvangende maatschappij. Daarnaast is de *model minority*, in tegenstelling tot de ‘slechte migrant’ wél welkom in de Nederlandse *imagined community*. Deze dynamieken zien we terug in de manier waarop Richardson zichzelf presenteerde in de Nederlandse media. Door zijn dankbaarheid aan, en identificatie met, Nederland te uiten, wordt zijn publieke imago neergezet als niet-dreigende toevoeging aan de Nederlandse maatschappij. Hij is vooral publiekelijk dankbaar voor de kansen die Nederland, honkbal en de Nederlanders hem hebben gegeven. Door zich tegelijkertijd kritisch te uiten op andere migranten, ging hij mee in het dominante discours over Antillianen als lui en ongedisciplineerd. Hij was zelf daarentegen wél een harde werker en presenteerde zichzelf als een ‘uitzondering’, die anders was dan de andere ‘slechte migranten’.

Dialogo tussen representatie en zelfpresentatie

Wanneer we Richardsons representatie en zelfpresentatie met elkaar vergelijken en binnen één kader analyseren, kan worden gesteld dat deze twee discoursen met elkaar in gesprek zijn over de positie van Richardson binnen de Nederlandse postkoloniale samenleving. Door zich te richten op het vermeende Anders-zijn van Richardson, schetste de Nederlandse pers het beeld dat Richardson niet tot de Nederlandse samenleving behoorde. Hoewel hij werd gezien als integraal onderdeel van de Nederlandse sportwereld, werd hij niet onvoorwaardelijk geïncludeerd binnen de bredere Nederlandse samenleving. Het beeld dat op zijn beurt vanuit Richardsons zelfpresentatie naar voren kwam, was er echter op gericht om te laten zien dat hij niet zo ‘Anders’ was als de media hem afspiegelde. Door twee verschillende *tropes* creëerde hij het imago van een *model minority* en presenteerde hij zich op een toegankelijke manier voor het Nederlandse mainstreampubliek. Uit dit narratief kwam een beeld van Richardson wat wel degelijk bij het Nederlandse ‘wij’ kon horen. Door de interne en externe *tropes* met elkaar in dialoog te brengen, kunnen we zien dat Richardson werd buitengesloten door de pers en tegelijkertijd een bepaald beeld van zichzelf schetste via de pers.

Deze gemediatiseerde dialoog moet worden begrepen in de context



44 ‘Hamilton Richardson’, *Het Vrije Volk: Democratisch-Socialistisch Dagblad* (20 juli 1973).

van de dekolonisatie van het Koninkrijk der Nederlanden en de daaropvolgende postkoloniale migraties. Richardson was niet zomaar een *Black Athlete*, zoals beschreven in de historiografie, maar een Nederlands-Caribische postkoloniale migrant in een tijd waarin Nederland nog maar kort formeel postkoloniaal was. De mediadiscoursen die in dit artikel zijn geanalyseerd vertellen ons dus niet alleen hoe de Nederlandse pers dacht over zwarte atleten of zwarte mensen in het algemeen, maar laten ons ook zien hoe er naar postkoloniaal Nederland, en de positie van postkoloniale migranten daarin, werd gekeken. Tegelijkertijd laat het zien hoe een zichtbare en succesvolle postkoloniale migrant zijn eigen positie begreep *vis-à-vis* zijn externe representatie in de media.

De manier waarop Richardson zichzelf presenteerde wijst erop dat hij, als pionierende postkoloniale atleet, een beperkt cultureel repertoire, of *cultural life script*, had om uit te putten. Een *cultural life script* is een manier waarop iemand zichzelf presenteert en diens positie in de maatschappij begrijpt aan de hand van dominante maatschappelijke ideeën.⁴⁵ Hoe iemand zichzelf begrijpt, presenteert en gedraagt is dus afhankelijk van de sociaal-culturele normen van een bepaalde samenleving. Richardson was een van de eerste zwarte atleten in Nederland die dergelijke media-aandacht kreeg, dus waren de manieren waarop hij zichzelf kon uiten in relatie tot dominante ideeën over 'ras', nationaliteit en migratie beperkt. Zijn zelfpresentatie als *model minority* kan dus begrepen worden als een manier om om te gaan met de discriminatie en *everyday othering* waarmee hij te maken kreeg. Richardsons zelfpresentatie kan dus worden begrepen als een vorm van *zelfbehoud*. Dit artikel levert dan ook geen kritiek op Richardsons zelfpresentatie, maar wil deze beter begrijpen door het in de sociale en temporele context plaatsen.

Door de externe representatie en de interne zelfpresentatie met elkaar in gesprek te brengen, levert dit artikel een bijdrage aan de rijke literatuur over de representatie van zwarte atleten. Daarnaast voegt dit artikel nuance toe aan de manier waarop dit mediadiscours zich in Nederland afspeelde: ook in Nederland waren er complexe dynamieken tussen media, (postkoloniale) migratie, 'ras' en nationaliteit. Sport heeft dus een belangrijke positie in de Nederlandse postkoloniale geschiedenis. Ideeën over inclusie en exclusie worden in de sportwereld onder een vergrootglas gelegd. Het is aan historici zelf om dit vergrootglas te gebruiken om de postkoloniale situatie van Nederland en Europa beter te begrijpen.



45 Onno Boonstra, Hilde Bras en Marjet Derks, 'Historical Research on Cultural Life Scripts: An Exploration of Opportunities and Future Prospects', *Historical Social Research* 39:1 (2014) 7–18.



‘Dat men dronken doet’

De rol van dronkenschap voor het Surinaamse koloniale gerechtshof

Pepijn Trienekens

En van de oudste en meest constante menselijke missies is de zoektocht naar verdovende middelen. Opioïden, cannabis en – uiteraard – alcohol hebben elk een lang en complex verleden. Alcohol is mogelijk het oudste en meest wijdverspreide middel. Over de hele wereld zijn sporen van gefermenteerde dranken te vinden: in neolithisch China genoot men al van dergelijke versnaperingen, er zijn overtuigende aanwijzingen van op maïs gebaseerde gefermenteerde dranken in centraal Amerika en in Europa gaat alcoholgebruik op zijn minst terug naar de neolithische periode.¹ Alcohol brengt echter wezenlijke risico’s met zich mee. Mensen worden vaak agressiever, baldadiger en hebben een tragere reactiesnelheid.

Het rijke verleden van alcohol maakte het een veelzijdig middel. Het had symbolische functies, de consumptie ervan werd bestreden, maar het werd ook gebruikt ter verantwoording van dubieuze daden. Een uniek perspectief betreft koloniaal Suriname. Suriname had in de achttiende eeuw een wrede en racistische maatschappij. Slaafgemaakten kregen wrede lichamelijke straffen opgelegd, terwijl de dominante witte bevolking veel minder van dit soort ervaringen had.² Er was, zoals centraal staat in de bundel van Sophie Rose en Elisabeth Heijmans, sprake van *Politics of difference*. De koloniale mogendheid had te maken met een diverse samenleving, waar zij op repressieve wijze mee om ging.³ Suriname was een sterk hiërarchisch ingedeelde maatschappij. Hieruit werd beleid opgesteld om de verschillende bevolkingsgroepen te reguleren en segregeren. Aan de hand van deze hiërarchieën heb ik gekeken naar alcohol als controlemiddel en de rol van dronkenschap in rechtbanken. Hiervoor is de volgende onderzoeksvraag opgesteld: ‘Welke invloed had dronkenschap op de vonnissen in de rechtbanken van achttiende-eeuws Suriname en hoe weerklonk de Surinaamse sociale hiërarchie daarin?’



1 Michael Dietler, ‘Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives’, *Annual Review of Anthropology* 35 (2006) 229-249, aldaar 233, 235.

2 K.J. Fatah Black en I. Canfijn, ‘The power of procedure: punishment of slaves and the administration of justice in Suriname, 1669-1869’, *Journal of Global Slavery* 7 (2022) 19-47, aldaar 43.

3 Elisabeth Heijmans en Sophie Rose, ‘Introduction’ in: Elisabeth Heijmans en Sophie Rose, *Diversity and Empires. Negotiating Plurality in European Imperial Projects from Early Modernity* (London 2023) 1.

Dronkenschap was buiten de koloniale wereld in verschillende mate omstreden. In achttiende-eeuws Europa was er weinig georganiseerde dronkenschapsbestrijding. Een grondlegger van onderzoek naar de houding jegens dronkenschap in deze periode is Joseph Hirsch. Hij beschreef dat alcohol pas in de achttiende eeuw een medisch en politiek probleem werd, toen het destilleren en concentreren van alcohol een grootschalige industrie werd.⁴ Dana Rabin toont daarentegen coulerie in rechtbanken van dezelfde achttiende eeuw voor dronken gepleegde misdaden, in tegenstelling tot de zeventiende eeuw, toen dronkenschap werd gezien als een zonde die criminaliteit uitlokte.⁵ Rabin stelt dat de toenemende coulerie een gevolg was van de opkomst van *sensibility*; het in contact zijn met emoties, zowel met je eigen als met die van anderen. Deze trend leidde tot meer sympathie van rechters die hun eigen *sensibility* wilde tonen: zij toonden begrip voor een sentimenteel beroep op dronkenschap in rechtszaken.⁶ Mitchell Keiter deed onderzoek naar dit dronkenschapsexcuus, maar dan over de Verenigde Staten van de negentiende en twintigste eeuw. Hij observeerde fluctuatie in de effectiviteit daarvan in deze periode. Zo ziet hij dat dronkenschap in de twintigste eeuw tot vrijwel algehele strafvermijding kon leiden, terwijl in de negentiende eeuw buitensporig dronkenschap juist bekritiseerd werd.⁷

Het dronkenschapsexcuus is in Nederland nog beperkt onderzocht. Desondanks bestaan er enkele interessante publicaties over de omgang met dronkenschap, zo ook het proefschrift van dr. Van der Stel, het artikel van hoogleraar Van der Heijden en het onderzoek van Elewaut. Van der Stel observeert dat er vanaf 1800 georganiseerde alcoholbestrijding was, daarvoor was er slechts sprake van individuele ontsporingen en beperkte regionale verordeningen.⁸ Mogelijk is dit gebrek aan centrale regulatie een gevolg van het invoeren van drankaccijns. Zo onderzocht Elewaut in de vroegmoderne Zuidelijke Nederlanden de bestuurlijke houding tegenover herbergen. Hij stelt dat de financiële inkomsten aan herbergbelastingen de morele gebreken van dronkenschap



4 Joseph Hirsch, 'Enlightened Eighteenth Century Views of the Alcohol Problem', *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 4:2 (1949) 230-236, aldaar 230.

5 Dana Rabin, 'Drunkenness and Responsibility for Crime in the Eighteenth Century', *Journal of British Studies* 44:3 (2005) 457-477, aldaar 476-477.

6 Ibidem, 459-464.

7 Mitchell Keiter, 'Just Say No Excuse: The Rise and Fall of the Intoxication Defense', *Journal of Criminal Law and Criminology* 87:2 (1997) 482-520, aldaar 516-517.

8 J.C. van der Stel, *Drinken, drank en dronkenschap. Vijf eeuwen drankbestrijding en alcoholhulpverlening in Nederland* (Hilversum 1995) 140-141.

overtroffen.⁹ Van der Heijden vult deze observatie aan door de rechtbank te zien als sociaal controlemiddel. Deze auteur stelt dat alcoholgebruik wellicht niet strikt gereguleerd was in vroegmodern Holland, maar wel degelijk een juridische rol speelde. Zo konden vrouwen en burens in Holland gebruik maken van gerechtshoven om buitensporig drankgebruik van hun naasten aan te kaarten.¹⁰

Terwijl deze onderzoeken keken naar de juridische positie van alcoholgebruik, biedt onderzoek naar alcoholgebruik in de koloniën inzicht in de sociale en hiërarchische aspecten hiervan. Sami Lakömaki onderzocht de rol van alcohol in het bepalen van de koloniale hiërarchische ladder met de Shawnee en Sámi volken. Hier werd alcohol enerzijds gebruikt als middel ter bevestiging van de traditionele koloniale hiërarchie, maar anderzijds ook door de leiders van de inheemse bevolking om negatieve gevolgen van dronkenschap te vermijden en relaties te smeden met de Engelse kolonisator.¹¹ Dit komt ook naar voren in het artikel van Erin Kramer over alcohol in Nieuw-Nederland. Zij voegt daaraan toe dat zowel de inheemse leiders als de kolonisten alcoholbeperkingen als gunstig zagen ter segregatie en bescherming van de gemeenschappen.¹²

Het wederzijdse belang van alcoholregulatie is niet typerend voor alle koloniën. Zo valt op dat beide bovenstaande onderzoeken keken naar Noord-Amerika. Het gros van onderzoek naar koloniale alcoholregulatie betreft daarentegen Afrikaanse of Caribische koloniën. Hier diende alcohol voornamelijk als *top-down* sociale controle door koloniale mogendheden, zo tonen J. Korieh en Van Onselen. Volgens Van Onselen werd alcoholverslaving in zuidelijk Afrika gebruikt door Britten om een afhankelijke proletarische klasse



9 Guy Elewaut, 'Herberg en Overheid. Politonele en fiskale aspecten van het overheidsoptreden betreffende herbergen in de Zuidelijke Nederlanden en in het bijzonder te Gent, 17de- 18de eeuw', *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent* 40:1 (1986) 111-158, aldaar 133-134.

10 Manon van der Heijden, 'Domestic violence, alcohol abuse and the uses of justice in early modern Holland', *Annales de demographie historique* 130:2 (2015) 69-85, aldaar 81-82.

11 Sami Lakomäki, Ritva Kylli en Timo Ylimaunu, 'Drinking Colonialism: Alcohol, Indigenous Status, and Native Space on Shawnee and Sámi Homelands, 1600-1850', *Native American and Indigenous Studies* 4:1 (2017) 1-29, aldaar 2-20.

12 Erin Kramer, "'That she shall be forever banished from this country". Alcohol, Sovereignty, and Social Segregation in New Netherland', *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal* 20:1 (2022) 3-42.

te vormen.¹³ Daarentegen werd, volgens Korieh, de bevolking in verschillende Afrikaanse kolonies alcohol juist ontzegd om dronken opstandigheid af te weren.¹⁴ Een vergelijkbare houding toont Stef Vink rond de regulatie van alcohol in Curaçao, waar na negen uur geen drank geschonken mocht worden aan mensen van kleur op straffe dat het betreffende café moest sluiten of de eigenaar van het café een boete zou krijgen.¹⁵ Hierin zijn twee volstrekt tegenovergestelde werkwijzen van koloniale mogendheden, wat toont hoe alcohol op verschillende wijze als machtsmiddel kan dienen.

In Suriname had alcoholgebruik een vergelijkbare rol als in Nigeria, zo blijkt uit de masterscriptie van Canfijn en het daaraan verbonden artikel van Fatah-Black. Canfijn kaartte in zijn scriptie alcohol als koloniaal machtsmiddel aan. Het diende ter bevestiging van de koloniale hiërarchieën. Zo was het verboden om alcohol te verkopen aan slaafgemaakten vanuit het idee dat zij gestimuleerd werden tot diefstal en andere illegale zaken in de omgang met witte mensen.¹⁶ Deze alcoholregulatie stopte echter niet bij het weerhouden van het drankgebruik van slaafgemaakten. Er werd ook gefronst bij overmatig gebruik door de witte bevolking. Zo werden diverse verordeningen vervaardigd om de alcoholverkoop en -consumptie te beperken onder witte kolonisten.¹⁷ Deze regulatie ging dus verder dan de voornoemde regulatie in Curaçao, een opvallend verschil binnen de Nederlandse koloniale wereld (de anachronistische benaming 'Nederland' is gekozen om verwarring door tussentijdse naamsveranderingen te voorkomen).

Binnen Suriname observeerde Fatah-Black dat het rechtssysteem niet zo arbitrair was als eerder werd gedacht. Naarmate de achttiende eeuw vorderde zou het koloniale hof zich steeds meer macht toe-eigenen en restricties leggen op de bestraffing van slaafgemaakten op plantages. Hij toonde aan dat de bestraffing door het gerechtshof wellicht bruut was, maar niet volledig arbitrair. Zo kreeg iedereen een rechtszaak en bestonden er bemiddelende omstan-



13 Charles van Onselen, 'Randlords and Rotgut 1886-1903: An Essay on the Role of Alcohol in the Development of European Imperialism and Southern African Capitalism, with Special Reference to Black Mineworkers in the Transvaal Republic', *History Workshop* 2 (1976) 33-89, aldaar 83-84.

14 Chima J. Korieh, 'Alcohol and Empire: "Illicit" Gin Prohibition and Control in Colonial Eastern Nigeria', *African Economic History* 31 (2003) 111-134, aldaar 113-115.

15 Stef Vink, 'Experiences of enslaved persons with criminal justice and social control in Curaçao, 1730-1740' in: Elisabeth Heijmans en Sophie Rose, *Diversity and Empires. Negotiating Plurality in European Imperial Projects from Early Modernity* (London 2023) 95-112, aldaar 103.

16 Imran Canfijn, In search of justice. Legal and judicial inequality in eighteenth-century Suriname (Research MA thesis Colonial and Global History, Universiteit Leiden, 2018) 36, 60, 97.

17 *Ibidem*, 35-36.

digheden. Het was op deze manier geen kangaroo court die zonder proces en overwegingen zware straffen oplegde.¹⁸

Ter aanvulling van de inzichten van Canfijn kijkt dit onderzoek specifiek naar dronkenschap voor het gerechtshof van achttiende-eeuws Suriname. Om de invloed van dronkenschap op de rechtspraak in Suriname te achterhalen zijn drie deelvragen opgesteld. Ten eerste: 'Welke misdaden werden nuchter en dronken gepleegd in achttiende-eeuws Suriname?' Deze vraag biedt context waar het onderzoek verder op zal bouwen. Ten tweede: 'Hoe werd dronkenschap als *top-down* controle gebruikt in achttiende-eeuws Suriname?' Hier is gekeken hoe dronkenschap werd gebruikt door het koloniaal bestuur en hoe dit zich verhiel tot andere kolonies. Ten derde: 'Hoe werd dronkenschap ingezet door de veroordeelden in hun verdediging en welk effect had dit op de rechtspraak?' Deze vraag kijkt naar het mogelijke gebruik van het dronkenschap voor de veroordeelden. Het bronnencorpus betreft de database van Fatah-Black, Canfijn en Negrón. Deze database bestaat uit vonnissen van gedagvaardigden in achttiende-eeuws Suriname. Om een goed en verspreid beeld te schetsen zijn de sets uit de jaren: 1722, 1750, 1775 en 1799 gebruikt.¹⁹ Deze sets komen uit het Nationaal Archief. In deze database is veel geregistreerd, voor dit onderzoek zijn 'status' (T.S.G.(slaafgemaakte), b(urger) en v(rij persoon van kleur)), 'delict', 'staat' (dronken of niet) en 'uitspraak' het belangrijkste.

