

van de Surinaamse overheid en de grootschalige goudmijnbouwondernemingen in hun gebied.

In het tiende artikel beschrijft Leo Balai de belangstelling van de nazaten van de tot slaafgemaakten op Curaçao en in Suriname naar hun *Roots* en de pogingen van verschillende staten en internationale organisaties om *Reparations* voor de periode van de slavernij te krijgen.

John Schuster betoogt in zijn reactie op het artikel van Balai dat zowel *Roots* als *Reparations* zijn gebaseerd op het verlangen naar *Recognition*; erkenning van het slavernijverleden en de identiteiten die hieruit voortkomen door individuen en overheden.

Deze Oso wordt afgesloten met de rubrieken recensies, signalementen en recente publicaties.

Namens de redactie

John Schuster - Hoofdredacteur

■ Alex van Stipriaan

## Caraïbisch erfgoed in de Nederlandse Black Atlantic<sup>1</sup>

**A**ls Nicolaas Beets' alter ego Hildebrand in de jaren 1830 de Westindische planter Kegge bezoekt ontwaart hij in de salon een groep prachtig opgezette exotische vogels, tegelijk wordt hij bediend door een zwarte knecht en blijkt het diner op smaak gebracht met 'opscherpende sausen' en cayenne peper. Als Hildebrand gaat slapen treft hij in de logeerkamer 'een paar Indiaanse bogen en een dozijn wie weet hoe vergiftigde pijlen' aan. De mooie, licht gekleurde, dochter des huizes verhaalt hem de volgende dag, al spelend met haar levende kaketoë, van de 'wonderen van het huis en de paarden en de slaven, die de familie in de West had; een slaaf voor de zakdoek, een slaaf voor de waaier, een slaaf voor het kerkboek, een slaaf voor de flacon!'. En als Hildebrand op een gegeven moment met Kegge uit rijden gaat door de stad (Haarlem?) is het niet alleen het prachtige rijtuig dat veel bekijks trekt, maar minstens zozeer 'de zwarte lakei achterop, die met onbewegelijke plechtigheid zat rond te kijken en iedereen eerbied inboezemde, behalve de boven alle vooroordelen verheven straatjongen, die hem toeriep: "Mooie jongen, pas op, hoor! Dat de zon je niet verbrandt"' (Hildebrand 1971: 217).<sup>2</sup> In deze beschrijving van Caraïbisch erfgoed in negentiende-eeuws Nederland zitten alle dimensies van erfgoed besloten zoals verderop zal blijken. Caraïbisch erfgoed<sup>3</sup> is als zodanig al vrij snel na de kolonisatie in de zeventiende eeuw als exotica in Nederland terecht gekomen. Je zou zelfs kunnen zeggen dat Caraïbische natuur- en culturobjecten veel eerder in diaspora zijn gegaan dan de Caraïbische mens. Deze objecten kwamen naar Nederland en zijn vervolgens vrijwel nooit meer weggegaan. Nog voor er zoiets als musea bestonden vonden kolonisten en zeelieden die terugkeerden uit de koloniën het leuk iets blijvends van daar mee te nemen. Dat varieerde van levende dieren en eetbare vruchten en planten tot alle mogelijke exotische objecten, materialen of afbeeldingen daarvan. En eigenlijk, zo blijkt ook uit het huishouden van de Kegges, waren de (voorheen) slaafgemaakte bediendes die werden meegenomen deels eveneens exotische bezienwaardigheden. Ze konden weliswaar niet aan volgende generaties worden

<sup>1</sup> Deze term heeft in dit geval betrekking op de door kolonisatie ontwikkelde culturen van Suriname, de zes Nederlands-Caraïbische eilanden en Nederland en omvat dus meer dan de gebruikelijke verwijzing naar vooral de slavernijgeschiedenis en haar erfenissen.

<sup>2</sup> Zie verder de beschrijving van het huis van de Westindische planter Kegge in Hildebrands *Camera Obscura* (1839), hier geciteerd uit de *Prisma*-uitgave 1971, 190-219.

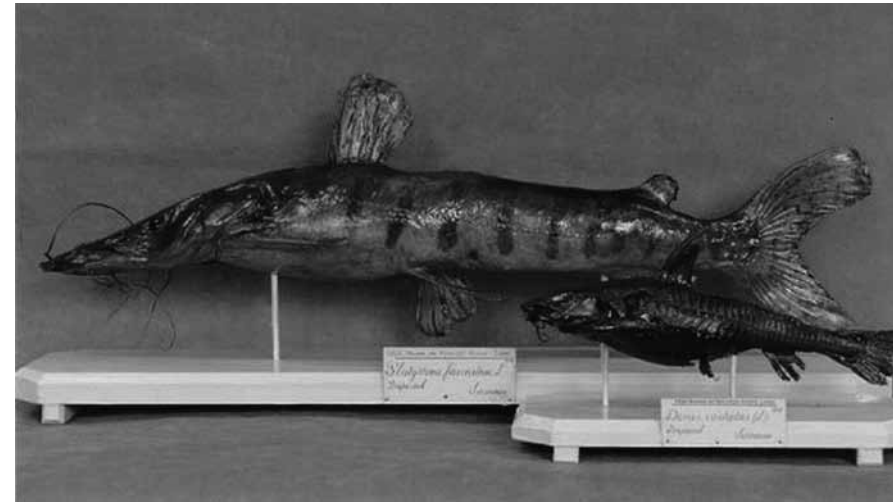
<sup>3</sup> Als in dit stuk in algemene zin over Caraïbisch erfgoed wordt gesproken, dan wordt daarmee alles bedoeld dat afkomstig is uit de voormalige Nederlandse koloniën in de Caraïbische Zee en op de noordkust van Zuid-Amerika, met name hedendaags Suriname en Guyana.

doorgegeven, noch kwamen ze op een schoorsteenmantel of in een collectie terecht, maar er werd zeker wel mee gepronkt.