De vonnisboeken in het archief bevatten uitgebreide beschrijvingen van het hele gerechtelijke proces, welke een kwalitatieve verdieping bieden bij de kwantitatieve data. Een beperking in het gebruik van deze bronnen is de beperkte leesbaarheid van het materiaal door schade en ouderdom. De archiefstukken worden ondersteund door 'plakaten' uit het West Indisch Plakaatboek, een bundel van verordeningen uit zestiende-, zeventiende- en achttiende-eeuws Suriname.²⁰

Omtrent de database zijn een aantal toelichtingen belangrijk. Ten eerste is fysiek geweld als primaire categorie genomen, ter illustratie: als zowel een vermogensdelict als fysiek geweld was voorgevallen is het misdrijf onder 'fysiek geweld' geplaatst. Er is hiervoor gekozen omdat fysiek geweld het vaakst leidde tot zware straffen, waardoor dit ook de 'ergste' categorie blijkt. Daarnaast is er gekozen om elk vonnis apart te registreren, niet elk misdrijf. Dit komt doordat de straffen voor eenzelfde misdaad zeer verschillend konden zijn vanwege de aard van de daad en de hiërarchische status. Tot slot is aan de database



18 Fatah Black en Canfijn, 'The Power of Procedure', 43.

19 K.J. Fatah-Black; I.R. Canfijn; R. Negrón, 2019, "Index van criminele zaken en uitspraken in Suriname, 1722, 1750-1759, 1775 en 1799", <https://doi.org/10.17026/dans-z89-e3d3>, DANS Data Station Social Sciences and Humanities, V2.

20 J.A. Schiltkamp and J.T. de Smidt, *West Indisch plakaatboek. Plakaten, ordonnantiën en andere wetten, uitgevaardigd in Suriname. Delen I en II. 1667-1816* (Amsterdam 1973).

gesleuteld. Ten eerste met een categorisering van dronkenschap, 'Ja' als alcohol was gedronken en 'Nee' indien dit niet het geval was. Daarnaast had Canfijn een beschrijving van de uitspraken, maar geen categorie van de straf in de data verwerkt. Deze indeling is voor dit onderzoek in de database toegevoegd.

Er is gekozen voor de achttiende eeuw vanuit de destijds ontwikkelingen in Suriname. Het is grofweg de periode dat Suriname in handen was van de Sociëteit Suriname, deze sociëteit was semionafhankelijk en verantwoordelijk voor het bestuur van Suriname. Er was lang weinig controle uit Nederland, waardoor Suriname relatief eigenhandig ontwikkelde tot een zelfstandige slaavenstaat. In 1795 is de kolonie overgenomen door een centraler bestuur. Dit bestuur lijkt in de eerste jaren strenger te hebben bestuurd uit angst voor ongeregelde heden.²¹ Met dit in gedachten kunnen vervolgens de veranderingen in vonnissen uit 1799 verklaard worden. Zo dient deze eeuw zich uitstekend om verschillen in de rechtsgang rond dronkenschap te achterhalen, zowel in de tijd, met andere gebieden in de Nederlandse invloedssferen en met eerdere historiografie.

Welke misdaden werden nuchter en dronken gepleegd in achttiende-eeuws Suriname?

De Surinaamse segregatie vond weerklank in alle aspecten van de samenleving, zo ook in het rechtssysteem. Er was grote diversiteit in zowel de gepleegde misdaden als de uitgegeven vonnissen onder de drie overkoepelende bevolkingscategorieën. Dit hoofdstuk toont deze diversiteit in de misdaad, zowel dronken als nuchter. Uit deze doelen is het hoofdstuk opgedeeld in twee onderdelen; de algehele Surinaamse criminaliteit en de dronken gepleegde misdaden.

Om de Surinaamse hiërarchieën te begrijpen zijn uitwerkingen van de demografie en misdaadverdeling gepast. Canfijn observeerde dat de populatie van Suriname nooit meer dan acht procent wit was en voor negentig procent bestond uit slaafgemaakten.²² Zo was de slaafgemaakte meerderheid onderhevig aan intense repressie door de witte minderheid. Deze volksverdeling vond echter geen weerspiegeling in de misdaadverdeling in mijn onderzoek, met 370 vonnissen van slaafgemaakten en 322 van de witte bevolking. Zo kwamen witte inwoners vaker en slaafgemaakten minder voor de rechter dan de demografie deed vermoeden. Dit komt doordat slaafgemaakten vaak op plantages werden bestraft en niet verschenen voor het gerechtshof. De daadwerkelijke cijfers van criminaliteit door slaafgemaakten lagen hierdoor vermoedelijk veel hoger.²³

Ondanks deze verborgen misdaden is er een grote hoeveelheid vonnissen gevonden voor de hele Surinaamse bevolking. Daar betroffen de boven-



21 Wolbers, *Geschiedenis van Suriname* (Amsterdam 1861) 464-468.

22 Canfijn, *In search of justice*, 14.

23 *Ibidem*, 171.

liggende categorieën fysiek geweld met 34,5 procent en desertie/marronage met 33,6 procent van de totale misdaden. Dit is echter wat misleidend. Zo was fysiek geweld naast de meest voorkomende ook de meest diverse categorie, met uiteenlopende zaken van onderling geweld tot moord. Overigens gingen misdaden onder 'fysiek geweld' vaak gepaard andere vonniscategorieën als vermogensdelicten of marronage. Als die categorieën als 'primaair' waren gekozen zou het beeld van de Surinaamse misdaad heel anders zijn, zo had marronage de grootste categorie kunnen worden. Deze keuze staat toegelicht in de inleiding. Desondanks is het opvallend dat 34,5 procent van alle delicten ten minste gepaard gingen met geweld.²⁴ Als dit met de situatie in de Nederland wordt vergeleken blijkt Suriname bijzonder gewelddadig. Zo toonde Noordam dat vermogens- en zedendelicten de grootste misdaadcategorieën waren in achttiende-eeuws Delft. Dergelijke misdaden dolven juist het onderspit in Suriname. Dit suggereert dat geweldpleging vaker voorkwam in Suriname dan in Nederland. Overigens zou dit ook te maken kunnen hebben met de keuzes voor de 'primaire' categorie, gezien in Delft de hoofdcategorieën van de misdaad in de vonnisboeken waren beschreven, maar niet in Suriname.²⁵

Binnen deze criminaliteit zijn de Surinaamse hiërarchieën duidelijk zichtbaar (zie figuur 2). Onder slaafgemaakten is marronage veruit de grootste categorie, met 54,7 procent van de door hen gepleegde misdaden. Dit is weinig verrassend gezien marronage wellicht de meest 'aantrekkelijke' misdaad was voor slaafgemaakten. Bovendien hadden plantagehouders uitgebreid gezag, waarmee zij lichtere vergrijpen zelf konden bestraffen buiten het zicht van het gerechtshof.²⁶ Als een slaafgemaakte gevlucht was, zou hulp van de centrale overheid nuttig zijn in de opsporing. Opvallend is dat de dominantie van marronage in 1799 keldert. Waar het in 1775 nog 66,7 procent van de vonnissen betrof, is dit veertien jaar later nog maar 28,8 procent (zie figuur 3). Hierin is opvallend dat de straffen voor marronage in 1799 zwaarder waren dan in 1775. Waar eerder nog tien procent van de marronages werden 'vrijgesproken', is dit in 1799 niet voorgekomen.²⁷ Deze verschillen lijken ten gevolge van bemiddelende omstandigheden. In 1775 waren de vrijgesproken marrons onderhevig geweest aan geweld van plantagehouders of ontvoering door andere marrons. In 1799 waren de zwaarder bestrafte marronages juist gekenmerkt door een langdurige vlucht of geweldplegingen door de marron. De vraag rest of deze ontwikkeling vanuit veranderend gedrag van slaafgemaakten of juist uit beleidsveranderingen kwam. Het laatste zou de toenemende overheidscontrole



24 Fatah-Black en Canfijn, "Index van criminele zaken", 1722, 1750, 1775, 1799.

25 D.J. Noordam, 'Strafrechtspleging en criminaliteit in Delft in de vroeg-moderne tijd', *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 13:3 (1989) 209-244, aldaar 223-228.

26 Canfijn, *In search of justice*, 172.

27 Fatah-Black en Canfijn, "Index van criminele zaken", 1775, 1799.

geobserveerd door Fatah-Black echter mogelijk weerleggen, gezien er juist meer bestraffingen van marronage verwacht zouden worden in de lijn van toenemende controle.²⁸ Verrassend genoeg valt de toename in straffen voor openbare orde wel weer te rijmen met strengere overheidscontrole, welke dan meer voor het gerechtshof zouden verschijnen.²⁹

De witte bevolking maakte een vergelijkbare ontwikkeling door. Zo daalde daar het aandeel van desertie in 1775 en 1799 van 21,5 naar vier procent. Dit doet vermoeden dat er een verandering plaatsvond waardoor 'vluchtcriminaliteit' als marronage of desertie minder voor de gerechtshoven verscheen. Het tegenovergestelde gold voor openbare ordedelicten, welke juist toenamen.³⁰ Er is echter geen officiële verordening gevonden die deze verschillen kunnen verklaren.³¹ Buiten deze ontwikkelingen werd de totale criminaliteit van witte inwoners gedomineerd door zowel fysiek geweld met 39,2 procent als openbare orde met 27,7 procent van de witte misdaden. Hoewel fysiek geweld ook een grote categorie was onder slaafgemaakten, omvatte openbare orde bij hen slechts 4,6 procent. Hiermee is dit tweede tot 1799 een 'witte misdaad'.³²

Tot slot leent de data over de vrije bevolking van kleur zich slecht voor kwantitatieve analyse met slechts 31 vonnissen. Desondanks hadden zij een opvallend hoog percentage desertie (25,8 procent). Deze frequentie is echter weinig verrassend. Velen vluchtten uit het 'vrije corps'.³³ Dit was een legereenheid opgemaakt uit vrijgekochte slaafgemaakten die na een diensttijd in het leger werkelijke vrijheid zouden genieten. Zij waren echter technisch gezien al vrijgekocht en dus vrije mensen van kleur. In 1770 werd bijvoorbeeld het 'Corps Vrije Mulatten en Neegers' opgericht, deze werden ingezet om marrons te vangen. Dat vrije mensen van kleur van dergelijke organisaties vluchtten is niet uniek. In 1806 was een groep van dertig 'jagers' gevlucht, deze hadden een rebellie gestart die hardhandig is neergeslagen.³⁴ Wellicht dat dergelijke jaagopdrachten op marrons leidden tot de vluchtmotieven van de vrije mensen van kleur, al is dit speculatief.

Nu de reguliere misdaad in Suriname basaal is uitgewerkt, rest de criminaliteit onder invloed van alcohol. Alcohol werd gebruikt als machtsmiddel door de dominante witte klasse, geuit in bijvoorbeeld verboden op alcoholver-



28 Fatah-Black en Canfijn, 'The power of procedure', 43.

29 Fatah-Black en Canfijn, "Index van criminele zaken", 1775, 1799.

30 Ibidem.

31 Er is naar dergelijke verordeningen gezocht in delen I en II van: Schiltkamp en de Smidt, *West Indisch Plakaatboek*.

32 Fatah-Black en Canfijn, "Index van criminele zaken", 1775, 1799.

33 Ibidem, 1722, 1750, 1775 en 1799.

34 De Groot, S.W., 'Het Korps Zwarte Jagers in Suriname Collaboratie en opstand I', *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde en Geschiedenis*, 7 (1988) 147-151.

koop en het schenken van alcohol aan andermans slaafgemaakten. Overigens mochten slaafgemaakten ook geen 'Dram' bezitten, een illegale zelfgemaakte drank.³⁵ Hierdoor konden zij alleen via 'hun' slavenhouder aan drank komen en werden zij in essentie uitgesloten van drankgebruik. Dit was één van vele maatregelen ter bevestiging van de bestaande raciale machtshierarchieën. Zo waren er ook zware straffen voor 'samenleven' tussen slaafgemaakten en witte vrouwen, vermoedelijk om de segregatie te bevorderen.³⁶ Het verbod op alcoholverkoop aan slaafgemaakten maakt het onmogelijk de daadwerkelijke dronken misdaadcijfers te achterhalen. Zo waren er van de 736 zaken slechts 49 als dronken geregistreerd, waarvan slechts tien door slaafgemaakten en drie door vrije mensen van kleur.³⁷ Het is aannemelijk dat dronken gepleegde misdaden van slaafgemaakten minder in de vonnisboeken verschenen. Dit komt vermoedelijk door het ontkennen van dronkenschap uit angst voor zwaardere bestraffing vanwege illegaal verkregen alcohol. Uiteraard zou dit ook kunnen komen doordat het moeilijker was voor slaafgemaakten om alcohol te verkrijgen. Het verbod op alcoholschenking aan slaafgemaakten toont aan dat alcohol als machtsmiddel fungeerde. Het sterkte de sociale hiërarchieën door scheidslijnen te trekken met dergelijke verboden.

De dronken gepleegde misdaden van de hele Surinaamse bevolking zijn zeer verschillend van de nuchtere. Zo zijn fysiek geweld met 57,1 procent en openbare orde met 30,6 procent de dominante 'dronken' misdaadcategorieën. Dit is een enorm verschil met de nuchter gepleegde criminaliteit, waar deze cijfers respectievelijk 34,5 en 15,8 procent betreffen. Zo lijkt dronken misdaad gewelddadiger en impulsiever.³⁸ Dit komt ook naar voren in individuele zaken, bijvoorbeeld die van Hendrik Loon. Hij dreigde dronken om andermans slaven te onthoofden, loste twee schoten en weigerde de betreffende plantage te verlaten.³⁹ Dergelijke roekeloosheid en gewelddadigheid komt minder voor bij nuchtere misdaad. Waar dronken criminaliteit vaak getekend was door onbevangenheid, lijkt er bij nuchtere misdaad vaak sprake van enige zelfcontrole. Het ontbreken van slaafgemaakten in deze vonnissen zou overigens ook een verklaring kunnen bieden. Gezien zij werden uitgesloten van drankgebruik verschenen deze ook minder in dronken vonnissen. Daardoor is het aandeel van marronage in de totale misdaad ook aanzienlijk lager en nemen de overige



35 J.A. Schiltkamp en J. T. de Smidt, *West Indisch Plakaatboek*, 534-535, 926.

36 *Ibidem*, 277.

37 Fatah-Black en Cañfijn, "Index van criminele zaken", 1722,1750, 1775, 1799.

38 *Ibidem*.

39 Nationaal Archief (hierna: NL-HaNA), Inventaris van het digitaal duplicaat van het archief van het Hof van Politie en Criminele Justitie en voorgangers, in Suriname, 1669-1828 (1.05.10.02), inv.nr. 550, Ingekomen memories met daarop genomen beschikkingen, benevens de op de memories ingewonnen berichten enz. (1750-1753).

categorieën grotere aandelen in beslag.

Gezien het beperkte aantal dronken gepleegde misdaden van de bevolking van kleur (dertien vonnissen) in achttiende-eeuws Suriname zijn deze slechts bij de dominantere witte klasse kwantitatief te analyseren. Zo namen onder deze bevolkingsgroep de aandelen van fysiek geweld met 40,2 procent en openbare orde met 28 procent toe, deze stegen naar respectievelijk 52,8 en 36,1 procent. Opvallender is dat vermogensdelicten en desertie juist afnamen in de dronken vonnissen onder de witte bevolking. Zo omvatten deze nuchter respectievelijk 16,8 en 11,8 procent, maar dronken daalden deze naar 2,8 en 8,3 procent.⁴⁰ Deze verschillen ondersteunen de eerdere hypothese dat dronken criminaliteit zowel gewelddadiger als impulsiever was.

Zo is de rechtspraak in Suriname een weerspiegeling van de machtshierarchieën. Er waren verschillen tussen de gepleegde misdaden van de witte bevolking, vrije personen van kleur en slaafgemaakte bevolkingsgroepen. Het beperkte aantal dronken misdaden van slaafgemaakten toonde dat deze groep weinig toegang had tot alcohol. Dergelijk hiërarchisch onderscheid tussen bevolkingsgroepen zal in de komende hoofdstukken alleen maar sterker naar voren komen.

Hoe werd dronkenschap door de Surinaamse overheid als machtsmiddel gebruikt in de achttiende eeuw?

Zoals eerder benoemd was dronkenschap een sociaal controlemiddel voor het koloniale bestuur. Om deze controledoelen te bereiken was alcoholverkoop en -schenking aan andermans slaafgemaakten verboden. De redenatie hierachter kwam terug in de verboden van 1745 en 1761. Toen werd gesteld dat slaafgemaakten door dronkenschap 'werden bedorven tot diverjje van hun meesters' en bredere ongeregelheden, dat zij oncontroleerbaar zouden worden. Daarnaast stelden zij in dezelfde verordeningen dat dergelijke contacten tussen slaafgemaakten en witte inwoners zouden leiden tot opstandigheden.⁴¹

Er waren ook beperkingen omtrent alcohol voor de witte bevolking. Suriname had een hardnekkig probleem met alcohol gerelateerde ordeverstoringen. Dit leidde tot 21 verordeningen tegen illegale 'smokkelkroegen', tijdslimieten op alkoholschenken en verboden op drankschenking aan scheepswerkers en slaafgemaakten. Om dronken vergrijpen te voorkomen werd soldaten daarnaast opgelegd dat zij na negen uur (de taptoe, een militaire avondklok) terug moesten naar hun barakken.⁴² Op dit tijdstip moesten overigens ook de brouwers sluiten. Deze veelvuldige verordeningen toonden hoe serieus de alco-



40 Fatah-Black en Canfijn, "Index van criminele zaken", 1722,1750, 1775, 1799.

41 Schiltkamp en de Smidt, *West Indisch plakaatboek*, 527-529, 708-709.

42 Ibidem, 47, 51, 97-98, 142, 186-187, 193, 218, 231, 264, 271, 299, 322, 343, 459, 464, 481-484, 506-508, 527-529, 534-535, 559-560, 645, 708-710 725, 729-730, 898-899 en 1063-1064.

holproblematiek werd genomen. Dergelijke problematiek verschijnt echter pas laat in de vonnisboeken. Zo werden illegale schenkers pas in 1799 frequent bestraft. Toen waren er zeven vonnissen van smokkelkroegen of drankschenking aan slaafgemaakten, waar dit er in 1775 slechts één was.⁴³ De verboden bestonden al in eerdere jaren maar bleken beperkt nageleefd. Een mogelijke verklaring betreft de machtswissel van 1795 door een centraler bestuur. Dit centralere bestuur bleek strenger dan de eerdere sociëteit.⁴⁴

De complexiteit van dronkenschap in Suriname komt naar voren in de cijfers van vonnissen voor beschonken criminaliteit. Zo valt op dat slechts 4,1 procent van de dronken gepleegde misdaden met de dood bestraft werden, waar dit bij nuchtere criminaliteit 10,9 procent betrof. Ook zijn er bij dronken criminaliteit meer geldstraffen uitgedeeld dan bij nuchtere; nuchter 15,9 en dronken 20,4 procent.⁴⁵ Deze verschillen hebben een duidelijke verklaring; geldstraffen werden vrijwel exclusief op de vrije bevolkingen toegepast (slechts twee voor slaafgemaakten), daarentegen kregen slaafgemaakten weer het vaakst de doodstraf (slechts drie niet voor slaafgemaakten). Sinds zij grotendeels uitgesloten werden van alcoholgebruik verschenen slaafgemaakten minder in deze vonnissen. Hierdoor is het aandeel van 'witte vonnissen' in dronken criminaliteit aanzienlijk hoger dan bij nuchtere criminaliteit. Dit komt ook terug in vergelijkingen binnen individuele misdaadcategorieën, zoals fysiek geweld. Hier werden, net als bij de algehele criminaliteit, minder doodstraffen en meer geldstraffen gegeven. Zo hebben de dronken vonnissen de racistische aard van de Surinaamse rechtsspraak verder blootgelegd met het hiërarchisch onderscheid in misdrijven en vonnissen.

Een kwantitatieve duik in de bevolkingsgroepen is lastig gezien de weinige dronken vonnissen, voornamelijk bij de bevolking van kleur. Alleen onder de witte bevolking zijn voldoende misdaden om uitspraken over te doen, echter vanwege de beperkte aantallen niet doorslaggevend. De witte bevolking heeft desondanks een aantal opvallende verschijnselen. Zo was er weinig vrijspraak, waar dit bij de nuchtere witte criminaliteit nog 16,1 procent van de uitspraken was, is dit hier slechts 5,6 procent. Daarentegen waren er meer gevangenisstraffen, namelijk nuchter 10,6 en dronken 22,8 procent van alle misdaad. Dit suggereert dat dronkenschap in achttiende-eeuws Suriname niet tot sympathie leidde, maar tot strengere rechtspraak.⁴⁶ Overigens zou dit ook met roekelozere en gewelddadigere criminaliteit uit het vorige hoofdstuk te maken kunnen hebben, welke dan tot zwaardere straffen zouden leiden.



43 Fatah-Black en Canfijn, "Index van criminele zaken", 1775, 1799.

44 Wolbers, J. *Geschiedenis*, 464-468; Fatah-Black en Canfijn, 'The power of procedure', 19, 43.

45 Fatah-Black en Canfijn, "Index van criminele zaken", 1722, 1750, 1775, 1799.

46 *Ibidem*.

De kritiek op witte alcoholvergrijpen werd ook geuit in voornoemde schenkmisdaden.⁴⁷ De koloniale raad was bijzonder streng op witte inwoners die alcohol schonken aan slaafgemaakten. Deze werden na drie van deze vergrijpen uit de kolonie verbannen. In de praktijk lijkt echter dat uitbanning ook na één keer kon voorkomen.⁴⁸ De koloniale overheid bleek bang om de sociale hiërarchie te beïnvloeden met menging tussen slaafgemaakten en de witte bevolking, maar zij vreesden ook voor ongeregelheden onder slaafgemaakten. Suriname lijkt hier een vergelijkbare houding te hebben als de Engelse mogendheid in Nigeria in de zeventiende eeuw, getoond door Rabin. Alcohol werd door de koloniale raad gezien als een onrust uitlokkend middel.⁴⁹

In individuele vonnissen komt de rassenhiërarchie ook duidelijk naar voren, bijvoorbeeld in de grote angst onder slaafgemaakten voor berechting voor dronken gepleegde misdaden. Een opvallende zaak is die van drie dronken slaafgemaakten die in 1775 weigerden verder te gaan met hun werk en vervolgens de slavenuhouder, Rehfeld, sloegen. De slavenuhouder gaf hen aan en stelde dat de slaafgemaakten dronken waren. De slaafgemaakten bleven dit echter ontkennen. Dronkenschap werd hier door de slavenuhouder gebruikt ter strafverzwaring en werd door de slaafgemaakten fervent ontkend.⁵⁰ Dergelijke angst komt sterker naar voren bij Cezar, een slaafgemaakte die een plantagedirecteur had gedood. De moord van een plantagehouder door een slaafgemaakte leidde vrijwel zeker tot een doodstraf. Ondanks zijn verzegelde lot bleef Cezar ontkennen dat hij dronken was.⁵¹ Zo bleek er angst te heersen onder slaafgemaakten, wellicht vanuit vermoedens dat dronkenschap tot strafverzwaring zou leiden of doordat zij op illegale wijze alcohol hadden verkregen. Het zou natuurlijk ook kunnen dat Cezar daadwerkelijk niet dronken was.

Ondanks deze mogelijke angsten speelde dronkenschap geen grote rol in bestraffingen van slaafgemaakten. Zo werd bij Johannes, welke veroordeeld werd voor huisvredebreuk, expliciet benoemd dat zijn dronkenschap niet meewoog in zijn veroordeling.⁵² Ook bij Alexander, welke dronken marronage had gepleegd, leek geen sprake van strafverzwaring. Zo was marronage een misdrijf waar officieel de doodstraf voor stond, maar werd Alexander 'slechts' be-



47 Schiltkamp en de Smidt, *West Indisch Plakaatboek*, 47, 51, 97-98, 231, 264, 271, 459, 506-508, 559-561.

48 Zoals de zaak van Christian Grewitz: NL-HaNA, Raad van Politie Suriname, 1.05.10.02, inv.nr. 800, r. 4-16.

49 Rabin, 'Drunkenness and Responsibility', 476-477.

50 NL-HaNA, Raad van Politie Suriname, 1.05.10.02, inv.nr 828, r. 44-49.

51 Ibidem, inv.nr. 801, 11-29.

52 1.05.10.02, inv.nr. 863, 381-392.

straf met een lijfstraf.⁵³ In deze en andere vonnissen van slaafgemaakten heeft dronkenschap nergens tot zwaardere straffen geleid. Dit is opvallend gezien de angsten van de koloniale overheid voor dronken ongeregeldeheden onder slaafgemaakten. Hieruit zou het logischerwijs als verzwarende factor worden gezien, vooral als niet duidelijk is waar de slaafgemaakte de drank vandaan had.

Zo was dronkenschap zowel een middel ter sociale controle als iets wat gecontroleerd moest worden. Uit de verordeningen blijkt dat alcoholgebruik problematisch was voor het koloniale bestuur. Ter betoming van de risico's werden 'plakaten' opgesteld met limieten over wanneer en aan wie alcohol verkocht mocht worden. Deze regels maakte alcohol een extensie van de Surinaamse hiërarchieën. Slaafgemaakten werden uitgesloten van het kopen van alcohol. Dronkenschap zelf lijkt echter niet tot strafverzwaring te hebben geleid.

Onder de witte bevolking waren overigens duidelijkere verschillen in bestraffing, er was minder vrijspraak en de gegeven straffen leken ook zwaarder. Dit gaat verder dan de observatie van Canfijn. Hij stelde dat de rechtbanken streng waren voor alle dronkenschap. Echter komt uit de daadwerkelijke rechtszaken een vermoeden dat de witte bevolking zelfs frequenter werd bestraft voor alcohol gerelateerde criminaliteit.⁵⁴ Ook drankschenking aan slaafgemaakten leidde tot zware bestraffing, waaronder soms zelfs verbanning. Deze regulaties toonden de beperkte overeenkomsten tussen Nederland, Curaçao en Suriname. Zo stelde Van der Stel dat er voor 1800 geen alcoholregulatie bestond in de Nederlanden.⁵⁵ Vink toonde in Curaçao juist dat alcohol vooral streng gereguleerd was voor de zwarte bevolking.⁵⁶ Suriname blijkt hiermee aanzienlijk strenger dan andere gebieden in de Nederlandse invloedssferen.

Hoe werd dronkenschap door veroordeelden gebruikt in achttiende-eeuws Suriname?

In voorgaande hoofdstukken is toegelicht hoe dronkenschap de misdaden en de vonnissen over deze misdaden beïnvloedde en hoe het gebruikt werd door de koloniale overheid ter bevestiging van de raciale hiërarchieën. Dit hoofdstuk focust zich op de manieren waarop dronkenschap door veroordeelden werd gebruikt. Hiervoor is een kwalitatieve analyse gedaan van de reactie van Surinaamse rechtbanken op het dronkenschapsexcuus. De gekozen casus zijn de slaafgemaakten Johannes en Coffij, burger Christiaan Grewitz en de soldaat Godfried Breitener. Zo zijn twee slaafgemaakten, één witte burger en één sol-



53 Ibidem, inv.nr. 864, 869-871.

54 Canfijn, *In search of justice*, 59-60.

55 Stel, *Drinken, drank en dronkenschap*, 140-141.

56 Vink, 'Experiences of enslaved persons', 103.

daat bekeken. Er is in de database geen geschikt vrij persoon van kleur gevonden voor een diepere analyse. Er is slechts één zeer summier beschreven casus van een inheemse hanteerder van het dronkenschapsexcuus, bij wie het overigens ook geen effect bleek te hebben.⁵⁷ Bij elke casus is, indien mogelijk, een vergelijkbare nuchtere tegenhanger uitgewerkt om de rol van dronkenschap bij de eerste casus te belichten. Ondanks dat de tegenhangers vergelijkbaar zijn geacht met het dronken vonnis, is dit geen exacte wetenschap. De verschillende straffen kunnen het gevolg zijn van bredere (wellicht onbenoemde) omstandigheden.

Ten eerste Johannes en Coffij, de slaafgemaakten die het dronkenschapsexcuus hanteerden. Johannes was in de nacht van 26 april 1799 betrappt bij een inbraak. Naar eigen zeggen was hij te beschonken om te weten wat hij had gestolen, maar zijn diefstal ontkende hij niet. Hierop stelde de rechtbank: 'volgens de leer der Regts Doctoren in [he]t straffen der misdaden, bij ons daarop geen aanschouw word genomen ende het oud spreekwoord plaatsgegeven: dat men dronken doet, moet men nuchteren boeten.'⁵⁸ In essentie stelde de rechtbank daarmee dat dronkenschap geen invloed diende te hebben op de rechtspraak en dat Johannes op de blaren moest zitten van zijn dronken vergrijp. De raad besloot om Johannes ter dood te brengen voor huisvredebreuk omdat 'ten opzigten der slaaven in 't bijzonder diend gehandhaaft te worden, ter bewaring van de algemeene rust en vijligheid'.⁵⁹ Een zware, maar geen uitzonderlijke straf voor zijn vergrijp, deze toont weliswaar de harde maatregelen ter bescherming van de sociale hiërarchie.

De enige nuchtere tegenhanger van Johannes betrof de slaafgemaakte Hendrik van 1775. Hendrik had ingebroken bij B. Logemans. In de rechtszaak leek het lot van Hendrik snel beslecht. Volgens de 'plakaten' van 1595 en 1607 diende Hendrik ter dood te worden gebracht wegens huisvredebreuk bij een 'blanke'.⁶⁰ Daarmee bleek de straf van Johannes dus de norm bij huisvredebreuk door een slaafgemaakte bij een wit persoon. Het dronkenschapsexcuus van Johannes heeft daarmee geen invloed gehad op de uiteindelijke bestraffing. Ook bij een 'lichter' vergrijp werd de straf niet beïnvloed door het dronkenschapsexcuus, bijvoorbeeld in de rechtszaak van de tweede slaafgemaakte: Coffij. Hij had op een andere slaafgemaakte geschoten maar stelde dit niet meer te weten vanwege zijn dronkenschap. De rechtbank ging daar echter niet op in en Coffij werd bestraft met een lijfstraf.⁶¹ Ook hier had het dronkenschapsexcuus geen duidelijk effect op de rechtszaak.



- 57 NL-HaNA, Raad van Politie Suriname, 1.05.10.02, inv.nr 550, r. 91.
58 Ibidem, inv.nr. 864, 365.
59 Ibidem.
60 Ibidem, inv.nr. 828, 88-89.
61 Ibidem, inv.nr. 800, 359 t/m 365.

De derde casus betreft Christiaan Grewitz, een witte burger van Suriname. Grewitz beheerde een taphuis waar een aantal slaafgemaakten bier hadden gedronken toen hij zelf ook beschonken was. Hij zou hierdoor 'buiten staad' zijn geweest tijdens het voorval. In eerste instantie verwachtte Grewitz geen zware straf, hij vroeg zelfs nog eerder vrijgelaten te worden om op zijn bezit te letten. Dat zou er niet van komen: Grewitz werd gestraft met een geldboete en vervolgens voor eeuwig verbannen uit de kolonie. Deze straf is heel zwaar, vooral gezien er geen tekenen zijn dat Grewitz eerder ook al slaafgemaakten drank had gegeven en hij volgens de wet pas verbannen hoefde te worden na drie vergrijpen.⁶² De raad toonde wel enige empathie door zijn pech te erkennen.⁶³ Met de zware straf ging de raad niet in op het dronkenschapsexcuus van Grewitz. Bovendien paste de empathie van de raad niet binnen de eerder geobserveerde strenge houding jegens alcohol.

Pas in 1799, na de komst van een centraler bestuur, is er een casus geschikt voor vergelijking; die van Frederik Sonius. Hij werd ervan beschuldigd zonder tapvergunning drank te hebben geschonken aan, onder andere, slaafgemaakten. Hoewel hij dit ontkende, kreeg hij uiteindelijk dezelfde straf als Grewitz: hij werd verbannen uit de kolonie.⁶⁴ Zijn bondgenoot, Philip Friedenheimer, was interessanter. Deze handlanger van Sonius bekende alles en uitte enorme spijt. In zijn bekentenis stelde hij dat Sonius had aangedrongen drank te schenken aan slaafgemaakten. Friedenheimer werd met slechts een geldstraf bestraft. Deze strafverlichting impliceert dat ook in de misdaad van alcohol schenken ruimte was voor nuance. Dat maakt noemenswaardig dat dergelijke nuancering niet opging voor het dronkenschap van Grewitz, waar de rechtbank wel empathisch reageerde.⁶⁵

De vierde casus, Godfried Breitener, betrof een soldaat van de lijfcompagnie in 1750. Breitener was in de nacht van vierentwintig mei dronken op zoek gegaan naar 'Anna'. Hij stelde dat hij een schuur aanzag als haar woonplek. Breitener trof weliswaar geen Anna, maar wel kippen. De dronken Breitener besloot de kippen ter plaatse te doden om mee te nemen. De soldaat realiseerde zich echter niet dat er een slaafgemaakte in de schuur was, welke hem vervolgens staande hield.⁶⁶ Gedurende zijn proces gebruikte Breitener meermaals het dronkenschapsexcuus. Zo zou hij niet meer weten hoe hij in de schuur was beland en stelde hij dat hij de 'hoenders' in dronkenschap had gedood.⁶⁷ Spoedig bleek dit geen effect te hebben, de rechtbank vroeg: 'Weet gij niet dat geen



62 Schiltkamp en de Smidt, *West Indisch Plakaatboek*, 271.

63 NL-HaNA, Raad van Politie Suriname, 1.05.10.02, inv.nr 800, 4-16.

64 Ibidem, inv.nr. 144, 46-47, 56-57, 84-85.

65 Ibidem.

66 Ibidem, inv.nr. 801, 276-281.

67 Ibidem, 278.

soldaten na de taptoe op straat mogen komen, en daer door straffe verdient hebt.’⁶⁸ Hierna benadrukte de rechtbank dat Breitener meer discipline diende te hebben. De soldaat werd vervolgens zwaar gestraft voor zijn vergrijp. Hij werd veroordeeld als dief. Zo werd hij met een ‘hoen’ boven zijn hoofd gegeseld en voor eeuwig verbannen uit de kolonie.⁶⁹ Er werd op deze manier een symbool gemaakt van zijn straf. De zaak van Breitner had geen vergelijkbare casus, maar de ineffectiviteit van het dronkenschapsexcuus is hier overduidelijk gezien dit extreme vonnis.

Ook in het dronkenschapsexcuus kwam de strenge houding tegenover alcohol naar voren. Bij geen enkele onderzochte casus leidde dronkenschap tot strafvermindering. Christiaan Grewitz ontving enige sympathie, maar er werd niet ingegaan op zijn dronkenschap en hij kreeg een zware straf. De slaafgemaakte Johannes werd een kinderlijke les geleerd; ‘dat men dronken doet, moet men nuchteren boeten.’ Tot slot werd de soldaat vanwege zijn gebrek aan discipline en diefstal extreem bestraft. Hij kreeg een zware lijfstraf (voor een wit persoon) en werd voor eeuwig verbannen. Zo is de afkeer tegen alcohol duidelijk zichtbaar. Dit wordt ondersteund door de wijze waarop de Surinaamse overheid dronkenschap als top-down controle gebruikte en bestraft. Er was een strenge regulatie ter bescherming van de kolonie. Slaafgemaakten mochten geen drank kopen om de bestaande hiërarchie te behouden en soldaten werd opgedragen om uiterlijk om negen uur naar de barakken te trekken om dronken vergrijpen te vermijden. Desondanks leidde dronkenschap in deze vonnissen ook niet expliciet tot zwaardere straffen. Er werd op gefronst, maar als het op de bestraffing aankwam, leidde het niet tot strafverzwaring.