Op die manier konden in vele huizen van de Nederlanders te zaken worden aangetroffen die we nu als Caraïbisch erfgoed zouden aantreffen. En, zoals ook elders in Europa gebruikelijk was, spanden de vorstenhuizen daarin lange tijd de kroon met zogenaamde rariteitenkabinetten. Zo blijkt uit het werk van John Gabriel Stedman, de huursoldaat die vijf jaar in Suriname tegen de Marrons vocht, dat hij objecten en (opgezette) dieren naar Nederland stuurde, onder meer bestemd voor het rariteitenkabinet van stadhouder Willem V in Den Haag. Onder het bewind van diens zoon, koning Willem I, werd een officieel Koninklijk Kabinet van Zeldzaamheden opgericht (1821), dat vooral uit Chinese, Japanse en Europese objecten bestond, maar toch ook al een aantal zogenaamde Westindische. Dit deel van de collectie werd onder andere gevoed door verzamelaars in Suriname. De belangrijkste was waarschijnlijk de bekende jurist mr. A.F. Lammens (1767-1847) die van 1815-1837 rechter in Suriname was. Hij moet daar al snel aan het verzamelen zijn gegaan, want als in 1821 een belangrijk deel van Paramaribo bij een grote brand in de as wordt gelegd is daar ook Lammens verzameling bij. Zeven jaar later treurt hij daar nog steeds over, want 'zedert hebben mij de lust en middelen ontbroken om hierin mijnen aandrift te volgen' (geciteerd in Medendorp 1999: 56). Overigens verhinderde dat hem niet om toch allerlei voorwerpen te sturen naar 'de Cabinetten van zijne Majesteit' of als intermediair op te treden voor de bekende Surinaamse kunstenaar, en later zijn zwager, Gerrit Schouten. Zo bestelde het Koninklijk Kabinet van Zeldzaamheden in 1826 via hem twee van Schoutens toen al beroemde diorama's die de cultuur van Arowakken en Kariben verbeeldden en het formidabele bedrag van zevenhonderd toenmalige guldens (het jaarsalaris van een plantagedirecteur) kostten (Medendorp 1999: 27). Lammens' collectie bestond, net als die van zijn collega-verzamelaar in Suriname, de apotheker Dieperink, vooral uit vogels, vlinders en vissen. Maar in 1828 zond hij bijvoorbeeld ook: een klein godenbeeldje, sieraden, een kokertje met giftige pijlpunten, een mierenest van boombladeren, een flesje met sprinkhaan eieren, het vel van een aboma en een indiaans schort (Medendorp 1999: 56).

In diezelfde tijd werden in Nederland de eerste natuur- en volkenkundige musea opgericht. De belangrijkste daarvan waren het Rijksmuseum voor Natuurlijke Historie (1820) nu Naturalis, Het Rijksmuseum voor Volkenkunde in Leiden (1837) en het Koloniaal Museum in Haarlem (1864), later Tropenmuseum in Amsterdam en nu samen in het Nationaal Museum voor Wereldculturen.<sup>4</sup> Daarnaast was in dit verband ook Natura Artis Magistra (de natuur is de meester van de kunst) (1838), oftewel Artis van groot belang, omdat het naast de dierentuin ook over een Zoölogisch (1851) en een Etnografisch Museum (1860) beschikte. Eerstgenoemde collectie, waaronder veel opgezette dieren uit Suriname, is recentelijk naar Naturalis gegaan, de volkenkundige collectie kwam terecht bij het Koloniaal Museum, later Tropenmuseum.

4 Hiertoe behoort behalve het Rijksmuseum voor Volkenkunde en het Tropenmuseum ook het Afrika Museum in Berg en Dal



Specimen van Surinaamse *Spigrikati* (tijgermeerval) en *Soké* (pantsermeerval), verzameld rond 1830 en naar Nederland opgestuurd door H. H. Dieperink, apotheker in Paramaribo en penningmeester van de Maatschappij Tot Nut van 't Algemeen aldaar. Nu collectie Naturalis, Leiden.

In diezelfde periode, in 1867, werd ook in Suriname zelf een Koloniaal Museum met bibliotheek opgericht. Het gerucht ging namelijk dat de privécollectie van Tjark Eijken Sluyters, bestaande uit opgezette vogels, roofdieren en andere naturalia, die hij op zijn plantage Geversvliet had opgebouwd, naar een museum in Nederland zou worden gezonden. Toen de gouverneur dat ter ore kwam bood hij aan een museum op te zetten, waarop Eijken Sluyters zijn collectie aan het koloniaal bestuur schonk. Nadat museum en bibliotheek eerst werden gevestigd in het voormalige gebouw van de Surinaamsche Bank aan de Gravenstraat, werd het wat later gehuisvest in het logeergebouw van het gouverneurspaleis aan de Grote Combé. Daar en op het tegenoverliggende terrein werd in 1876 de tentoonstelling van Surinaamse landbouw, veeteelt, nijverheid en kunst georganiseerd, die bijna zeventuizend bezoekers trok en waar 79 opgezette dieren, 75 vogelskeletten, bloemen, planten, exportgewassen, stoffen, voedingsmiddelen en Chinese en Indiase voorwerpen werden getoond (Reeser 2012: 25). Toch leidde het museum, dat verder ook nog schelpen, gesteenten en 'boschneegvoorwerpen' in zijn collectie had, al gauw een zieltogend bestaan en werd het in 1908 opgeheven (Oudschans Dentz 1937: 141). Toen het jaar daarop een schoolmuseum werd geopend in de Emmaschool aan de Gravenstraat, nam dit een belangrijk deel van de collectie over. Op Curaçao gebeurde na de landbouw- en nijverheidstentoonstelling van 1904 precies hetzelfde en werd een lokaal van de Hendrikschool als schoolmuseum ingericht, in het kader van modern, aanschouwelijk onderwijs (Reeser 2012: 51). Maar ook het schoolmuseum in Suriname was geen lang leven beschoren, want na 21 jaar werd het gesloten en even later werd de collectie publiekelijk geveld.