De bemiddelende omstandigheden waar de rechtbank naar keek sterkt de conclusie van Fatah-Black. Hij stelde dat de Surinaamse rechtspraak minder arbitrair was dan verwacht, maar benadrukte vooral dat iedereen een rechtelijke procedure kreeg en dat het daarmee geen *kangaroo-court* was. Zo werden deze zaken onder een secure rechtsprocedure bekeken met aandacht voor bemiddelende omstandigheden. Dit valt te zien in de vergelijking tussen de zaken van Grewitz en Friedenheim. Hoewel zij voor hetzelfde vergrijp veroordeeld werden, kreeg Friedenheim een lichtere straf vanwege de dwang van zijn bondgenoot Sonius. Desondanks hield de raad in elke zaak rekening met de verordeningen en had Suriname een in geschreven regels gegrond rechtssysteem, welke uiteraard een extreem en raciaal onderscheid maakte in de uitgegeven straffen.



68 Taptoe was de avondklok voor soldaten.

69 NL-HaNA, Raad van Politie Suriname, 1.05.10.02, inv.nr 801, 276-281.

Conclusie

Dit onderzoek had als doel de rol van dronkenschap voor het achttiende-eeuwse Surinaamse gerechtshof te analyseren vanuit diens sociale hiërarchieën. Daarin werd gebruik gemaakt van vonnisboeken en verordeningen. Om een compleet beeld te schetsen is gekeken naar drie aspecten van dronkenschap voor het gerechtshof; ten eerste de gepleegde criminaliteit, ten tweede de manier waarop dronkenschap als *top-down* controlemiddel werd gebruikt en ten derde de effectiviteit van het dronkenschapsexcuus. Hieruit heeft dit onderzoek twee wetenschappelijke bijdragen geleverd aan de historiografie rond dronkenschap in de Nederlandse invloedssferen. Het heeft vermoedens uitgesproken over de verschillen tussen dronken- en nuchtere criminaliteit in de koloniën en bovendien is een nieuwe deur geopend door het dronkenschapsexcuus binnen 'Nederlandse' invloedssferen te onderzoeken. Dit alles was geformuleerd in de volgende onderzoeksvraag: 'Welke invloed had dronkenschap op de vonnissen in de rechtbanken van achttiende-eeuws Suriname en hoe weerklonk de Surinaamse sociale hiërarchie daarin?'

Het eerste hoofdstuk focuste zich op de criminaliteit in Suriname. Hier bleek deze zeer gewelddadig, vooral in vergelijking met Nederland. Zo was fysiek geweld de overkoepelende dominante categorie in Suriname, waar dit in Nederland vooral vermogens- en zedendelicten betrof.⁷⁰ Ondanks de veelvuldige geweldplegingen was de segregatie in Suriname duidelijk herkenbaar in de dominante misdaadcategorieën. Zo was marronage/desertie de (op een na) grootste categorie onder de bevolking van kleur en was dit openbare orde onder de witte bevolking. Dergelijk onderscheid onderstreept de radicaal verschillende levenservaringen van deze bevolkingsgroepen. Ter vergelijking bleek dronken criminaliteit getekend door nog meer gewelddadigheid en een toename in openbare ordedelicten.

Het tweede hoofdstuk keek naar alcohol als *top-down* controle. De koloniale overheid trachtte alcohol streng te controleren, zowel bij de witte bevolking als bij de mensen van kleur. Alcoholverkoop aan slaafgemaakten was verboden om opstandigheid en overbodig contact tussen de witte en zwarte bevolkingen te voorkomen. Dit is weinig verrassend, gezien dergelijke repressie ook is aangetoond in onderzoeken naar Curaçao en Nigeria. Alcohol segeerde en bevestigde daarmee de rassenhiërarchie. Suriname week echter af van de norm door strenge alcoholregels op te stellen voor witte inwoners. Zo werd streng gereguleerd wie wanneer alcohol mochten schenken, verkopen en consumeren. Bovendien bleken dronken gepleegde misdrijven ook strenger gestraft onder de witte bevolking. Een verrassende conclusie vergeleken met



70 D.J. Noordam, 'Strafrechtspleging', 223-228.

Curaçao, waar slechts zwarte mensen werden bestraft voor dronkenschap.⁷¹

Tot slot is gekeken naar het dronkenschapsexcuus. Gezien de voornoemde strengheid is het weinig verrassend dat dit ineffectief was. Zoals de rechtbank tegen de slaafgemaakte Johannes zei: 'dat men dronken doet, moet men nuchteren boeten.' Zo bleek de Surinaamse controlerende slavenmaatschappij weerklank te vinden in de controledrang rond alcohol. Een onderzoek naar bredere slavenkolonies in de Atlantische wereld zou deze observatie kunnen bekrachtigen. Daarnaast smeekt het dronkenschapsexcuus in Nederland onderzocht te worden. Gezien de rol van rechtbanken in het bestrijden van dronken partners en burens volgens Manon van der Heijden duidt dit als een veelbelovend perspectief.⁷²

Concluderend was de Surinaamse rechtbank op elk front streng tegen dronkenschap. Hoewel de witte bewoners strenger bestraft werden, werden de slaafgemaakten vrijwel helemaal uitgesloten van alcoholconsumptie. Deze houding van de Surinaamse rechtbanken kwam gedurende dit hele onderzoek naar voren. De vele verordeningen, strengheid bij het dronkenschapsexcuus en de gewelddadigere dronken criminaliteit toonden elk de segregatie in Suriname. Zo was dronkenschap een hiërarchisch en segregierend machtsmiddel binnen de Surinaamse hiërarchieën die Canfijn eerder toonde.⁷³ Deze strenge houding is afwijkend binnen de jonge Nederlandse dronkenschapshistoriografie, waarin Suriname een unicum vormt.



71 Stef Vink, 'Experiences of enslaved persons', 103.

72 Heijden, 'Domestic violence', 81-82.

73 Canfijn, In search of justice, 36.



Sporen van slavernijverleden in Gelderland

Aschwin Drost, Barbara Esseboom, Else Gootjes

In onze onderzoeken naar sporen van het slavernijverleden in Gelderland en Arnhem wilden wij laten zien dat de geschiedenis van slavernij veel dichterbij is dan de meeste mensen denken.¹ Wie waren er vanuit Gelderland betrokken bij de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) en de West-Indische Compagnie (WIC), als koloniale bestuurders, of als investeerders en aandeelhouders in deze compagnieën, plantages en slaavenhandel? Waar woonden de eigenaren van de plantages en hoe verging het tot slaaf gemaakte Afrikanen en Aziaten die in Gelderland verbleven, bijvoorbeeld omdat zij hun zogeheten meesters moesten bedienen op hun reis? Welke tegengeluiden waren er tegen de slavernij? En hoe kijkt de huidige generatie van nazaten uit deze regio terug op deze geschiedenis?

Focus, perspectief, opzet en aanpak van onze onderzoeken

In het (recentere) verleden hebben verschillende historici en onderzoekers zich al beziggehouden met (deel)aspecten van het verleden van het Gelderse koloniale- en slavernijverleden: bestuurders, landgoederen, investeerders en plantagehouders. Maar nog niet eerder waren koloniale slavernij en tot slaaf gemaakte mensen hierbij het startpunt en de expliciete focus.

Het onderzoek naar sporen van slavernijverleden in Gelderland was vooral verkennend en breed opgezet, gericht op verhalen die te verbinden waren met een locatie, volgens de methode van *Mapping Slavery*.² Dit is een online database die de historische plaatsen van het slavernijverleden en erfgoed van het Nederlandse koloniale rijk letterlijk in kaart brengt door te verwijzen naar concrete gebouwen en plaatsen.

De resultaten waren al indrukwekkend omvangrijk, rijk en divers en



1 Op initiatief van Erfgoed Gelderland vond tussen 2018-2022 het onderzoek *Sporen van slavernijverleden in Gelderland* plaats, zie: *Sporen van slavernijverleden in Gelderland* (Arnhem 2023). Raadpleegbaar via: <https://erfgoed gelderland.nl/wp-content/uploads/2023/09/Sporen-Slavernijverledenherzien-september-2023.pdf>. In opdracht van de Gemeente Arnhem is het slavernijverleden van Arnhem onderzocht: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024). Raadpleegbaar via: <https://erfgoed gelderland.nl/wp-content/uploads/2024/03/Sporen-van-Slavernijverleden-Arnhem-PDF-versie-1.pdf>.

2 Via de website van Mapping Slavery worden historische plaatsen en locaties verbonden met het slavernijverleden en het erfgoed van het Nederlandse koloniale rijk: <https://mappingslavery.nl/>.

schetsen een caleidoscopisch beeld van verbindingen en banden van Gelderland met de koloniale wereld en slavernij. Gelderse sporen vonden we terug over de hele koloniale wereld en koloniale sporen op vele plekken in Gelderland. De sporen zijn zelf ook meervoudig, op verschillende niveaus en momenten in tijd, en omvatten zowel grote systemische processen, als kleine en persoonlijke verhalen. Dat zal ook blijken in dit artikel. Een belangrijk element binnen het onderzoek vormde de combinatie van historisch onderzoek op basis van literatuur- en archiefonderzoek én *oral history*. Het onderzoek naar sporen van slavernijverleden in Arnhem in opdracht van de Gemeente Arnhem ging meer de diepte in, waarbij nadrukkelijk ook structuren, systemische verbanden en de rol van de stad en stadsbestuurders is bestudeerd. Wat opvalt in de resultaten van het onderzoek is dat overal waar de Nederlandse Republiek (en later het Koninkrijk) overzee actief was, ook Gelderland en Arnhemmers betrokken waren bij koloniale slavernij. Dat gebeurde op verschillende manieren, vormen en niveaus, direct en indirect en in verschillende, soms vloeibare rollen van dader, slachtoffer, toeschouwer, faciliterend, meewerkend en als tegenstander.

Sporen of traces

We spreken in dit onderzoek van sporen of *traces*, een concept dat antropoloog Markus Balkenhol voor het slavernijverleden theoretisch heeft beschreven.³ Sporen strekken zich uit over tijd en ruimte en zijn materiële en immateriële resten die betekenisgeving kunnen losmaken. Zo zijn er meerdere fragmenten in de ruimte, op straat, in een landschap, op een schilderij of in geschreven bronnen terug te vinden. Die sporen herken je vaak pas als je er al iets van weet, zodat je meerdere gegevens aan elkaar kunt koppelen. Onderzoek moet actief verschillende gegevens uit diverse bronnen bij elkaar brengen, om zo tot één verhaal te kunnen komen. Een uitspraak van één van de onderzoekers naar de Arnhemse Anna van Vossenburch (1711-1780) maakt dit duidelijk: met snipper-tjes informatie uit archieven en verhalen probeerden we Anna's leven te reconstrueren. De informatie is niet van haar zelf afkomstig, of van privé spullen, tekeningen of brieven. Via de ogen van de mensen die haar tot slavin hadden bestempeld en als hun bezit gebruikten en beschouwden, alleen zo weten we iets over Anna. We weten niet hoe Anna en andere mensen van kleur naar de stad en haar bewoners hebben gekeken. Of hoe de bewoners van Arnhem met hen omgingen. Sporen gaan ook over plaatsen in het heden die aan het slavernijverleden herinneren. Die zijn letterlijk op de kaart gezet. Daarnaast zijn er in het heden de sporen in de levens van mensen van nu, de belichaamde sporen die nazaten in zich dragen.



3 Markus Balkenhol, *Tracing slavery. An Ethnography of Diaspora, Affect, and Cultural Heritage in Amsterdam*. (Proefschrift VU Amsterdam 2014) 18-19.

Bronnen

De sporen van het slavernijverleden zijn afkomstig uit verschillende archieven en collecties en omvatten uiteenlopende soorten bronnen. Zo hebben wij onder meer gebruik gemaakt van archieven in het Nationaal Archief, waaronder die van de Verenigde Oost-Indische Compagnie, West-Indische Compagnie, de Staten-Generaal en de generaliteits-commissies, zoals de Admiraliteit. Naast officiële, beleidsmatige stukken zijn ook scheepsjournaals, reisverslagen, brieven en andere persoonlijke documenten geraadpleegd. Regionale en stedelijke archieven vormen ook een belangrijke bron, zoals de bijzonder uitgebreide Raad- en Schepensignaten, waarin onder meer vergaderingen, resoluties en benoemingen zijn vastgelegd. Op provinciaal niveau geldt dit voor de stukken van en over de Gelderse landdag, de vergaderingen van de Gelderse Staten. Essentieel zijn verder notariële archieven, zeker om via de methode van *follow the money* geldstromen, inkomsten en verdelingen over generaties te volgen binnen de 'Volmachten en procuratiën'. In dit oud rechterlijk archief zijn bijvoorbeeld opbrengsten uit koloniale investeringen en aandelen terug te vinden van Arnhemmers die een volmacht afgaven om kapitalen en tegoeden bij onder andere de VOC en WIC op te eisen. Ook eerdere studies zoals de twee delen uit de driedelige stadsgeschiedenis van Arnhem onder redactie van Frank Ke-verling Buisman en Ingrid Jacobs, Arnhem tot 1700 en Arnhem van 1700-1900 en het werk van Menno Potjer en Bert Koene waren goed bruikbaar in het onderzoek. Net als artikelen uit het Arnheems Historisch Tijdschrift en Bijdragen en Mededelingen Gelre en (inter)nationale studies die de afgelopen jaren zijn verschenen over het (Nederlandse) koloniale- en slavernijverleden in andere steden en provincies. Verder zijn ook doop-, trouw- en begraafregisters rijke bronnen waaruit koloniale banden en namen van (voormalig) slaafgemaakten naar voren zijn gekomen. Verderop in dit artikel volgen daarvan nog enkele sprekende voorbeelden. Ook zijn museum- en privécollecties waardevolle bronnen gebleken. Wij hebben bij het onderzoek naar het slavernijverleden in Arnhem ook gebruikt gemaakt van andere bronnen dan alleen documenten en objecten, bronnen die vaak zijn vastgelegd, verzameld en weergegeven vanuit het witte koloniale perspectief, namelijk *oral history* interviews met nazaten van slaafgemaakten. Hiervoor hebben we mensen benaderd die wonen in Gelderland/Arnhem of een relatie hebben de provincie of de stad én die een connectie hebben met slavernijverleden.

Een Gelders kader – Gelderland binnen de Republiek

Eén van de conclusies die wij vanuit het Arnhem-onderzoek konden trekken is dat de stedelijke en gewestelijke overheden en speciaal de bestuurders en regentenfamilies over meerdere eeuwen direct en indirect betrokken waren bij koloniale slavernij. Niet alleen beleidsmatig, namens stad, ridderschap, kwartier en/of provincie, maar ook nadrukkelijk persoonlijk, vaak als investeerder

en belegger. Daarnaast waren individuele stadsbestuurders actief overzee.⁴

Het Nederlandse koloniale slavernijverleden is niet alleen een overzeese aangelegenheid van de Verenigde Oost-Indische en West-Indische Compagnie. Het was gepolitiseerd en geïnstitutionaliseerd binnen de Nederlandse Republiek.⁵ De Generaliteit, of de Staten-Generaal, vormden in het staatsbestel de centrale regering, verantwoordelijk voor de buitenlandse betrekkingen, het overkoepelende beleid van VOC en WIC en gaven zo politieke, militaire, financiële en juridische steun aan Nederlandse inmenging in koloniale slavenhandel en slavernij.

Gelderland had als voormalig hertogdom een bijzondere positie binnen de Republiek en had op papier een vooraanstaande plek en eerste stem in de Staten-Generaal. De provincie Gelderland bestond uit drie mini-gewesten, of kwartieren, genoemd naar de respectievelijke hoofdsteden: het Kwartier van Nijmegen, het Kwartier of Graafschap Zutphen en het Kwartier van Arnhem, dat ook wel Kwartier van Veluwe genoemd werd. De Gelderse bestuurders bepaalden namens de provincie mede het 'landelijke' koloniale beleid. Zij deden dit op verschillende niveaus: direct binnen de VOC en WIC, maar ook vanuit andere Generaliteitscolleges hadden Gelderlanders direct invloed op het beleid. Zoals binnen de Admiraliteit, de marine van de Republiek, die zelf onder meer fortten aan de westkust van Afrika in eigen bezit had. De andere colleges hadden ook juridische en financiële verantwoordelijkheden die direct raakten aan koloniaal beleid. Gelderland en onderliggende bestuurslagen in de kwartieren en steden, de ridderschap en platteland, waren op deze manier direct en beleidsmatig verbonden met de koloniale wereld en slavernij.

De Gelderse bestuurszetels werden in een roulatiesysteem over de drie kwartieren verdeeld. Elk kwartier kreeg telkens drie van de negen zetels voor een periode van zes jaar, zodat ieder kwartier binnen achttien jaar overal zitting had. Van deze zetels wees elk kwartier drie jaar toe aan de ridderschap en drie jaar aan de steden. De stedelijke helft werd volgens een verdeelsleutel



4 Zie speciaal de verschillende sporen/artikelen in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem*, 16-47.

5 Voor de Nederlandse Republiek en de verbondenheid tussen de Staten-Generaal en haar instituten en koloniale slavernij, zie: Arthur Weststijn, 'Slavernij van overheidswege: de Staten-Generaal tussen 1581 en 1796' in: Rose Mary Allen e.a. eds., *Staat & Slavernij. Het koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen* (Amsterdam 2023) 333-345; Rose Mary Allen e.a., 'Het koloniale slavernijverleden en doorwerkingen: bevindingen' in: idem, *Staat & Slavernij. Het koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen* (Amsterdam 2023) 421-444. De tekst in deze en volgende alinea's komt voor een belangrijk deel voort uit: Aschwin Drost, 'Institutionele verbondenheid met koloniale slavernij. Arnhem en Gelderland binnen de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 16-19.

aan de stemhebbende steden toegekend.⁶ Zo hebben in de tijd van de Republiek (1588-1795) zeker tientallen Arnhemse bestuurders voor korte of langere tijd namens Gelderland zitting gehad in de Vergadering van de Staten-Generaal en in de besturen van de verschillende commissies. Dit zal voor de twee andere kwartierhoofdsteden Nijmegen en Zutphen niet anders zijn geweest. Voor Gelderland als geheel gaat het dan in totaal om enkele honderden bestuurders.⁷

De dynamiek in Gelderland is boeiend voor deze periode, zeker in vergelijking met andere provincies zoals Holland en Zeeland, voor welke provincies koloniale activiteit evident is. Zo maakten de Gelderse hoofdsteden Arnhem, Nijmegen en Zutphen een metamorfose door tijdens zowel de Tachtigjarige Oorlog als de vorming van de Republiek der Verenigde Nederlanden. De handels- en Hanzesteden werden garnizoens- en vestingsteden, waarbij de grote families van handelaren en kooplieden verdwenen of zich heroriënteerden. Binnen het Arnhem-onderzoek bleek dit uit een ander beleggingspatroon dan in bijvoorbeeld Hollandse steden. Kapitaal en winsten verdiend uit koloniale investeringen, handel en slavernij werden niet opnieuw geïnvesteerd in (koloniale) handel, maar belegd in huizen en landgoederen. Eenzelfde verschuiving en ontwikkeling is te verwachten in bijvoorbeeld Nijmegen en Zutphen. In Arnhem is de familie Everwijn wat dat betreft illustratief. Van oorsprong een Arnhemse familie van handelaren en stadsbestuurders, waren zij vanaf de eerste jaren actief bij en binnen de Generaliteit, de VOC en WIC: als bewindhebber, geëmitteerde en investeerder. Zij belegden hun verdiensten in stadshuizen en landgoederen rond de stad, waaronder Warnsborn, de Kemperberg, Zypendaal en Rhederoord. Andere (aanverwante) regentenfamilies als Huijghens, Van Eck en Brantsen volgden dit voorbeeld.⁸



6 Stemhebbende steden in het Kwartier van Veluwe waren: Arnhem, Elburg, Harderwijk, Hattem en Wageningen; in het Kwartier van Nijmegen: Nijmegen, Tiel en Zaltbommel; in het Kwartier van Zutphen: Zutphen, Doesburg, Doetinchem, Groenlo en Lochem.

7 Een globale en conservatieve rekensom van dertig cycli van zes jaar tussen de eerste decennia van de 17e eeuw en eind 18e eeuw, berekend per bestuurszetel in de Generaliteitscommissies geeft alleen al voor de zes zetels van VOC, WIC en Admiraliteit 180 Gelderse geëmitteerden. Dit zou dan verdubbeld kunnen worden wanneer meegenomen wordt dat ieder cyclus van zes jaar door twee gaat: drie jaar voor de steden en drie jaar voor de ridderschap. Wanneer ook de andere generaliteitscommissies worden meegerekend kan het aantal Gelderse afgevaardigden oplopen tot 540. Plus dan nog alle Gelderlanders die zitting hadden in de Staten-Generaal en daar hun stem konden laten gelden ten aanzien van koloniaal- en slavernijbeleid.

8 Zie de verschillende artikelen in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem*. Zie voor de familie Everwijn: Aschwin Drost, 'De investeringen van de familie Everwijn. Koloniale beleggingen en Arnhemse bezittingen' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (2024) 52-57.

Koloniaal profijt

De Nederlandse koloniale slavernij heeft de basis heeft gelegd voor de enorme collectieve Nederlandse welvaart en net als elders in Nederland profiteerden de inwoners van Gelderland van het koloniale slavernijsysteem.⁹ Natuurlijk waren de rijke adellijke en regentenfamilies en hun koloniale kapitaal en pronkzucht het meest zichtbaar, maar ook de andere inwoners van stad, platteland en provincie profiteerde – in verschillende en mindere mate – mee.

Niet iedere gulden die werd verdiend met opbrengsten uit investeringen in de VOC en de WIC of koloniale handel is direct terug te voeren op slavernij. Tegelijkertijd is iedere binnen de koloniale (handels)systemen verdiende gulden onlosmakelijk en op vele niveaus verbonden met slavernij. Het vormde de kurk waarop de Nederlandse (Europese) koloniale wereld dreef, waarmee het koloniale infrastructuur en het slavernijsysteem was gebouwd én in stand werd gehouden. Hierdoor is iedere verdiende gulden, ook wanneer deze niet direct verbonden is met de arbeid van tot slaaf gemaakte mensen, wel mogelijk gemaakt door slavernij.

Wat deden Gelderse regentenfamilies met de structurele inkomsten uit koloniale investeringen? In Arnhem waren regenten, zeker in vergelijking met die in Holland, meer rentenier dan handelaren en ondernemers. Het vermogen werd voor een belangrijk deel belegd in onroerend goed; in landgoederen en stadshuizen. Zo vormen de stadsparken en bossen in en rond de ‘groene stad’ Arnhem de meest zichtbare voorbeelden van de langdurige concentratie van koloniale rijkdom bij regenten-, patriciërs- en adellijke families, vergaard onder meer uit investeringen in VOC en WIC, hoge functies in de koloniën, (slaven) handel, plantage- en slavenbezit. Zo werd landgoed Zypendaal, in het midden van de 17^e eeuw in bezit gekomen van de familie Everwijn en bekostigd met kapitaal uit de VOC, in 1743 gekocht door het echtpaar Brantsen-De Vree, die de aankoop en bouw van het nieuwe huis financierden met de opbrengsten uit de Surinaamse plantages Vossenburg en Wayampibo.¹⁰ Het naastgelegen Park Sonsbeek is eveneens over meerdere eigenaars direct verbonden met koloniale slavernij. De eerste eigenaresse was Adriana van Baijen, die als wees en miljonair uit Batavia naar Arnhem was gekomen en als 19-jarige de Hartgersberg aankocht en hier een huis liet bouwen, de directe voorloper van de monumentale ‘Witte Villa’ of ‘Villa Sonsbeek’.¹¹ Een latere eigenaar was Sebastiaan Corne-



9 Allen e.a., ‘Het koloniale slavernijverleden’, 432.

10 Voor Everwijn zie: Aschwin Drost, ‘De investeringen van de familie Everwijn. Koloniale beleggingen en Arnhemse bezittingen’ in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 52-57; Voor de familie Brantsen zie: Dineke Stam, Ineke Mok, Else Gootjes, ‘Anna van Vossenburg’ in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 144-151.

11 Aschwin Drost en Jan de Vries, ‘Adriana van Baijen en de Hartgersberg. Koloniaal fortuin uit Batavia in Arnhem’ in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 78-82.

lis Nederburgh, de laatste gouverneur-generaal van de VOC die ook meerdere slaafgemaakten mee naar Arnhem nam, waaronder Jonas van de Kaap.¹² Het echtpaar Hendrik van Heeckeren en Elisa Hope tenslotte koopt het landgoed Sonsbeek met kapitaal dat zij als bankiersdochter had geërfd uit de bankiersfirma Hope & Co. Via kredietverstrekking en investeringen verkreeg de bank - en de familie Hope - grote inkomsten uit plantages en aan slavernij gerelateerde producten als suiker en koffie in het Caribisch gebied en de Verenigde Staten.¹³

Sommige huizen en landgoederen zijn voor een deel gefinancierd door investerende regentenfamilies en 'nieuwkomers' of terugkeerders uit de koloniën, ook wel 'Indiëgangsters' genoemd, met inkomsten uit investeringen in de VOC en WIC, koloniale handel en carrières, en plantagebezet. Zelfs door de afschaffing van de slavernij profiteerden meerdere Gelderlanders door de financiële compensatie die zij als slavenhouders kregen, van plantages die van generatie op generatie waren doorgegeven.¹⁴

Via het zogenaamde *trickle down effect* bereikte het koloniale kapitaal ook andere delen van de Gelderse samenleving en profiteerden ook de lagere bevolkingsgroepen indirect aan de verdiensten uit koloniale slavernij die via de rijken, investeerders, en (re-)migranten naar de steden, dorpen en het platteland kwam. De familie Viervant is wat dat betreft een sprekend voorbeeld. Drie generaties stadstimmermannen en architecten uit deze familie waren actief bij de planning, aanleg, bouw en renovatie van landgoederen, landhuizen en luxe stadswoningen in en rond Arnhem, waaronder Sonsbeek, Zypendaal en Rhederoord.¹⁵ van rijke 'Indiëgangsters', onder meer in werkgelegenheid. De provincie en haar inwoners profiteerde verder door bijvoorbeeld de aanleg en uitbreiding van het spoorwegennet, dat mede bekostigd werd met opbrengsten



12 Dineke Stam, 'Nederlanders, Afrikanen en Chinezen op Sonsbeek. Het echtpaar Nederburgh, Jonas van de Caab en tuinman Weng' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024), 84-87.

13 Dineke Stam, 'Sonsbeek in de negentiende eeuw, de familie Van Heeckeren. Het kapitaal van Hope & Co' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 88-89.

14 Voor Arnhemse voorbeelden zie de twee artikelen van Jan de Vries, 'Gecompenseerden uit Arnhem I en II' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 115-126. In de online publicatie *Sporen van slavernijverleden in Gelderland* (Arnhem herziene versie 2023) worden meerdere Gelderse gecompenseerden behandeld, zie: 11-19, 24-25, 30-34, 100-102, 108-109 en 146-148

15 Aschwin Drost, 'Drie generaties bouwmeesters Viervant. Een voorbeeld van het "trickle-down effect" van koloniaal profijt in Arnhem' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 74-75.

uit Nederlands-Indië.¹⁶

Daarnaast werden koloniale producten in de loop der tijd voor bijna iedereen bereik- en betaalbaar. Producten en grondstoffen die door slaafgemaakte gemaakt of verbouwd waren zoals koffie, thee, suiker, chocola, specerijen, katoen en tropisch hout werden in winkels verkocht en vulden Gelders huizen en lichamen. Waar deze koloniale producten, serviezen, theepotten en koffiemachines vanaf de vroege zeventiende eeuw eerst en voornamelijk binnen de vermogendste (regenten)families worden aangetroffen in testamenten, boedelinventarissen en legaten, daar vinden deze objecten in de achttiende eeuw steeds meer hun weg naar de huishoudens en inboedels van Gelderlanders uit lagere sociale lagen.

Zwarte aanwezigheid in Gelderland

In het onderzoek naar slavernijverleden in Gelderland hebben we ook heel nadrukkelijk gezocht naar zogenaamde zwarte aanwezigheid in de koloniale periode. Dit gaat over mensen van kleur die zelf of van wie (één van) hun ouders geboren zijn in slavernij en die enige tijd in Gelderland leefden. We konden daaraan voor de stad Arnhem ook de *oral history* interviews met nazaten van deze geschiedenis koppelen. In heel Gelderland wonen en leven mede door koloniale slavernij al meer dan 300 jaar zwarte mensen en mensen van kleur, we hebben tot nu toe ongeveer 15-20 mensen in kaart kunnen brengen vanuit vroege bronnen. Deze voorbeelden van zwarte aanwezigheid laten ook duidelijk zien dat sporen van het koloniale slavernijverleden tot in de kleinste dorpjes in Gelderland kunnen worden teruggevonden.

Vanaf midden zeventiende eeuw komen steeds vaker en meer voormalige tot slaaf gemaakte mensen vanuit de koloniën naar Gelderland. Enkele van hun sporen hebben wij proberen te volgen, wat niet altijd eenvoudig is omdat de opstellers van de Nederlandse veelal administratieve koloniale bronnen niet geïnteresseerd waren in (voormalig) slaafgemaakte mensen. Het is uit snippers informatie, niet zelden tussen regels door, dat we de levens van deze mensen kunnen proberen te reconstrueren.

De vroegst bekende 'zwarte aanwezigheid' in Arnhem was Domingo Floris Brasiliaen.¹⁷ Hij was rond 1654 met Johan Pempelfort naar Arnhem gekomen, rond de tijd dat de Portugezen de Nederlandse kolonie in Brazilië her-



16 Matthias van Rossum, 'De economische en sociale impact van het Nederlandse koloniale slavernijverleden' in: *Staat & Slavernij. Het koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen* (Amsterdam 2023) 393-403, aldaar 402; Rosemary Allen, Esther Captain, Matthias van Rossum en Urwin Vyent (red.), 'Het koloniale slavernijverleden en doorwerkingen: bevindingen' in: idem, *Staat & Slavernij. Het koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen* 424-444, aldaar 432.

17 Aschwin Drost, 'Domingo Floris Brasiliaen en Johan Pempelfort. Van Brazilië naar Arnhem, van WIC naar VOC' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 140-143.

overden. Een bijzondere Arnhemse akte, opgemaakt op 7 oktober 1656, onthult een fragment van een verhaal over een jongeman van kleur en een witte man in Arnhem. De twee mannen, Domingo Floris Brasiliaen en Johan Pempelfort, hebben zich vanuit Nederlands-Brazilië in Arnhem gevestigd. Domingo was in 1656 naar eigen zeggen 21 jaar oud. Hij was van plan binnen enkele dagen naar Oost-Indië af te reizen en in het geval hij overzee zou komen te overlijden, benoemde Domingo zijn ‘meester’ Johan Pempelfort tot zijn enige erfgenaam. Domingo legde daarnaast vast dat hij jaarlijks drie maanden van zijn loon, dat hij in dienst van de VOC zou verdienen, aan Pempelfort schonk. Hij deed dit uit ‘grote vriendschap’ en, in het bijzonder, omdat Pempelfort hem ‘van slaaf tot vrij persoon gemaakt heeft’. Pempelfort vestigde zich in Arnhem en stichtte hier een gezin. Van Domingo Floris Brasiliaen weten we alleen dat hij naar Oost-Indië zou gaan afreizen. Waarschijnlijk verwijst zijn naam naar Brazilië en kwam hij daar vandaan samen met Pempelfort. Een kleine akte, zoals deze volmacht, laat zien hoe verbonden een Nederlandse stad als Arnhem met de koloniale wereld, Oost en West, en slavernij was.

Een ander voorbeeld van zwarte aanwezigheid is het verhaal van Christiaan van Gorssel, op het spoor gekomen door onderzoeker Ineke Mok.¹⁸ Op Paaszondag 1818 werd in de hervormde kerk van Gorssel de kleermakersgezel uit ‘de Oost’, die tot dan toe bekend was onder de naam Nuncius Houtman of Zoutman, op belijdenis gedoopt. Bij deze gelegenheid kreeg hij de naam Christiaan van Gorssel. In het doopregister ontbreken de namen van getuigen en zo ook de namen van zijn ouders, want die waren niet bekend. Zijn leeftijd moest worden geschat: ongeveer eenentwintig jaar. Een jaar later huwde Christiaan van Gorssel in dezelfde kerk met Adriana Fettelaar, ‘boerenmeid’ en dochter van een veldwachter. Vooral dat hij bij zijn doop de naam Christiaan van Gorssel kreeg, doet vermoeden dat hij niet als vrij persoon, maar als slaafgemaakte in Nederland terecht was gekomen; de doopnaam Christiaan in combinatie met een topografische achternaam kregen meer (jonge) mannen die als slaafgemaakte waren meegenomen uit de koloniën, zoals Christiaan van der Vaart uit Haarlem (bij de Leidse Vaart) en Christiaan van der Vegt uit Weesp (bij de Vecht). Onder andere Annemieke van der Vegt heeft hier eerder uitgebreid over geschreven.

Een ander illustratief voorbeeld van zwarte aanwezigheid in Gelderland is dat van Prudentia, ofwel Maria Wilhelmina Gijsbertina van Zadelhoff.¹⁹



18 Ineke Mok, ‘Christiaan van Gorssel uit “de Oost”’. Ouders niet bekend’ in: *Sporen van slavernijverleden in Gelderland* (Arnhem herziene versie 2023) 11-12.

19 Aschwin Drost, ‘Maria Wilhelmina Gijsbertina van Zadelhoff (1823-1900). Van Prudentia naar Maria, van Berbice tot Arnhem’ in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 174-179. Zie ook het interview met Tineke van Zalinge, nazaat van Prudentia/Maria: Barbara Esseboom en Else Gootjes ‘Een betekenisvolle lijn. Interview met Tineke van Zalinge’ in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 180-181.

Haar vader Gijsbert van Zadelhoff (1784-1829) stamt uit een welvarende familie van landbouwers uit Lathum, een klein dorpje gelegen aan de IJssel tussen Arnhem en Doesburg. Gijsbert vertrok begin 19e eeuw naar de kolonie Berbice, het huidige Guyana aan de noordkust van Zuid-Amerika, ten westen van Suriname. Berbice was vanaf 1627 een Nederlandse kolonie geweest, maar sinds 1803 in Britse handen. Gijsbert van Zadelhoff werd hier planter op de plantages die in 1768 eigendom waren geworden van de toenmalige gouverneur en uit Nijmegen afkomstige Stephen Hendrik de la Sablonière (1714-1773). Zijn nazaten waren in de tijd van Gijsbert inmiddels al decennialang eigenaren op afstand, vanuit Overijssel. Gijsbert beheerde namens de familie de plantages: Maria & Agnes, Bleyendaal en La Prudence. Op deze laatste plantage kreeg Van Zadelhoff een dochter bij de tot slaaf gemaakte Juliana Mardi. Het meisje, geboren op 11 februari 1823, gold als kind van een slaafgemaakte vrouw automatisch ook als slaafgemaakte. Zij werd Prudentia genoemd, naar de plantage La Prudence waarop zij was geboren. Vier jaar later diende vader Gijsbert van Zadelhoff voor zijn dochter een manumissie verzoek in bij het Britse koloniale bestuur. Het is de eerst bekende vermelding van Prudentia. Op 6 augustus 1827 verkreeg het meisje haar vrijheid. De moeder Juliana Mardi wordt nergens genoemd en we weten ook niet of zij op dat moment nog leefde.

Van Zadelhoff maakte vanuit Berbice al toekomstplannen voor een nieuw leven in de Liemers en in oktober 1829 vertrok hij samen met zijn dochter Prudentia naar Nederland. Vader en dochter arriveerden met kerst 1829 in Lathum. Echter, drie dagen later overleed Gijsbert hier in zijn ouderlijk huis. Prudentia was nu wees in een voor haar onbekend en vreemd, ver en koud land, zonder iets of iemand die zij kende. Een meisje van kleur in een kleine Gelderse plattelandsgemeenschap. Prudentia werd in de Lathumse kerk gedoopt tot Maria Wilhelmina Gijsbertina van Zadelhoff, genoemd naar grootouders uit Lathum en naar haar vader. Ze kwam in 'de kost' bij haar oom Nicolaas van Zadelhoff. Op 10 september 1846 trad Maria in het huwelijk met Albert Gerritsen, landbouwer uit Lathum, een jongen die zij al haar hele Lathumse leven kende. De huwelijksakte noemt onder meer de geboorteplek van Prudentia en de naam van haar vader én moeder en vormt een belangrijk houvast voor informatie uit het leven van Maria als Prudentia in Berbice. Het echtpaar verhuisde na het huwelijk naar Westervoort, waar hun drie kinderen, zoon Berend Gijsbert, en dochters Gesina en Wilhelmina werden geboren. In 1858 verhuisde het gezin vervolgens naar Arnhem. Het was blijkbaar uiteindelijk geen gelukkig huwelijk en er volgde in 1872 een scheiding.