De Curaçaose collectie zien in wat inmiddels het Koloniaal- en Schoolmuseum was gaan heten, mocht zich wel verheugen in veel belangstelling van zowel de lokale bevolking als van vreemdelingen. Er waren onder meer gesteenten, vissen, nijverheidsproducten, strohoeden, Surinaamse houtsoorten en een opgetuigde schoener te zien, waarvoor een echte conservator was aangesteld. Na diens dood in 1924 raakte echter ook dit museum in verval en werd het in 1931 gesloten (Oudschans Dentz 1937: 144).

In 1947 nam een aantal mensen uit de culturele en wetenschappelijke elite van Suriname het initiatief tot oprichting van de Stichting Surinaams Museum, die uiteindelijk in 1953 een modern pand vond waar zowel Wosuna (Wetenschappelijk Onderzoek van Suriname en de Nederlandse Antillen) als het Surinaams Museum terecht konden. Toen in 1967 Fort Zeelandia zijn gevangenisfunctie verloor omdat er een meer eigentijdse inrichting was geopend, Santo Boma, werd besloten het fort een museale functie te geven. Het werd door de overheid gerestaureerd en in 1972 in beheer gegeven aan het Surinaams Museum. Vervolgens werd een zaal ingericht met de inventaris van de voormalige apotheek Engelbrecht, een grote maquette liet de groei van Paramaribo zien, er werden antieke kaarten en een deel van de oude flessencollectie getoond en de bovenzalen waren gewijd aan de Inheemsen, de Afro-Surinamers en de Aziatische Surinamers. Het tentoongestelde bestond uit archeologisch materiaal, Marron houtsnijwerk, Creoolse kleding, Hindostaanse sieraden, Javaanse wajangpoppen en enkele Chinese objecten. Ook waren er enkele Europees-Surinaamse stijlkamers ingericht, waaronder een met een hemelbed uit 1829 dat prinses Juliana bij haar bezoek aan het land in 1943 ten geschenke had gekregen en vervolgens in 1954 aan het museum schonk (Reeser 2012: 146-161). Een wellicht wat eclectische collectie, maar wel wat toen de culturele elite de moeite van het bewaren en tonen waard vond. Maar is dat nu typerend voor hedendaags Caraïbisch erfgoed?

### WAT IS ERFGOED?

Erfgoed bestaat al zo lang als mensen zaken bewaren voor volgende generaties. Cultureel erfgoed daarentegen, bestaat als concept in Nederland en zijn voormalige koloniën nog maar heel kort. Om precies te zijn sinds 1975, toen de term werd geïntroduceerd door J.F. Duparc in zijn boek 'Een eeuw strijd voor cultureel erfgoed in Nederland'. Daarin beschreef hij de ontwikkeling van de zorgtaak die de Nederlandse overheid sinds de negentiende eeuw op zich nam voor musea, archeologisch onderzoek en archieven. Hij schreef: 'Onder materieel cultureel erfgoed versta ik al wat het verleden, ook het allerjongste verleden, aan culturele goederen aan ons, het nageslacht heeft overgebracht. Het beperkt zich volstrekt niet tot voorwerpen van kunst en kunstnijverheid, hoe een essentieel element deze er ook van uitmaken. Evenmin beperkt het zich tot hetgeen in eigen land of door landgenoten is gemaakt; juist tegenwoordig nu de bewoonde wereld steeds meer één geheel aan het worden is, dient men onder cultureel erfgoed te verstaan wat de mensheid in haar geheel heeft voortgebracht en aan ons, mensen van thans, heeft nagelaten.' (Duparc 1975: xv).

Sindsdien is het begrip cultureel erfgoed aan een enorme opmars begonnen en zou een studie als die van Duparc nu wellicht 'Een eeuw strijd om erfgoed in Nederland' hebben geheten. Dat is het gevolg van de globalisering waar Duparc al aan refereerde. Erfgoedonderzoeker Hester Dibbits wees er in dat verband op dat de onzekerheden waarin de huidige mens leeft als gevolg van een steeds sneller veranderende wereld leidt tot een toenemende behoefte aan houvast, traditie en authenticiteit. 'In een wereld die in toenemende mate virtueel wordt ervaren en waarin alles wordt gekopieerd en niets meer echt lijkt, is het ervaren van echtheid en oorspronkelijkheid als een 'nieuwe' centrale kwaliteit ontdekt' (Dibbits 2011: 11). Erfgoed als een soort waarheid, *the real thing* en tegelijk ook beleving, de historische sensatie, zoals de grote historicus Johan Huizinga dat al een eeuw geleden noemde.

In die vier decennia sinds Duparc is het erfgoedbegrip dan ook sterk verbreed, verdiept en geïnternationaliseerd. En geproblematiseerd. Want waarover hebben we het nu precies, en nog veel problematischer: van wie is erfgoed? De discussies die daarover ontstonden hadden alles te maken met de emancipatiebewegingen die de tweede helft van de twintigste eeuw zo hebben gekenmerkt. Daaronder bijvoorbeeld de dekolonisatie en opkomst van de niet-westerse wereld, democratisering op vele fronten, opkomst van de populaire cultuur en massatoerisme. Erfgoed, dat al sinds de negentiende eeuw door de oprichting van musea, archieven en bijvoorbeeld volkskunde onlosmakelijk verbonden was met chauvinisme en nationalisme, werd nu nog veel meer onderdeel van zelfpromotie van (nieuwe) gemeenschappen, naties en staten. Erfgoed is daarmee ook meer en meer onderdeel geworden van wat wel *identity politics* wordt genoemd. En tegelijk is het een serieuze tak van wetenschap geworden die ook het begrip zelf van inhoud en context probeert te voorzien.