Uiteindelijk overleed Maria in Arnhem in het Protestants Bestedelingenhuis aan de Spijkerstraat. In de overlijdensakte staat een opvallende fout; als geboorteplaats staat Paramaribo vermeld. Alsof de koloniale wereld voor de medewerkers van het tehuis onbekend en ver weg was. We weten niet waarom Maria in het Bestedelingenhuis verbleef. Het deed naast armenzorg ook dienst als 'verzorgingshuis' en opvang voor mensen – volwassen en kinderen – die niet zelfstandig konden wonen en/of overlast veroorzaakten. Was Maria een-

zaam en aan haar lot overgelaten? Heeft zij haar kleinkinderen leren kennen? Vragen vooralsnog zonder antwoord.

Verhalen van nazaten

Oral history speelt een belangrijke rol in dit onderzoek. Het is een waardevolle aanvulling op de traditionele bronnen die vaak het zwarte perspectief missen. Zo kunnen we een dieper inzicht krijgen in de ervaringen en emoties van nazaten van deze geschiedenis en van de doorwerking ervan in heden. Al horen we in de interviews slechts een echo van de verhalen van de voorouders. Een onderdeel van de verhalen zijn ook de verhalen en ervaringen die opgeslagen zijn in het collectieve brein, het lichaam, zelfs in het DNA, oftewel via transgenerationale overdracht, zoals omschreven door transcultureel psychiater Glenn Helberg²⁰. Het zijn herinneringen en ervaringen uit de lange periode van leven in slavernij die zijn doorgegeven aan volgende generaties. Herinneringen en lichamelijke ervaringen en emoties, ook wel *embodied knowledge*, is een essentieel aspect van *oral history*, dat een meervoudig perspectief geeft op de bestaande historische informatie.²¹ Cultureel Antropoloog Prof. Rose Mary Allen spreekt van actieve actoren en levenservaringen die via *oral history* worden doorgegeven vanuit de slaventijd, waarbij psychologische en bovenmenselijke ervaringen ook een rol spelen.²²

Zo heeft het onderzoek naar het meisje Prudentia een directe link met DNA-onderzoek van haar nazaten. Tineke van Zalinge is nazaat van Prudentia en kwam daar via DNA-onderzoek en historisch onderzoek achter. De aanleiding voor het doen van dit onderzoek was dat er in de familie een verhaal bestond over een zogenaamde 'exotische vrouw' in de familie. Ook waren er meerdere waarnemingen van Tineke en andere familieleden die ervoor zorgden dat ze dit onderzoek gingen doen. Citaat uit het interview met Tineke van Zalinge (2023): 'Mijn moeder zei altijd tegen mij: ik voel mij nergens thuis. Ik heb precies hetzelfde en ik zie het ook bij een aantal ooms en neven en nichten. Overal waar ik gewoond heb vraag ik mij af: "is dit mijn thuis?" (...) De familie van mijn moeder heeft op veel verschillende plekken gewoond omdat mijn opa gevangenisdirecteur was. Ze kregen vaak een huis van de overheid toegewezen, meestal zonder tuin. Dan zette mijn grootmoeder een teiltje en plantenbakken bij de keuken. Daar gingen dan planten in. Mijn moeder deed precies hetzelfde. Ze zei: "ik moet die aarde voelen". Ik zeg ook altijd: "ik moet tien vingers in de



20 Glenn Helberg, Irene Zwaan, *Als ik luister* (Nijgh & Van Ditmar, 2021).

21 Nien Yuan Cheng 'Flesh and Blood Archives', *The Oral History Review* 45:1 (2018) 127-142.

22 Radboud Reflects, 16 april 2024 De impact van slavernij op de voormalige Nederlandse Antillen | Rose Mary Allen en Justine Bakker, <https://www.youtube.com/watch?v=919k-jTS73s>

aarde hebben, want anders dan raak ik uit evenwicht.”²³ Vanuit de slavernijtijd is bekend dat (nazaten van) slaafgemaakte mensen eigen klein stukken grond hadden bij de plantage om zelf groente en fruit de verbouwen, in Suriname is een kostgrondje nog altijd een zelfvoorzienend systeem. Het thuis voelen maar ook het ‘planten’ waarover Tineke spreekt verwijst tussen de regels door rechtstreeks naar de geschiedenis van haar voormoeder in slavernij. “Ik zou ons verhaal aan volgende generaties mee willen geven. Dat ze weten dat dit gespeeld heeft in onze familie en dat het verbonden is aan de geschiedenis van slavernij”.

De verhalen die naar voren komen uit de interviews met mensen uit Gelderland onthullen dat deze geschiedenis vaak subtiel en impliciet is doorgegeven. Ze zijn veelal verhuld in bijvoorbeeld een kinderspel, lied, gedicht of spreekwoord, of in dat wat is doorgegeven aan volgende generaties over dat wat je wel of niet doet, zegt, of eet, in normen en waarden. In één van de interviews kwam dat op deze manier naar voren, citeert interview met Marsha Mormon (2023): “Mijn moeder leerde (...) ons ook Surinaamse liedjes. Ik kreeg dingen mee van haar als: ‘we eten geen gladde vis’ en ‘als je laat thuiskomt dan kom je met je rug naar binnen, zodat er niets van buiten naar binnen mee gaat’. Ik wist vaak eigenlijk niet waarom dat zo ging. Maar mij moeder zei dan: omdat wij dat gewoon zo doen, ‘na so a de’, zo is het.” (...) Over die gladde vis: er wordt gezegd: dat is gewoon ‘trefoe’, mensen krijgen uitslag van gladde vis en het is niet goed voor je. Een ‘trefoe’ is een allergie die zowel lichamelijk als spiritueel kan zijn. Maar er wordt ook een verhaal verteld dat in de tijd van de afschaffing van slavernij men gestopt is met gladde vis te eten, omdat het ‘slavenvoedsel’ was.”²⁴

In de interviews komen de trauma’s, de pijn en het verdriet van generaties geleden naar voren maar ook de veerkracht en de strijd van de voorouders. Daarnaast bieden de verhalen een persoonlijk en meer menselijk perspectief op een historische periode die vaak wordt gedomineerd door slaafgemaakte mensen als cijfers in kasboeken. *Oral history* laat ook zien dat er veel verschillen zijn in hoe deze geschiedenis werd overgedragen van generatie op generatie en ook wat het voor de huidige generatie betekent. Zie dit citaat interview met Ignatia Essed (2024) “Je beseft dat je voorouders ook slaafgemaakt moeten zijn, maar ik was er totaal niet mee bezig. In de jaren ‘90 van de vorige eeuw heeft een familielid onze familiegeschiedenis onderzocht. Hij is gaan graven in de archieven, ook in Suriname. Na wat speurwerk kwam hij met een manumissiebrief van onze voorouder. Dat is het bewijs dat iemand die tot slaafgemaakt was zijn of haar vrijheid kreeg. Ik kreeg kippenvel toen ik de manumissiebrief voor



23 Barbara Esseboom en Else Gootjes ‘Een betekenisvolle lijn. Interview met Tineke van Zalinge’ in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 180-181.

24 Barbara Esseboom, Else Gootjes, ‘Interview met Marsha Mormon’ in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 137-139.

het eerst zag. Dit is het bewijs dat mijn betovergrootmoeder Anna Antoinetta Essed, geboren in 1828, op 5 oktober 1854 vrijkwam uit slavernij en de naam Essed kreeg (...) Eerst dacht ik dat deze geschiedenis ver weg was. Ik stond er niet zoveel bij stil, behalve dat ik het gruwelijk vind en dat het nooit meer mag gebeuren. Tot ik me realiseerde dat het mijn eigen voormoeder is, die dat allemaal heeft meegemaakt.”²⁵

Met het blootleggen van deze geschiedenis willen we het aandeel van slavernijverleden in de lokale geschiedschrijving blijvend zichtbaar te maken. Het onderzoek zet te deur open om deze geschiedenis voor een breed publiek, letterlijk tot in de wijken, in de vorm van onder andere stadswandelingen, fietsroutes, tentoonstellingen, publieksboeken, voorstellingen en programma’s in het onderwijs toegankelijk te maken. In de afgelopen jaren is hierin door verschillende (grassroot-) organisaties ook al initiatief genomen. Zo zijn er door heel Gelderland heen herdenkingen en programma’s rondom keti koti.



25 Barbara Esseboom, Else Gootjes, 'Interview met Ignatia Essed' in: *Sporen van slavernijverleden in Arnhem* (Arnhem 2024) 48-51.



Re-imagining Marginalized Lives

Voices from the Curaçao Archives

Margo Groenewoud and Iris van Vlimmeren

As early as the 1990s, scholars in the Anglophone and Hispanic academic world began to pay attention to themes such as cultural imperialism and processes of transculturalization. Historian Frederick Cooper and anthropologist Ann Laura Stoler successfully advocated for a shift towards an interdisciplinary approach in colonial studies that needed to break with the traditional Western 'master perspective'.¹ New studies included perspectives of the colonized and other marginalized actors. This was only the beginning of a development that would deeply impact Caribbean Studies. With Michel-Ralph Trouillot's *Silencing the Past*, a deeper understanding of the psychology behind one-sided perspectives was introduced, confronting the Western world with what he coined 'the unthinkable'.² He showed that the Haitian revolution – a successful black revolt resulting in a major power shift – and its outcome (1791-1804) had been neglected and erased in the Western minds and historical narratives for centuries, as it was simply inconceivable for white imperialists to act upon that reality other than by neglect and repression.

Trouillot not only changed paradigms with his work, he also offered methodological insights, challenging the researcher to keep asking questions in search of unseen perspectives and to excavate unheard voices. That deep and impactful awareness reached Dutch academia in general and historiography in particular at a remarkably slow pace. Susan Legêne's 2017 article 'The European Character of the Intellectual History of Dutch Empire' was amongst the apparent necessary pleas to open Dutch academic eyes and change the discourse and approach.³

This article is a showcase and practice in working with these insights when studying Curaçao history. In our own work, we are inspired by Stoler and Trouillot, furthermore seeking methodological guidance in the work of American academic Saidiya Hartman. Hartman encourages researchers - once aware of archival limitations, and the brutal impact these have - to use imagination



1 Frederick Cooper and Ann Laura Stoler, 'Introduction. Tensions of Empire. Colonial Control and Visions of Rule', *American Ethnologist* 16:4 (1989) 609–21.

2 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History* (Boston, MA 1995).

3 Susan Legêne, 'The European Character of the Intellectual History of Dutch Empire', *BMGN - Low Countries Historical Review* 132:2 (2017) 110–20.

and narrative fiction in historical research to re-present marginalized lives. This method of ‘critical fabulation’ is not an easy task.⁴ As Marisa Fuentes points out in her *Small Axe* essay, a crucial aspect of the practice is often missing, even though from the very start Hartman herself addressed this nuance with the relevant warning: ‘Narrative restraint, the refusal to fill in the gaps and provide closure is a requirement of this method, as is imperative to respect black noise — the shrieks, the moans, the nonsense, and the opacity.’⁵

Our article does not claim to be a ‘best practice’ for this method. The aim is to share how looking critically beyond the traditional archival material of colonial history, and how reading not only in context, but also in line with what Stoler introduced as ‘against the archival grain’, opens up new worlds, introducing perspectives and emotions at the very core of understanding the colonial past.

In the next paragraphs we present and discuss cases from Curaçaoan archival collections from the nineteenth and twentieth centuries in which voices of the marginalized can be heard, followed by some reflections and lessons learned that we take away from this exercise.

The nineteenth century: court cases 1859-1863

Throughout the nineteenth century, Curaçao underwent significant legal changes, culminating in the abolition of slavery in 1863. In socio-economic terms, however, many long-standing ties were preserved after the onset of emancipation. Society did not simply consist of white masters and black enslaved people. There were different forms of classification, linked to class, race, and status, resulting in multi-faceted social interactions along a variety of divisions within and outside the slavery system. To gain deeper insight into the marginalized voices burdened by slavery on the eve of emancipation, court minutes from the Court of Justice between 1859 and 1863 have been examined.⁶ These cases provide a unique resource, capturing the perspectives of government officials, police officers, masters, and even the enslaved themselves.

Historical background

Curaçao traditionally maintained so-called *vredesgerechten* (‘peace courts’), presided over by justices, which continued to enforce old Dutch and Roman law that had been abolished in the European Netherlands in 1838. The Court of Justice functioned as the highest judicial body, handling both criminal and civil



4 Saidiya V. Hartman, ‘Venus in Two Acts’, *Small Axe* 12:2 (2008) 1–14.

5 Marisa J. Fuentes, ‘Genres of History and the Practice of Loss. Attending to Silence in Hazel Carby’s *Imperial Intimacies*’, *Small Axe* 25:1 (2021) 167–74.

6 In this analysis, cases involving enslaved individuals were selected, resulting in a total of 48 cases. The court minutes for the year 1861 were unavailable in the archive and therefore were not included in the analysis.

cases. In 1859, the Dutch government established a committee to review this legislation. It was not until nine years later those new codes for Curaçao, including the Civil Code and the Penal Code, were introduced, bringing reforms such as the modernization of legal procedures and the establishment of more consistent legal standards across the island.⁷

With regard to the punishment and treatment of the enslaved, several laws were in place in the years before the abolishment took effect, such as the 'slave regulations', which included provisions on matters such as providing clothing to enslaved individuals.⁸ Many masters viewed this as an infringement on their rights due to the detailed regulations restricting them from personally punishing the enslaved, determining when they could administer punishment and when the attorney general would intervene. Meanwhile, the enslaved, increasingly aware of their rights, began showing reluctance in performing certain tasks and voicing complaints, as was permitted by the new laws.⁹

In historiography, the Curaçaoan form of slavery is often characterized by emphasizing the absence of a plantation economy and the observation that there were few insurgencies compared to other parts of the Caribbean. As sociologist Harry Hoetink notes, the island's small geographical size prevented plantations from being as isolated as those in Suriname. The events on a Curaçaoan plantation could simply not escape the attention of both the public and the prosecution service. While social oversight may not have entirely prevented atrocities and other abuses, it ensured that such actions did not go unpunished.¹⁰

Furthermore, flexibility of social relations and interactions along different socio-economic contexts persisted, in terms of punishment and treatment among the enslaved.¹¹ Unlike in other Caribbean regions, absentee landowners in Europe were uncommon in Curaçao, though local absenteeism was frequent.¹² Management was typically handled by an overseer, the *fitó*, who acted as an intermediary between the enslaved and the masters. The *bomba*, an enslaved individual supervising the work of others and enforcing rules, was often feared and disliked for his harsh punishments.¹³ In addition, the influence of the



7 Harry Hoetink, *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving* (Aruba 1958) 734-5.

8 W. E. Renkema, *Het Curaçaose plantagebedrijf in de negentiende eeuw* (Zutphen 1981) 135.

9 Rose Mary Allen, *Di ki manera? A Social History of Afro-Curaçaoans, 1863-1917* (Curaçao 2007) 79. In this regard, Allen takes note of complaints that were registered by the enslaved, that due to lack of evidence, however, were not acted upon.

10 Renkema, *Het Curaçaose plantagebedrijf in de negentiende eeuw*, 130-1. See also Hoetink, *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*, 108-117.

11 Allen, *Di ki manera?*, 79.

12 Renkema, *Het Curaçaose plantagebedrijf in de negentiende eeuw*, 99.

13 Allen, *Di ki manera?*, 77.

community in dealing with conflict should not be underestimated. Police registers and complaint books, for example, recorded their observations relative to social disorder and misconduct.¹⁴ In understanding conflicts, legal interventions and outcomes, it is therefore crucial not only to consider who held actual authority and control, but also to examine how other sources and other voices added perspectives to these legal procedures.

The court cases reveal an additional layer of influence within the system. By adopting a micro-level reading approach to these cases, many voices can be heard, or at least imagined. This perspective allows for the examination of a new dimension of social relations in nineteenth-century Curaçaoan society, gaining insight into the intricate social dynamics and personal interests, particularly among the enslaved.

Case 1: The disappearance of a watch

On the 29th of February 1860, a golden watch went missing in a house in the neighborhood of Scharloo. About two months after the incident occurred, the attorney general requested to obtain information about an enslaved person who allegedly behaved suspiciously on the day of the disappearance. In this process, the accused was soon heard on the charges against him, in line with the 1833 decree allowing enslaved persons to testify in court.¹⁵ Although this witness statement has not been preserved, the verdict shows that he could speak during his trial. The verdict states that he had 'firmly denied having committed the crime charged against him' during his interrogation on the 4th of June.¹⁶

The trial spanned over four months, during which the accused not only faced confinement but also endured the stigma of what he perceived as false accusations. In September, the court decided that he was dismissed from all legal proceedings, due to his denials and, more importantly, a servant had by then found the watch in the house's gallery, wrapped in cloth, with a broken case and missing chain links. The investigation 'shed no light on who, or how, it was deposited in the indicated place.' Additionally, the court noted the following regarding the allegations against the enslaved:

that the suspicion, as if the defendant in person Nelson were the perpetrator of the aforementioned theft of the gold watch with chain, has arisen solely and exclusively as a result of the circumstance, that he was sent by his master, with an invoice for furniture he had made



14 See for example: Nationaal Archief Curaçao (NAC), Archief Koloniale Overheid, Openbare Orde, inv. nr. 309-310, *Politie registers, 2e district, 1866-1871*.

15 Cornelis Ch. Goslinga, *Emancipatie en emancipator. De geschiedenis van de slavernij op de Benedenwindse eilanden en van het werk der bevrijding* (Assen 1956) 68.

16 NAC, Archief Hof van Justitie, *Notulen van de rechtbank 1859*, folio 219 nr. 6.

and delivered to the aforementioned house, and was in that house on the same day, namely the 29th of February this year, on which the aforementioned watch with chain is said to have gone missing.

The witnesses in this case, who included servants and others apparently involved in or around the household, were described as unreliable:

Whereas that the witnesses heard in connection with this disappearance did not agree in their statements on many important points, neither with themselves, nor with each other. [...] therefore, the information gathered in this respect should not only be considered insufficient to prove that the defendant was guilty of the theft.¹⁷

With several witnesses who were all said to be inconsistent, as well as insufficient evidence provided in the judicial inquiry, the prosecutor's case was notably untenable. Therefore, the collected information was, according to the members of the court, insufficient to establish the defendant's guilt in the theft. The court even stated that the case was 'of such a nature that all suspicions can be lifted', thus indicating its ending.

Case 2: Assault on the road to Barber

On the 22nd of May 1860, the verdict against a 23-year-old farmer was pronounced, for acts of physical violence against an enslaved person. Five witnesses, including the offended and another enslaved person, were heard when the court declared the following:

Some time ago (the witnesses could not remember the exact day), the offended [...], one evening, when a sick woman was being transported from the city to the Barber plantation in a hammock, joined the carriers of the hammock, to accompany them on their journey there, at least some distance away [...].

While the offended person was busy swinging his stick around on the way, so that, according to him, some boy, [...] who was in charge of the transport of the sick woman, knocked the stick out of his hand, as a result of which the offended stick broke, which the defendant states that he did to prevent the offender from having an accident by swinging his stick in the middle of a crowd of people [...]. When, nearby Savaan Soledad, the hammock had been placed on the ground, to let the porters rest, an altercation arose between the accused and the offended about the former knocking



17 Ibid.

his stick out of the hand of the offended person, which resulted in the accused and the offended person attacking each other [...].

During the struggle, the offended, according to his own confession, threw the accused on the ground first [...]. The accused, standing up, in turn threw the offended on the ground, and then, with his stick, hit him several times in the face and in the side, which, according to two of the sworn witnesses heard, was assisted by a certain *posteljon* ['messenger'] named Matthias, who they definitely stated, also hit the offended with a stick, which however the two other sworn witnesses heard say they did not see [...]. The offended, being beaten in this way, was overcome with excitement, and that, after the ill-treatment had stopped, the offended, bleeding in the face, was raised from the ground and, supported by some persons, was led to the city.¹⁸

In its statement, the court acknowledged that while the enslaved person throwing the overseer to the ground might have provoked the overseer's anger, it did not justify the physical assault that followed. The court also noted that, based on two witness statements, it was evident that the overseer was not the only one who beat the enslaved person that evening, contradicting the overseer's claim of innocence. Despite the overseer's denial of using a stick during the incident, the court found him guilty, sentencing him to two months in prison.



Figure 1. Diorama of the transportation of the sick in Curaçao in the nineteenth century, made by Carmita Henriquez (without date).



Discussion

The court cases reveal how the legal system provided a limited platform for enslaved people to express themselves. In the Court of Justice, voicing one's opinion was primarily tied to determining guilt or innocence and was typically expressed only when prompted by the system. These cases show the possibility of marginalized groups doing so, evidenced by the inclusion of the enslaved person's testimonies, allowing insight into how their voices were represented in the judicial process.

The first case highlights the difficulty in establishing guilt when evidence is inconsistent or weak. The court's decision to lift all suspicions suggests a reluctance to convict without sufficient proof, which may reflect caution in accusations against enslaved individuals. This could indicate an awareness of the enslaved person's economic value or the influence of his master within society. Alternatively, it might also reflect a fear of inciting aggression or even revolt if an innocent man were to be unjustly punished. However, it is important to consider other factors in this context: there may have been an intent to challenge the system, a tendency to disrupt established norms, or perhaps a fear of misspeaking was present due to language barriers that influenced the proceedings. For marginalized voices, articulating oneself eloquently on such a formal platform was not an easy task. The enslaved person's strong denial of the allegations likely reflects a hope for vindication. It also suggests that he felt he had much to lose if found guilty, or on the contrary, nothing to lose by expressing himself like this.

Similar to the first case, the witness statement of the second case reveals efforts to assert innocence and highlights facing injustice as a victim. The court's verdict to convict the overseer, despite his denial, indicates that physical violence against enslaved individuals could be subject to legal scrutiny and punishment, albeit minimally. The case illustrates the persuasive power that a marginalized voice could wield, supported by testimonies from both free and enslaved individuals, demonstrating that this power also went hand in hand with multivocality.

Interestingly, this case emphasizes not only conflict and different perspectives, but also gives insight into the daily practices of mid-nineteenth-century healthcare. Most archival sources originate from historical actors who considered themselves 'competent', such as physicians and colonial administrators. These sources often framed healthcare within Western ideas and services, overlooking the significance of traditional and indigenous healing practices, such as



the one setting the scene for this case.¹⁹

With western health care services being mostly provided in the city center, the sick woman was carried from the city center to Barber, the central village in the western rural part of Curaçao. In this area - with a predominant Afro-Curaçaoan enslaved population - sick individuals sought the care of *kurioso's*. These practitioners were esteemed for their extensive herbal knowledge and experience, and were held in high regard by the community. According to Father Brenneker, consults were usually offered 'pro deo'.²⁰ Therefore, a transport system was set up to carry patients from all parts of the island to the *kurioso's*. As this case shows, this system could be carried out by enslaved persons, accompanied by an overseer who was to maintain order. In this context, wielding a stick could be seen as an act of resistance, provoking a response from the overseer, suggesting a focus on maintaining order. However, this is just one perspective. The stick probably was much needed - as we still see in the streets all around the Caribbean - to keep loose animals at distance. The enslaved person may have felt empowered by this potentially honorable task, and in turn, taken pride in his contribution to the community. When the stick was broken, it also would have symbolically shattered the enslaved person's sense of pride. The ensuing argument and physical altercation, in which the enslaved person first threw the overseer to the ground, reflected his attempt to assert himself and challenge the authority imposed upon him.

The twentieth century: parochial chronicles and the 1949 elections

Slavery was abolished in 1863, with the *pagatera* sharecropper system and other elements of power and influence still in place well into the twentieth century. Decolonization only started to gain traction in the mid-twentieth century, rapidly changing the socio-political position of the majority of the Curaçaoan population in the postwar years. It was quite a leap: from colonial subject to full-blown citizen in a highly segregated community that hardly developed as a civil society. In this paragraph, we study the case of the first elections on the island after the introduction of universal suffrage. Contrary to the expectations of the Catholic elite and other government officials, the 1949 elections resulted in a landslide victory for the Nationalist party and a giant loss for the Catholic



19 See for instance: David R. Capriles, *Armen-verzorging te Curaçao. Korte mededeelingen. Bestemd voor de Tentoonstelling te Amsterdam (Afdeling Koloniale Geneeskunde)* (Curaçao 1883), derived from G. E. van Zanen, *David Ricardo Capriles. Student-geneesheer-schrijver* (Assen 1969) 139-141. In this work, Capriles characterizes traditional midwifery practices by its 'superstitions, follies and the most gruesome, eccentric and dangerous means and manoeuvres.'

20 Paul Hubertus Frans Brenneker, *Sambumbu. Volkskunde van Curaçao, Aruba en Bonaire. Mensen & Manieren* (Amsterdam 2018) 85.

party.²¹ Presuming that frictions may have arisen around these manifestations of emancipation, in this paragraph we look for the voice and experience of the marginalized in the daily recording of priests: the parochial chronicles.

Historical background

To understand the way power was structured in mid-twentieth century Curaçao, we need to go back to the turn of the century, when the geopolitical position of Curaçao started to change rapidly. Steam shipping developed throughout the region and beyond, providing a logistic network for trade and passenger mobility. The harbor of Curaçao thrived and caught the attention of the Batavia Oil Company (BPM), keen to start processing the newly found oil from Maracaibo, Venezuela, in a politically stable and economically supportive environment. In 1915 BPM signed a concession with the colonial government. The inner harbor peninsulas on Curaçao were considered ideal ground for a new worldwide phenomenon: the erection of a mammoth oil industry. This would change the economic and demographic landscape of the island for good. Intensive labor migration to the island, part of a scheme to fill jobs in a cost-efficient and flexible way, resulted in a population growth from around 30.000 in 1918 to approximately 120.000 in 1954.

Photographs and other footage of these years often show a modern, wealthy and cosmopolitan island in the sun. Behind these pictures though was a highly segregated society, with a majority of the population living at a distance from prosperity and growth.²² Even before the start of the operations in 1918, the company showed a reluctance towards hiring Afro-Curaçaoan staff, claiming they were not used to an industrial environment or capable of working shifts.²³ Thus laborers from elsewhere arrived that would generally obtain better jobs and housing. Education became a pivotal tool in maintaining social order and limiting the risk of revolt. Keeping the Catholic Afro-Curaçaoan lower class and rural population at a distance from modernity and prosperity was key. The rapidly growing educational system that developed in the 1920s relied heavily on Catholic religious orders operating within a legal framework that offered much better education in the urban areas than in the rural areas. Urban



21 Margo Groenewoud, 'Nou koest, nou kalm'. *De ontwikkeling van de Curaçaoese samenleving, 1915-1973. Van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap* (Leiden/Curaçao 2017) 105-156.

22 Ibid., 213-226. See also Margo Groenewoud, 'Social Exclusion and the Entanglement of State, Religion and Civil Society in Mid-Twentieth Century Curaçao', *Journal of Caribbean History* 56:1 (2022) 81-95.

23 Jaap J. van Soest, *Olie als water. De Curaçaoese economie in de eerste helft van de twintigste eeuw* (Zutphen 1977) 158.

schools further distinguished between 'poor' and 'paid' education - a system that would exist well into the 1950s. Admittance to better schools was arbitrary, with the religious sisters and fathers rarely making a call for exemption.²⁴ If they did, it would require compliance with the full catholic lifestyle. In general, as a consequence, being a black child with a single mother implied very basic education until the age of 12, without any reasonable perspective of social mobility.

In 1948, the year that universal suffrage was introduced in the Dutch territories in the West Indies, around half of the Curaçaoan population was Catholic and of Afro-Curaçaoan descent, living either in rural areas or poorer urban areas, with limited access to education, better occupations and social mobility. Democracy, elections, political parties: all were novelties in need of a new language, a new conversation, and new experiences. Politicians such as Dr. Moises da Costa Gomez of the Nationalist People's Party early on acknowledged a lack of political knowledge. Actively reaching out to the Afro-Curaçaoan populations, he started to build a community-based organization around 1947, bringing together people in cross-island rallies. Self-worth was considered a priority topic: everyone counted in this new autonomous nation. It was considered life-changing by many. In contrast, the elite of the Catholic mission held the opinion that the Afro-Curaçaoan population was not ready for political responsibility. Or to phrase the priest and KVP secretary W.C. (Michael) Möhlmann, they were 'like a child still in need of a father.'²⁵

Curaçaoan history in general knows many silences. In this paragraph, we search for voices responding to this disposition through a close reading of the recording of events between 1947 and 1949 in two parochial chronicles. Varying in format, style, profoundness, and eloquence, some of these chronicles are true treasure trunks providing snapshots of the interactions between power and people, between the government and the clergy, the clergy amongst themselves, and the clergy and the church community. Priests operated in the routines of daily life.²⁶ This sphere has been theorized as the 'soft power' level of influence,



24 The Dutch Province of the Order of Dominican Priests was in charge of the mission in the Dutch Antilles. See relevant chapters in: Marit Monteiro, *Gods Predikers: Dominicanen in Nederland (1795-2000)* (Hilversum 2008). Education was provided by the *Fraters van Tilburg* for boys, and the *Zusters van Roosendaal* and *Zusters van Schijndel* for girls.

25 Michael Möhlmann, 'Democratie', *Lux*, 1943, 3:1 (1945) 20. Though the article does not mention Curaçao or the Dutch Antilles specifically, there is little or no doubt he referred to the Afro-Curaçaoan population in the context of soon expected decolonization. For a discussion of this and other publications in context: Groenewoud, 'Nou koest, nou kalm', 128-131.

26 Edward Said wrote about the 'daily imposition of power in the dynamics of everyday life'. Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York 1993) 132.

of crucial importance in colonial power systems.²⁷ For decades nobody but the priests and teachers had close interactions with Afro-Curaçaoan communities. As such, they were the first to receive signs of discontent. For this article, we



Figure 2. *Parish of Soto church interior, made by Fred Fischer, circa 1946-1947. (NAC, Kerkelijke Archieven, Parochie Soto, inv. no. 14, Kroniek deel II, 1947-1950).*

have revisited two of their chronicles, one of an urban parochial church, Pietermaai,²⁸ and one of a rural parochial church, Soto.²⁹ We looked into the postwar period with a focus on March 1949: the month in which the first elections took place after the introduction of universal suffrage.

Parochial chronicle of Pietermaai

The parochial chronicle of Pietermaai has a very urban ‘vibe’. The priests enjoy fine dining, international guests, Bach concerts, and acquiring their new American car. Pietermaai was a vivid neighborhood with a lower and upper-middle-class population. Though the chronicle is detailed and generally



27 Steven Lukes, *Power. A Radical View, Second edition* (New York 2005); Steven Lukes, ‘Power and the Battle for Hearts and Minds’, *Millennium - Journal of International Studies* 33:3 (2005) 477–93; Joseph S. Nye Jr., *Power in the Global Information Age. From Realism to Globalization* (Hoboken 2004).

28 NAC, Kerkelijke Archieven, Parochie Pietermaai, inv. nr. 35, *Kroniek Pietermaai, 1946-1968*.

29 NAC, Kerkelijke Archieven, Parochie Soto, inv. nr. 14, *Kroniek deel II, 1947-1950*.

rich in content, only two of the entries in the studied period refer to the population's feelings about autonomy and their stance on the upcoming political changes.

Tuesday 18 Feb [1947] A plot has been discovered at the non-fee-paying girls' school to thrash the headmaster. What a mentality! Consequence of striving for autonomy, anti-macamba spirit and rejection of Dutch authority?! In any case, the police take it seriously. The extreme brutality of some girls has recently gone out of control.

March 17 [1949] The day of elections for the new Parliament, which will govern the Netherlands Antilles in a much looser context than has hitherto been the case. People were already crazy in the previous days, but the climax was reached on the evening of this day: insane, in a single word. For results see the "Amigoe" [newspaper] of March 18 and subsequent days. The good Catholics were very dejected, but did not lose heart. Peace is slowly returning. The repercussions are noticeable in confession in the Cuaresma [Lent]. They don't dare and often wait until the last week.

Parochial chronicle of Soto

Soto was (and still is) quite the opposite of Pietermaai. This is an Afro-Curaçaoan rural community known for its relative isolation from the outside world and strong internal cohesion. In the post-war years, everything we read in the chronicle revolved around the building of a new church, with weekly fundraising activities organized for this purpose. All this came to a stop in 1949.

1949. Election campaign. On Sunday, January 9, the first ordered Catholic People's Party [KVP] meeting finally took place.³⁰ Although a meeting of the Democrats took place in Flip at the same time as this meeting, there were still approx. 200 people present. The pastor did not think the turnout was extraordinary, but the board was extremely satisfied. Happy!!

January 30, '49 On Sunday a memo from the bishop was read in all churches, which is pasted here. Although the parish of Soto is very Nationalist, it was taken fairly calmly. During the Holy Mass there was only one person (a woman) who had to show her criticism by a little mumbling.



30 All churches were required by the bishop to facilitate these meetings.

Feb 13 [1949] The action is becoming increasingly fierce: the KVP meeting was harassed by some young people and especially by some women. They are encouraged by Cornelis Paulina (Gr.St.M.) [Groot Santa Martha, a place nearby], who is a known fighter, and by Maria Vincenti (wife of Witchi Vincenti, leader Nat.[ionalist] P.[arty]) and by Scholastic [o/a, not clearly legible] Vincenti.

March 7 [1949] Election campaign. On this date the last meeting before the election was held. The attendance was over 300 people, which is the highest ever achieved. It was a good meeting; the speakers were very good, and people listened very attentively. A group of Nationalists did try to hinder the meeting with drumming and throwing stones, but they were dispersed in time. The meeting itself didn't notice anything.

March 17 [1949] Election Day. The day itself was very quiet; no one was bothered; no arguments or fights. But when one sees the result, this is not surprising, as all were one family, everything "National". On Tuesday one could hear conversations like the following (spoken on the church steps): "We don't need a priest. We can do it all by ourselves. There is only one moment in our lives when we need a priest: when we are dying, then he must come." [...] Only 49 people had the courage to principally vote Catholic, and more than 750 were servile and without insight [...] Weeks after the results, people in the city were still talking about the results, and not always with nice or decent words. Soto was doomed in the city.

In the pages following these events, the priest shares how everyone turned their back on this part of the island, and how he was left empty-handed in a parish community that had so disappointed him. It would take him several more years to finish the new church building.

Discussion

The traditional historical narrative of twentieth-century resistance mentions the 1922 harbor strike, the 1948 women's movement for universal suffrage, and the 1969 30 May revolt.³¹ For finding other occurrences of resistance, newspapers are a great source. They recorded smaller incidents, such as vandalizations, and published letters sent to the editors. These records still do not give insight into the general feeling or 'underbelly' of the community, which of course is always a challenge for historians. Anthropological and social studies of Caribbean so-



31 Canon van Curaçao, <https://canoncuracao.cw/> (consulted 27 August 2024).

cities and small islands all emphasize the complexities around voicing your opinion, because of shame and fear, but also because of a high level of interdependence. To voice critique and resistance, the Afro-Curaçaoan communities used cultural expressions such as the song lyrics of *tambú*, the teasing verses written anonymously on small flags called the *banderita*, and humor such as the trickster stories in general conversation and storytelling. Most of these are not recorded, and none of these contained direct confrontation between the critical voice and the object of criticism.

The parochial chronicles provide us with insight into these direct confrontations. Both the Pietermaai and the Soto chronicles record instances of physical violence, as well as instances of clashes, and provide the reader with palpable emotions on both sides. They give insight into the deep rifts that existed in this young postcolonial society. Phenomena such as 'striving for autonomy, anti-macamba spirit and rejection of Dutch authority' are mentioned as obvious nuisances and risks for the community and the church. The general attraction to nationalism was no surprise. Going to church was part of life, yet the belief system and a sense of belonging were clearly not internalized by the population. The Soto chronicle in particular records this disconnect on a deep level, much deeper than the Pietermaai chronicle, where all we hear is that - according to the priest - people felt embarrassed.