Erfgoed wordt tegenwoordig onderscheiden in materieel en immaterieel, waarbij tot het materiële nu niet alleen al het museale, monumentale en archivalia wordt gerekend, maar even goed hele stadscentra en landschappen, zowel boven, als onder water. Het kan gegroepeerd zijn rond een thema (slavernij), een periode (1940-1945), of bijvoorbeeld een persoon (Mongui Maduro) (zie respectievelijk Smeulders 2012; Captain & Jones 2010; Langenveld 2004), het kan heel lokaal of zelfs individueel zijn, maar tegelijk is er ook sprake van werelderfgoed en is er een supranationale organisatie, Unesco, die met alle lidstaten bepaalt wat de wereldgemeenschap als zijn erfgoed beschouwt. Ook digitaal erfgoed wordt tegenwoordig als categorie onderscheiden, aangezien nog niet helemaal duidelijk is of dat meer bij het materiële dan bij het immateriële hoort.

Zelf maak ik weer steeds minder de scheiding tussen materieel en immaterieel. Ooit was het onderscheid goed om ons ervan bewust te maken dat niet alleen fysieke zaken uit het verleden bewaard kunnen worden, maar net zo goed verhalen, ideeën, liederen, religies, dansen, rituelen, tradities en nog veel meer dingen die je niet vast kunt pakken. Nu die erkenning er is<sup>5</sup> schaar ik mij onder degenen die erfgoed in principe als een combinatie van materieel en immaterieel willen

<sup>5</sup> Met name sinds Unesco's Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage uit 2003

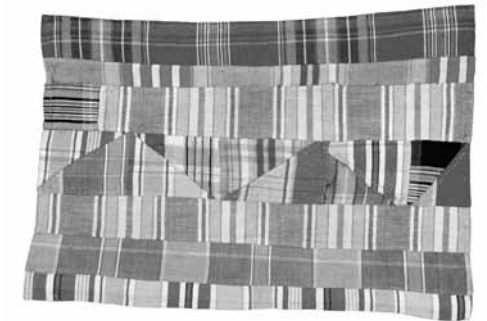
beschouwen.<sup>6</sup> Er zijn namelijk nauwelijks objecten denkbaar zonder een verhaal, noch verhalen zonder op enige manier een materialisering daarvan, bijvoorbeeld in een boek. Maar daarvoor in de plaats voer ik wel weer de nieuwe categorie 'mentaal erfgoed' in.

Mentaal erfgoed bestaat uit de bewust of onbewust geërfd wereldbeelden die sterk bepalend zijn voor de keuzes die een groep maakt welke materiële en immateriële erfenissen als erfgoed moeten worden behouden en doorgegeven. Als we bijvoorbeeld spreken van betwist, omstreden, belast, schuldig, of dissonant erfgoed (*contested heritage*), dan raakt het meestal (ook) aan dit mentaal erfgoed en niet zozeer het specifieke (im)materiële erfgoed zelf dat ter discussie staat. Het is het overkoepelend denkraam gevormd door ideologie, taal, gender, etniciteit en machtsverhoudingen, dat de keuze aanstuurt wat als erfgoed gekoesterd dient te worden. Mentaal erfgoed komt dicht in de buurt, of is onderdeel van het discoursbegrip zoals dat vooral door Foucault, onder meer in zijn *The Order of Discourse* (1971) is geïkt: de samenhang van begrippen, taal en context in een bepaalde machtsconstellatie, die de werkelijkheid betekenis geeft en waarin een mens wordt geboren en opgevoed. Een discours verandert maar langzaam, omdat het moeilijk is om over de randen van het discours heen te kijken, we zitten er deels in gevangen, want het is volkomen vanzelfsprekend. Contestatie vanuit een ander discours plus een veranderende context vormen de motor van een discoursverschuiving of -verandering. Dat lijkt ook precies wat er aan de hand is met mentaal erfgoed. Tegelijk raakt het ook heel erg aan Edward Saïds begrip 'cultureel archief', dat onlangs weer met kracht in de schijnwerpers is geplaatst door Gloria Wekker in haar indrukwekkende *White Innocence; Paradoxes of colonialism and race* (2016). Zij interpreteert het –met name in relatie tot ras en gender– als 'the way we think, do things, look at the world, in what we find (sexually) attractive, in how our affective and rational economies are organized and intertwined' (Wekker 2016: 19). Een groep of volk (natie) put dus uit een cultureel archief dat historisch gevormd is, dat ons in het heden beïnvloedt, maar waarvan we ons niet of nauwelijks bewust zijn, want het voelt als natuurlijk en vanzelfsprekend, omdat we erin zijn opgegroeid en opgevoed. Wat de beroemde Franse socioloog Bourdieu omschreef als 'history turned into nature' (Bourdieu 1977: 78). Toch introduceer ik daarnaast de term mentaal erfgoed, om te benadrukken dat het in het erfgoed debat niet alleen gaat om hoe het verleden het heden beïnvloedt, maar vooral ook wat we willen doorgeven aan de toekomst. Het gaat dus om een selectie uit het cultureel archief, waarin ook aanpassingen en veranderingen (kunnen) plaatsvinden. Het is daarmee wellicht beperkter, dynamischer en meer toekomstgericht.

Die dynamische kant van erfgoed vinden we ook terug in de meest recente definities van erfgoed in het algemeen: erfgoed is een selectie uit het –soms denkbeeldige– verleden van een groep mensen, voor hedendaags gebruik en tevens

<sup>6</sup> Erfgoed behelst 'sporen uit het verleden in het heden, die zichtbaar en tastbaar aanwezig zijn. Dat kunnen voorwerpen zijn in musea, archeologische vondsten, archieven, monumenten en landschappen. Maar ook de daaraan verbonden gebruiken, verhalen en gewoonten' (Dibbits 2011: 29; cf. streeping AvS).

beoordeeld als nuttig om door te geven aan de toekomst. Daarmee kiest de groep dus bewust om dingen te bewaren in het belang van de eigen identiteits(vorming) (zie Frijhoff 2007; Ashworth et al. 2007; Tunbridge and Ashworth 1996).