The acts of resistance described are all brave: everyone including the mumbling woman was noticed and presumably named, perhaps even shamed. Most of the troublemakers in and around the church were women. This is less remarkable than it may seem: women were a majority in the community due to labor migration and work requiring mobility. Also, they were the majority of churchgoers everywhere on the island. However, these images starkly contrast the 'picture perfect' narrative of the *hende humilde*: the happy easygoing population living as children in a warm Catholic family guided by male authority figures.³²

Conformism was key and repercussions were everywhere for everyone, part and parcel of the late colonial society. Nobody escaped this harsh reality, no one including the lower-ranked priests. The chronicles illustrate how these religious workers were also captives of a system in which there was a lot to lose. Harsh realities for everyone in these microcosms included physical violence: another 'unthinkable' in the traditional narrative that needs further research.

Reflection

For this study we selected archival sources from two historical moments of change in Curaçao society: the years just before the abolition of slavery and the years just after the introduction of universal suffrage. These were times of anti-



32

Groenewoud, *'Nou koest, nou kalm'*, 151-152.

cipation. Newly acquired freedoms would imply more opportunities to express oneself, though marginalized voices here are still recorded by authoritative figures. Changes in society left room for fear as much as for freedom. Two sides - in many cases - of the same coin.

In our study, we have identified explicit and implicit references to this complex reality, with several layers of authority, multiple interests, and thus multiple perspectives. One can sense elements of fear and reluctance in the inconsistencies of witnesses, though simultaneously, we hear the accused in this court case fiercely claiming to be innocent of the charges. We hear the beating of protesting drums and even the sound of stones being cast in protest outside the church building, while at the same time a woman in the church voiced her disagreement by mumbling. It makes us as researchers think about what was at stake for everyone. What did they have to lose?

With modernization, Afro-Curaçaoans responsible for families and children had a lot to lose, in particular relative to education. Compliance to church rules – being what was usually determined as ‘a good catholic’ – was essential for access to better education for this group in the mid-twentieth century. People faithfully showing up at meetings in 1949 in Soto is thus not a sign of deep-felt loyalty, it was already for centuries part of their reality as colonial subjects. In this context, the courage to protest and the ‘uncatholic’ voting behavior clearly reflected a new sense of ‘having nothing to lose’: as a community the people of Soto apparently were convinced that this oppression and these elements of inequality would be over soon.

A century earlier, the accused in court and the people fighting on the streets on their way to Barber, may have felt they did not have much to lose either when being aggressive or bold. Not as a symptom of hope, but as a consequence of tragedy. Young men were often torn away from their families, living the isolated life of an enslaved individual with no prospect of change. Suicide and escape attempts were not uncommon during slavery. This may both explain the accused enslaved speaking up fiercely in court and at the same time also the reluctance of authorities to accuse without ample proof. Their reality included the interest of plantation owners who had to balance effective rule with optimal returns from their investment in human labor.

The inconsistencies in the witness reports regarding the missing watch raise numerous questions about the experiences of the enslaved. A somewhat extreme suggestion is that this may have been a setup, a way of resistance by deliberately slowing down the wheels of the justice authorities’ wagon. The inconsistencies may also reflect circumstances on the witnesses’ side, being overwhelmed or feeling incapable of what is asked of them, for cognitive (e.g. language) or emotional (e.g. loyalty) reasons. Witnesses for this court case may have been nervous or at least uncomfortable. Having to talk to authorities about someone you have worked with, and perhaps sympathize with, in general, can be difficult, particularly in a community as small as this one. Through this lens a sense of loyalty and belonging within the household or neighborhood may be

suspected, whereas in the case of the street fight, people seemed to have fended for themselves.

The archival records from Soto disclose a shift towards a new reality, providing glimpses of triumph and hope. This is of interest - a novelty in historiography - though it does not make our narrative complete. As with all previous remarks, assumptions and suggestions, further study is needed to strengthen hypotheses and formulate new research questions.

Power and vulnerability are closely connected, shaping the dynamics and outcomes for both the oppressed and the oppressors. As this article has demonstrated, the voices of the marginalized are not entirely silenced: they can indeed be found in the archives and have long been part of Curaçaoan history as observed and narrated from within. It reminds us that we must continually challenge ourselves to uncover these voices by looking from different perspectives and keep asking questions, taking into account that – as Hartman has rightfully posed – we should never aspire or even suggest to provide closure for a history that is not ours.



Tips van de redactie

Boekentips

Jetze Boon en Jessica Vogels

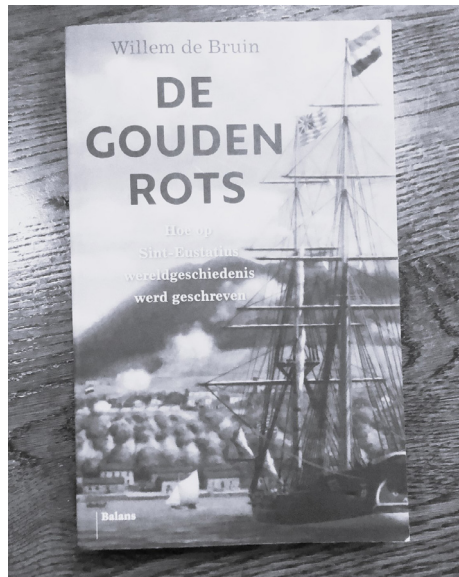
1. Alice Procter, *The Whole Picture. The colonial story of the art in our museums and why we need to talk about it* (Londen 2020).

Op 6 juli 2023 werden er, naar aanleiding van de excuses van het Nederlandse slavernijverleden, verscheidene koloniale schatten teruggegeven aan de landen van herkomst; de voorheen gekoloniseerde landen. Zo blijkt, roofkunst en koloniale kunst in musea is een actueel onderwerp waarin veel ontwikkelingen gaande zijn. Maar hoe dient men dan om te gaan met de koloniale kunst in musea en andere koloniale monumenten in de publieke sfeer? Dit is de centrale vraag van *The Whole Picture* van kunsthistorica en bedenker van *Uncomfortable Art Tours*, Alice Procter. Dit provocerende werk spoort de lezer aan om na te denken over koloniale kunst in de openbare ruimte. Het boek biedt een uiteenzetting van koloniale kunst in vier 'ruimtes': het paleis, het klaslokaal, het monument en de speelplaats. In elk van deze ruimtes haalt de auteur schrijnende voorbeelden aan van kunstvoorwerpen die zich in de ruimte bevinden en bevrägt de aanwezigheid ervan. Het boek spoort de lezer aan om buiten de canon van musea te denken en zo een verandering teweeg te brengen. Dit is een zeer sterk boek dat een zeer nodige discussie rondom koloniaal erfgoed op een toegankelijke wijze naar voren schuift en hier kritische vragen bij stelt. Dit is een goed instapwerk voor lezers die nog niet veel kennis hebben over dit debat, maar zich hier verder in willen verdiepen.



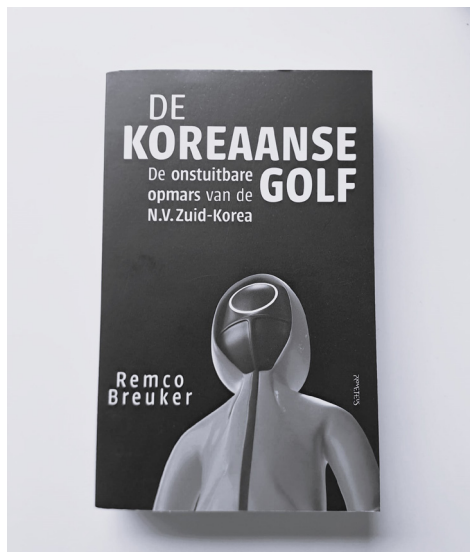
2. Willem de Bruin, *De gouden rots. Hoe op Sint-Eustatius wereldgeschiedenis werd geschreven* (Amsterdam 2019).

Nietig en onbekend, met een belangrijke rol in de geschiedenis. Dat zijn de woorden die er het meeste uitspringen wanneer je de flaptekst van dit boek van schrijver en voormalig-journalist Willem de Bruin leest. De woorden hebben betrekking op het eiland Sint-Eustatius, dat tussen 1696 en 1781 onafgebroken onder het bestuur van de Republiek viel en sinds 1816 officieel tot het Koninkrijk der Nederlanden behoort. De Bruin toont in zijn boek aan dat het eiland op meerdere vlakken van historisch belang is. Om te beginnen doordat het zich in de achttiende eeuw kon ontwikkelen tot Caribische vrijhaven; het eiland werd een 'supermarkt van de wereld', waar protectionistische maatregelen van Europese mogendheden vernuftig omzeild konden worden. Dit had tot gevolg dat ook de opkomende Britse kolonisten in Noord-Amerika grote waarde hechtten aan het eiland. Dat deze waardering enkel kon toenemen bleek in 1776, toen Sint-Eustatius zich met elf saluutschoten de geschiedenis in schreef; het was de eerste buitenlandse mogendheid die de vlag van de Verenigde Staten op dergelijke wijze erkende. *De gouden rots* beschrijft wat voorafging en wat volgde. Het boek is een echte aanrader voor wie meer wil leren over wat zich in de zeventiende en achttiende eeuw op zee afspeelde en de weg die goederen aflegden tussen kolonie en moederland.



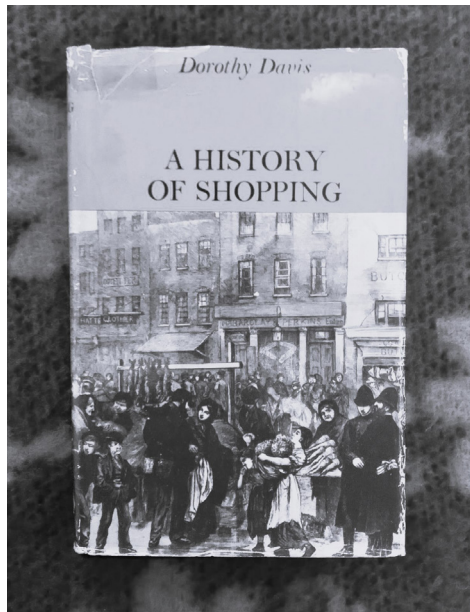
3. Remco Breuker, *De Koreaanse golf. De onstuitbare opmars van de N.V. Zuid-Korea* (Amsterdam 2023).

Zuid-Korea is overal. In de winkel liggen K-beauty producten, je verstuurt een appje via je Samsung telefoon en rijdt dan in je Hyundai naar huis terwijl je naar een K-pop nummer op de radio luistert. Kortom: tegenwoordig kan je bijna niet meer om Zuid-Korea heen. Dit laat het nieuwe boek van historicus en hoogleraar Koreastudies Remco Breuker ons zien. In dit boek geeft hij een prachtig geschreven analyse van Zuid-Korea en beschrijft hij hoe het land zich heeft gevormd uit de tegenstellingen die het land zo eigen zijn. Het is een mooie uiteenzetting van een land dat in 1953 het armste land ter wereld was, maar zich nu heeft opgewerkt tot een van de topeconomieën van de wereld. Het boek is thematisch ingedeeld en bespreekt verschillende aspecten van de Koreaanse cultuur. Hierdoor vereist het boek soms wat voorkennis, gezien een chronologische tijdlijn ontbreekt. Een fascinerend boek voor ieder die meer wil leren over de opmars van Zuid-Korea en zich wil verdiepen in de geschiedenis en het functioneren van deze gigant.



4. Dorothy Davis, *A History of Shopping* (Londen 1966).

De korte titel spreekt boekdelen; Dorothy Davis heeft met haar boek een breed onderwerp te pakken. Het doel van haar boek was dan ook niet het bereiken van volledigheid, maar het zijn van *'a skeleton on which others [...] may in time put flesh'*. Het boek poogt een beschrijving te geven van Engelse winkels, winkeliers, winkelaars en hun producten vanaf de late middeleeuwen tot 1850. Het vormt een uiteenzetting van de mate waarin inwoners van Engeland zelf aan hun spullen konden komen, afhankelijk waren van anderen of juist degene konden zijn die spullen aanbood. Het illustreert waar en hoe handel plaatsvond, op welke manieren deze omgang door de jaren heen veranderde en laat bovenal zien dat *'shopping'* zoals het in 1966 gekend werd geen vanzelfsprekendheid is. Het is een interessant boek dat een relatief onderbelichte kant van de geschiedenis toegankelijk en overzichtelijk maakt. Davis gooit dan ook niet met de pet naar haar eerste doelstelling. Haar werk vormt een degelijk startblok voor hen die zelfs in het kleinste historische boodschappenlijstje hun brood zien. Een aanrader!



Op 11 oktober 2024 vindt de jaarlijkse nascholing voor docenten geschiedenis plaats. Deze wordt jaarlijks georganiseerd door de opleiding geschiedenis van de RU en heeft een interessant programma. Meer informatie is te vinden via de website van de RU.

Alessandra Schimmel en Paul Reef hebben meegeschreven aan een herziene en geüpdatete versie van een handboek voor studenten over de geschiedenis van de Europese Unie en de Europese integratie: Koen van Zon, Matthew Broad, Aleksandra Komornicka, Paul Reef, Alessandra Schimmel, Jorrit Steehouder, 'The Unfinished History of European Integration. Second, Revised Edition'. Het handboek biedt een chronologische geschiedenis van de EU tot op heden en bespreekt ook inzichtelijk de historiografie en theorie van de Europese integratie

In het voorjaar van 2024 is het boek 'Oorlogsboeven. Alledaagse criminaliteit tijdens de Tweede Wereldoorlog' van Jan Julia Zurné verschenen. In dit boek geeft ze, op basis van procesdossiers en krantenberichten over rechtszaken, een inkijkje in de levens, ervaringen en motivaties van oorlogsboeven.

Op 12 december organiseert Erfgoed Gelderland samen met de Radboud Universiteit voor de vierde maal een 'Gelderse Landdag'. Dit is een inspirerende dag vol lezingen, workshops en netwerkmogelijkheden voor iedereen die zich bezighoudt met (Gelderse) geschiedenis: studenten, docenten, museum- en archiefmedewerkers, onderzoekers en liefhebbers. Het motto van deze Gelderse Landdag, die plaatsvindt in Ede, is: samen geschiedenis maken. Meer informatie over het programma en de aanmelding is te vinden op de website van Erfgoed Gelderland.

Op donderdag 21 november zal Coen van Galen als een van de drie winnaars de *Radboud Science Award* 2024 ontvangen. Hij heeft deze Award gewonnen voor zijn onderzoek naar slavernij in Suriname en de Antillen, een onderzoek dat als doel had om het slavernijverleden niet langer vanuit westers perspectief te bezien en te beschrijven. Om dit te bereiken zijn de bevolkingsarchieven van Suriname en de Antillen gedigitaliseerd, wat nakomelingen van tot slaaf gemaakten in staat stelt om hun eigen koloniale verleden te onderzoeken.



Auteursinformatie

Luc Bulten is universitair docent sociale en economische geschiedenis aan de Radboud universiteit, en zal vanaf 1 oktober 2024 tevens verbonden zijn aan de universiteit van Cambridge als postdoctoraal onderzoeker Sri Lankaanse geschiedenis. In zowel voorgaand als reeds lopend onderzoek heeft Luc koloniale registers, gerechtelijke dossiers, en boedelinventarissen bestudeert om de sociale werelden van landbouwers in ruraal Sri Lanka, ondernemers in en rond de straat van Malakka, en meer algemeen de mensen die hun levens leidden in en rond de Indische Oceaan en de Zuid-Chinese Zee in de vroegmoderne tijd bloot te leggen. Daarbij houdt hij zich vooral bezig met de vraag hoe deze levens werden beïnvloed door grotere structuren en ontwikkelingen, en andersom

Nino Vallen is universitair docent Vroegmoderne Cultuurgeschiedenis. Hij studeerde geschiedenis aan de Radboud Universiteit (2010) en promoveerde aan de Freie Universität Berlin (2016). Geïnspireerd door recente Latijns-Amerikaanse dekoloniale theorieën richt zijn onderzoek zich op de narratieven over de wereld die Inheemse en Zwarte inwoners van de regio vertelden gedurende de koloniale periode.

Adriejan van Veen is universitair docent Politieke Geschiedenis aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij is gespecialiseerd in de politieke geschiedenis van Nederland en West-Europa in de moderne tijd (c. 1780-nu). Specifiek is hij geïnteresseerd in politieke en maatschappelijke organisatievorming, en de theorie en praktijk van concepten als politieke representatie en depolitisering.

Marie Keulen is als promovendus verbonden aan de Radboud Universiteit. Ze is sociaal- en cultuurhistoricus van het Nederlands kolonialisme en heeft een bijzondere interesse in de rol van religieuze organisaties in het Nederlandse koloniale verleden. In haar proefschrift onderzoekt ze de koloniale en kerkelijke inmenging in intieme relaties van koloniale onderdanen in 19e en 20ste -eeuws Suriname.

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

bische mensen. Hij gebruikt zowel geschreven en gesproken bronnen.

Pepijn Trienekens is een historicus en werkt als projectmedewerker bij Erfgoed Gelderland. In juli 2024 rondde hij de Master Geschiedenis en Actualiteit af, waarbij hij zich specialiseerde in historisch onderzoek en het erfgoedveld. Daarnaast was hij gedurende twee studiejaar redactielid van *Ex Tempore*. In zijn huidige functie benut hij de expertise uit zijn specialisaties door onderzoek te doen naar vraagstukken binnen het erfgoedveld en het slavernijverleden van Nijmegen.

Aschwin Drost, Barbara Esseboom en Else Gootjes schreven hun artikel over hun onderzoek bij Erfgoed Gelderland. Erfgoed Gelderland ondersteunt musea, historische verenigingen en andere erfgoedorganisaties met het beheren van collecties en het vertellen van verhalen.

Margo Groenewoud is an independent scholar based in Curaçao. She is affiliated with Radboud University as researcher and Caribbean liaison of the Historical Database Suriname and the Caribbean (HDSC). Dr. Groenewoud (PhD Leiden & Curaçao 2017) is a cultural and social historian specialized in the Dutch in the Caribbean. In support of her research on transnational Caribbean mobility and migration history she was awarded a 2022-2023 Fulbright Scholarship, which she spent as scholar-in-residence at CUNY City College New York.

Iris van Vlimmeren is a research master's student at Radboud University, specializing in social and colonial history. She recently completed her internship in collaboration with Mongui Maduro Library and HDSC in Curaçao, where she also conducted research on nineteenth-century healthcare practices for the 'insane'. In November 2023, she was elected as Young Historian of the Year.