Vlnr: jaarlijkse uitvoering van de opstand o.l.v Tula in 1795 op Curaçao; Marron lendedoek ca. 1950 (coll. Tropenmuseum); koloniale stijlkamer in het historisch museum van St.Eustatius (foto's links en rechts: Alex van Stipriaan, resp. 2008 en 2010)

Omdat erfgoed zoveel verschillende dimensies kent zijn er ook erg veel mensen, organisaties en instituties die er zich mee bezig houden en daarop vormen Nederland en zijn voormalige koloniën in en rond de Caraïbische Zee geen uitzondering. Op de eerste plaats zijn dat overheden die regelgeving en fondsen genereren voor het selecteren, in stand houden en doorgeven van erfgoed. Ieder land heeft een ministerie van Cultuur met deze taak gekoppeld aan onderwijs en wetenschap, wat al aangeeft dat het van belang wordt geacht voor een nationale identiteit en voor de toekomst (onderwijs).<sup>7</sup> Ook beschikt ieder land over een eigen archiefdienst en een publieke bibliotheekdienst voor het papieren c.q. documentaire erfgoed. Daarnaast kennen alle betrokken landen semi-gouvernementele instanties met als taak monumentenzorg, in Suriname bijvoorbeeld onder de duidelijke benaming van Stichting Gebouwd Erfgoed Suriname. Ook musea zijn soms semi-overheidsinstellingen, denk aan het Rijksmuseum of het Museo Arqueologico Arubano of het Museo Boneiru. Vaker echter zijn het private instituten die door particulier initiatief zijn ontstaan, maar inmiddels ook niet zonder overheidssteun kunnen, zoals Stichting Surinaams Museum, het Curaçao Museum, het St. Eustatius Historical Foundation Museum, Museo Historico Arubano, het Dutch

<sup>7</sup> Curaçao: Ministerie van Onderwijs, Wetenschap, Cultuur en Sport  
Aruba: Ministerie van Toerisme, Transport, Primaire sector en Cultuur  
Sint Maarten: Ministerie van Onderwijs, Cultuur, Jeugd en Sport  
Suriname: Ministerie van Onderwijs, Wetenschap en Cultuur  
Nederland (incl. Bonaire, Saba, St.Eustatius): ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap

Museum op Saba, of het Nationaal Museum voor Wereldculturen in Nederland. En dan zijn er nog de –meestal veel kleinere- niet of nauwelijks door de overheid gesubsidieerde privé-initiatieven. Daartoe behoren eveneens musea zoals het Koto-Museum A Gudu Oso van mevrouw van Russel-Henar in Paramaribo of het poppenmuseum Museum Belua van mevrouw Reina-Bernabela op Bonaire, of het museum van de Sint Maarten National Heritage Foundation, opgericht en gerund door mevrouw Wilson-Bosch. Maar ook bibliotheken en archieven, zoals bijvoorbeeld de Mongui Maduro Library (en archief) gevestigd in het Curaçaose landhuis Rooi Katootje. En daarnaast een enorme hoeveelheid van organisaties, groot en klein, al heel oud en heel jong, uit allerlei fondsen gefinancierd of met nauwelijks enig budget. In Cynthia McLeods erfgoedtochten naar onder andere de Jodensavanne in Suriname op haar boot de Sweet Merodia, tot de voormalige plantages zoals Frederiksdorp en Mariënborg in Suriname, Savonet en Knip op Curaçao, het Berkel Family Museum op Lynch Plantation Sint Eustatius, of het openlucht museum en cultureel park in de voormalige, vroeg negentiende-eeuwse koloniale opslagplaats Mangazina di Rei op Bonaire. Ook wordt overal een heel groot aantal activiteiten georganiseerd rond bepaalde data (Keti Koti, Lalla Rookh, carnaval), of bepaalde locaties (Rincon, Ruta Tula), rond personen, gebeurtenissen of gewoon als een erfgoedmoment zoals monumentendag.

Een deel van de erfgoedcollecties of erfgoedsites is bovendien tot stand gekomen door jarenlange activiteiten op archeologisch gebied, soms door liefhebbers, zoals de voormalige patholoog-anatoom Khudabux die skeletten van slaafgemaakten heeft opgegraven, soms door historici, zoals de speurtocht van Leo Balai naar het wrak van slavenschip De Leusden in de monding van de Marowijnerivier, en soms door geschoolde archeologen als Ben Mitrasingh, die momenteel onderzoek doet naar het massagraf van de in 1902 vermoorde Hindostaanse contractarbeiders op plantage Mariënborg. Mitrasingh overigens al een leven lang Surinaams erfgoed uit de grond haalt. Sporen van de Afro-Caraïbische geschiedenis in de bodem van Curaçao, Bonaire en Sint Maarten worden al enkele decennia onderzocht door archeoloog Jay Haviser en de Leidse hoogleraar Corinne Hofman deed onder andere op Saba, Sint Eustatius, Sint Maarten en Curaçao opgravingen naar het Indiaans verleden. Hofman en Haviser publiceerden in 2015 het boek *Managing our Past into the Future*, waarin niet alleen de geschiedenis en laatste stand van zaken van de archeologie op alle zes de Nederlands-Caraïbische eilanden worden gepresenteerd, maar waarin zij ook scherpe kritiek uitoefenen op het gebrek aan erfgoedmanagement van de kant van de overheden. Er is voldoende wetgeving, maar op naleving wordt niet toegezien. Iets dergelijks lijkt overigens ook aan de hand met de beschermde historische binnensteden van Paramaribo en Willemstad. Zo dreigde Unesco in 2013 zelfs het centrum van Paramaribo weer van de werelderfgoedlijst te halen, omdat er van de bescherming van de historische houten gebouwen niet veel terecht kwam. Ook op Curaçao zijn monumentenexperts bezorgd dat Unesco daar tot zo'n maatregel zou kunnen overgaan, sinds er daken instorten van historische panden en het Monumentenbureau van de overheid dat als controle instantie moet toezien op het beschermde erfgoed, al enige jaren niet meer bestaat. Tegenover dit

verval staat overigens het enthousiasme van groepen vrijwilligers en jongeren die onder meer actief zijn bij het St. Eustatius Center for Archaeological Research (SECAR) van waaruit voornamelijk Nederlandse en Amerikaanse archeologen, studenten en lokale vrijwilligers al zo'n tien jaar intensief onderzoek doen, inclusief onderwater-archeologie. Daarnaast is Jay Haviser zeer actief bezig met archeologie voor en door lokale jongeren op Sint Maarten (SIMARC) en Bonaire (BONAI) die zo bijdragen aan de toekomst van het eilandelijke erfgoedbewustzijn. Veel van het Caraïbisch archeologisch erfgoed is in de loop der jaren terecht gekomen bij NAAM, de stichting voor National Archaeological Anthropological Memory Management. Deze beheert een grote archeologische en antropologische collectie van alle eilanden minus Aruba, dat zijn eigen Archeologisch Museum en collectie heeft. NAAM's collectie, die sinds 1966 is opgebouwd maar al veel oudere verzamelingen omvat, bestaat onder meer uit een archeologisch deel met pre-Columbians Indiaans erfgoed, maritiem erfgoed, slavernij-erfgoed en een antropologisch deel. De laatste is in belangrijke mate het resultaat van het werk van twee selfmade etnologen Ellis Juliana en pater Paul Brenneker over wie NAAM in 2016 een tentoonstelling organiseerde- en bestaat uit meer dan drieduizend objecten en ruim duizend opgenomen verhalen en liederen.






Krantenknipsel uit de weekendeditie van de Amigoe, 9 nov. 1979, op de tentoonstelling in NAAM 2016 over het werk en de collectie van pater Paul Brenneker (l) en prof. Elis Juliana (r) op linkerfoto (foto: Alex van Stipriaan).

Aan de hand van enkele casussen uit Suriname, de Nederlandse Caraïben en Nederland zal in het hierna volgende worden getoond wat onder Caraïbisch erfgoed kan worden verstaan en welke vragen en problemen dat oproept, zoals: van wie is erfgoed eigenlijk? Om enige structuur aan te brengen is toch voor de driedeling

materieel, immaterieel en mentaal erfgoed gekozen, maar het zal in alle gevallen duidelijk zijn dat deze drie erfgoeddimensies totaal met elkaar vervlochten zijn en in feite niet zonder elkaar bestaan. Iedere erfgoeddimensie wordt voor de duidelijkheid via één land gepresenteerd, wat niet begrepen moet worden als zou Suriname voornamelijk materieel, de Caraïbische eilanden vooral immaterieel, of Nederland vooral mentaal erfgoed kennen. Absoluut niet zelfs. Wat wel geldt is dat erfgoed van onderdrukte en arme mensen vaak meer in het immateriële en mentale gezocht moet worden, omdat ze nu eenmaal weinig bezit hadden om achter te laten, terwijl het omgekeerde geldt voor erfgoed van de (koloniale) elites.

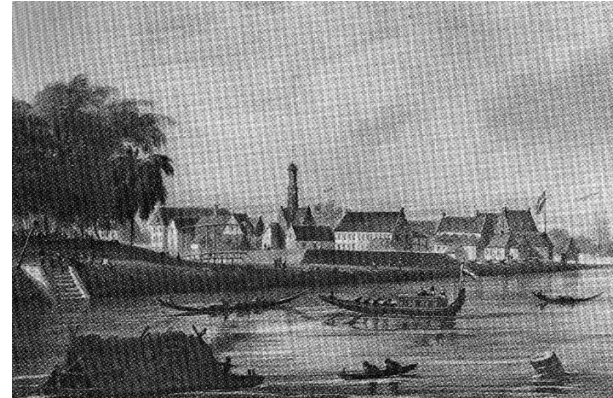
### MATERIEEL ERFGUOD. FORT ZEELANDIA: TANGI FU PANSBOKO, MEKI MI SI BENIFOTO<sup>8</sup>

Monumentale gebouwen zijn meestal als eerste als erfgoed erkend, wat in de voormalige koloniën per definitie betekent dat het om koloniale gebouwen gaat. Zo staan er overal nog langs de Afrikaanse kusten (ruïnes van) forten die daar lange tijd in bezit van Nederland zijn geweest vooral ter bescherming en ondersteuning van de trans-Atlantische slavenhandel. Die van Goré (ooit Goeree, Senegal) en Elmina (Ghana), met hun *doors of no return*, zijn daarvan de bekendste, maar er zijn er nog veel meer. Daaronder bijvoorbeeld fort Kormantin in Ghana, die de etnische naamgever werd voor alle slaafgemaakten die uit het huidige Ghana gedwongen werden ingescheept,  wier naam nog voortleeft in een specifiek deel van het wintigoden en geesten pantheon, de kromanti of kuumanti, die ook in de kromanti-taal, gebaseerd op Akan talen, met hun volgelingen communiceren. In  het voormalig Nederlands Caraïbisch gebied zijn veel forten nog steeds zichtbaar aanwezig en veelal zelfs nog in gebruik, zij het niet meer als fort. Een sprekend voorbeeld van de betekenis en problematiek van materieel of in dit geval gebouwd erfgoed is  Fort Zeelandia in het historisch hart van Paramaribo. Hoe moeten we dit erfgoed nu zien, of liever, zoals de beroemde socioloog Stuart Hall zich al eens afvroeg, van wie is dit erfgoed eigenlijk. Daarmee raken we aan een van de kernproblemen van erfgoed, namelijk de strijd om de vraag wie de belangrijkste claim op zulk erfgoed kan leggen.

Een fascinerend voorbeeld hiervan is het Surinaamse Fort Zeelandia dat een oudere basis heeft dan de Nederlandse naam doet suggereren. Zo moeten er al voor de Engelse tijd (1650-1667) kleine Spaanse en Franse versterkingen op deze plaats hebben gestaan, die vervolgens door de Engelsen tot Fort Willoughby is omgebouwd. Het is niet onwaarschijnlijk dat restanten van dit fort vervolgens zijn verwerkt in de oudste delen van het huidige, veel grotere fort dat na 1667 onder Nederlands bewind –eigenlijk Zeeuws vandaar de naam– werd opgetrokken (Temminck Groll 1973:16). Het eigenlijke fort maakte al spoedig onderdeel uit van een veel groter, voortdurend veranderend complex van gebouwen, waaronder de officierswoningen waarin nu onder meer de kantoren van het Surinaams Mu-

<sup>8</sup> Vertaling: dankzij de Spaanse bok zag ik de binnenkant van het fort. Cynische versie van 'een geluk bij een ongeluk'. De Spaanse bok was een heel zware straf die aan het eind van de slavernij alleen nog in Fort Zeelandia mocht worden uitgevoerd. Gestrafte slaven werden dus speciaal daarvoor naar het fort in Paramaribo gebracht.

seum, de Stichting Gebouwd Erfgoed Suriname en het Nola Hatterman Instituut voor kunst zijn gehuisvest. Bovendien grenst het aan een groot exercitieterrein, waaraan wat later ook het gouverneurspaleis werd gebouwd. Vandaar dat dit terrein al gauw het Gouvernementsplein werd genoemd, later veranderd in Oranjeplein en sinds 1975 Onafhankelijkheidsplein.



Gezicht op fort Zeelandia rond 1835 (Benoit 1839) vanaf de Suriname rivier (links) en de achterkant van Fort Zeelandia vanaf de Suriname rivier (rechts)

Ook zulke namen en hun veranderingen behoren tot het erfgoed. Onomstreden zijn ze bovendien niet, getuige het gemor dat veranderingen van straatnamen recentelijk nog met zich meebracht. Dat gold niet voor de omzetting van de Steenbakkersgracht in dr. Sophie Redmondstraat, of de Pontewerfstraat in de Anton de Komstraat, het werd al wat lastiger toen het Pad van Wanica werd herdoopt in Indira Gandiweg en het gemor werd goed hoorbaar toen de Gravenstraat, in het hart van het historisch centrum dat op Unesco's werelderfgoedlijst staat, werd omgezet in de Henck Arronstraat, de Rust en Vredestraat in de Frederik Derbystraat en de Coppenamestraat in de Jaggernath Lachmonstraat. Bij misschien wel de meeste Surinamers heet bovendien de Johan Adolf Pengel Airport nog steeds gewoon Zanderij. Kortom, koppig erfgoed en koppige erfgoeddragers, als het om historische namen gaat. Sterker nog, de Zeeuwse veroveraars die tot 1682 Suriname bestierden, hadden het stadje dat achter het fort ontstond Nieuw Middelburg genoemd. Maar die naam is nooit beklifd. Opmerkelijk genoeg wel de naam die de oorspronkelijke bewoners, de Inheemsens, aan deze plek hadden gegeven: Parmurbo/Parmirbo/Paramaribo. Zo bezien is er alleen al in de naamgeving van het Surinaamse landschap meer Inheems erfgoed te vinden dan in het algemeen misschien lijkt.

De kern van Fort Zeelandia bestond uit een stervormig gebouw met vijf bastions, waarvan er nu nog drie over zijn – bastion Middelburg, bastion Veere en bastion Zierikzee – en een binnen- en een buitengracht. De geschiedenis heeft geleerd dat het fort als verdedigingswerk tegen binnenvallende vijanden nooit goed functioneerde, maar zoveel te meer als onderkomen voor militairen en

gevangenis. Meer dan twee eeuwen lang vormde het fort voor de slaafgemaakte bevolking het voorportaal van de hel, waar ze de meest wrede straffen kregen opgelegd en toegediend, waaronder de zogenaamde Spaanse bok. Het overgrote deel van hen werd gedwongen op de plantages te blijven en kwam dus alleen voor straf naar Paramaribo. De stad werd dus vooral vereenzelvigd met het fort, wat ook nu nog blijkt uit het feit dat de stad in het Sranan Tongo wordt aangeduid met het woord foto. Ook zijn er meerdere odo's, spreekwoorden, waarin deze achtergrond tot uitdrukking komt, zoals het cynische Tangi fu pansboko, meki mi si benifoto (dankzij de Spaanse bok zag ik de binnenkant van het fort). Op deze manier hebben vele tienduizenden slaafgemaakten in de loop der tijd het binnenfort gezien. Zo werden tussen 1 januari 1832 en 1 januari 1840 iets meer dan 8.800 mensen naar Fort Zeelandia gestuurd om te worden afgestraft. Van hen kregen 5.972 mensen een lijfstraf, veelal een Spaanse bok, 1.752 werden er 'gecorrigeerd' en 1.078 werden er in de boeien geslagen. Ervan uitgaande dat het hier allemaal volwassenen betrof, betekent dit dat in die acht jaar een op de vier van alle volwassen slaafgemaakten naar het fort was gestuurd voor een zware straf.

Daarnaast is de geschiedenis van het fort, als bolwerk van (militaire) macht, ook gerelateerd aan meer politiek geweld. Nadat al in 1688 gouverneur Van Sommelsdijck en diens commandant Laurens Verboom door ontevreden soldaten in het fort werden vermoord is vooral de twintigste eeuw gekoppeld aan (vermeende) coup pogingen waarin het fort een rol speelde. Zo was er de verijdelde staatsgreep van politie-inspecteur Frans Killinger in 1910, de vroegtijdig uitgelekte coup poging van de ex-marinier Simon Sanches in 1947, de staatsgreep van de zestien sergeanten onder leiding van Bouterse in 1980, de tegencoups van de sergeant Hawker en ex-officier Rambocus in 1982 en tenslotte de decembermoorden in het fort in datzelfde jaar. Overigens was het ook de plaats waar korte tijd na de onafhankelijkheid de eerste officieren van het Surinaams leger werden geïnaugureerd.

Fort Zeelandia is echter niet alleen zelf erfgoed, het herbergt ook erfgoed. Zo worden er sinds 2009 de decembermoorden herdacht met een plaquette in het bastion Veere, waarop de namen van de vijftien slachtoffers staan vermeld. Ook de kogelinslagen van die traumatische gebeurtenis zijn zichtbaar bewaard gebleven. Daarnaast is het fort al sinds 1972 de plek waarin het Surinaams Museum is gehuisvest, in feite het nationaal museum van Suriname. In 1980 werd het fort echter door het militair gezag onder leiding van Bouterse gevorderd om opnieuw als militair hoofdkwartier en gevangenis dienst te doen. Pas veertien dramatische jaren verder werd het weer ter beschikking gesteld aan de Stichting Surinaams Museum. Met geld van de voormalige kolonisator Nederland werd het fort opnieuw opgeknapt en als museum ingericht. Maar daarmee was het niet afgelopen. Kort nadat onder flinke druk van de nu democratisch gekozen president Bouterse, het Surinaamse parlement in 2012 een amnestiewet aannam die de daders van de decembermoorden van vervolging zou vrijwaren, kwam dezelfde president met nieuwe toekomstplannen voor het fort, hem aangereikt door zijn toenmalig cultureel adviseur en ook in Nederland bekende verhalenacteur Paul Middellijn.

Binnen enkele maanden zou het museum moeten vertrekken en zou het fort 'een nieuwe culturele invulling [krijgen] die past bij de inzichten van de regering', aldus een regeringswoordvoerder. Die nieuwe invulling bleek een festivalcentrum te zijn. Verschillende instellingen zouden in het fort worden gehuisvest, waaronder Middellijns eigen Sranan Tori Academia en er zouden de Surinaamse bijdragen aan het jaarlijks Pan-Caraïbisch Cultureel Festival Carifesta moeten worden voorbereid. Tegelijk werd overgewogen het gevangenisgedeelte in het fort waarin onder meer de slachtoffers van de decembermoorden hadden gezeten, af te breken. De woordvoerder van de nabestaanden van die slachtoffers concludeerde dan ook dat het hier louter ging om 'de belangen van de zittende macht, de erfgenamen van de militaire dictatuur'. Op de plek van het cellenblok, *devil* genoemd, moest een beeldenpark met historische helden komen en volgens de cultureel adviseur kon daar wellicht ook een beeld van Bouterse zelf tussen komen te staan (NRC 25-05-2016; Trouw 26-05-2012, Historisch Nieuwsblad juli 2012). Er kwam daarop nogal wat protest op gang, zeker vanuit de voormalige kolonisator Nederland en van het plan is sindsdien nooit meer vernomen. In hoeverre dit protest ook het gevoel van de Surinaamse bevolking weergaf is moeilijk in te schatten. Nog geen twee jaar eerder was Bouterse's NDP op democratische wijze door het volk tot de grootste partij verkozen en ruim tweederde van de parlementariërs wees hem vervolgens als de nieuwe president aan. Velen vonden alles wat hij deed goed voor het land. Daarnaast is het de vraag in hoeverre diezelfde bevolking het Surinaams Museum erg diep in het hart draagt. Schoolkinderen komen er veel, evenals toeristen, maar onder de volwassen bevolking zijn nogal eens stemmen te horen dat het niet hun geschiedenis is die daar wordt getoond, al is dan vaak niet duidelijk of die critici ooit zelf wel in het museum zijn geweest.

De grote vraag waarmee materieel erfgoed vaak te maken krijgt, en misschien wel altijd, is: van wie is het? Of nog ingewikkelder, kan iets of iemand bezitter zijn van het erfgoed van een gemeenschap. En wie is die gemeenschap? De beroemde Brits-Jamaicaanse socioloog Stuart Hall stelde die vragen hardop in een van zijn spraakmakende artikelen: *Whose Heritage? Un-settling 'The Heritage', Re-imagining the Post-nation.* 'The Heritage invariably reflects the governing assumptions of its time and context. It is always inflected by the power and authority of those who have colonised the past, whose versions of history matter. These assumptions and co-ordinates of power are inhabited as natural – given, timeless, true and inevitable. But it takes only the passage of time, the shift of circumstances, or the reversals of history, to reveal those assumptions as time- and context-bound, historically specific and thus open to contestation, re-negotiation, and revision' (Hall 1999: 6). Dus erfgoed is van degenen die de macht hebben. Maar emotioneel is dat zeker niet zo, zoals blijkt uit het voorbeeld van Fort Zeelandia. Het fort is gebouwd en gebruikt door de kolonistors, en niet eens door één, maar laten we voor het gemak zeggen Nederland. Is Nederland daarmee (deel) eigenaar van dit erfgoed?

Een beetje wel vindt de Nederlandse overheid, want al vele jaren lang is zorg voor het koloniaal erfgoed deel van haar buitenlandbeleid. Zo werd met Neder-

lands (ontwikkelingshulp)geld fort Elmina in Ghana opgeknapt en zoals hiervoor bleek, werd in 1994-95 Fort Zeelandia na de teruggave door de militairen, met Nederlands geld weer opgeknapt. Sinds 2000 is hiervoor zelfs een officieel beleid, gecoördineerd door het ministerie van Buitenlandse Zaken en ondersteund door het ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap in de vorm van Gedeeld Cultureel Erfgoed (GCE).<sup>9</sup> Koloniaal erfgoed dat zich in Nederland of in een van de voormalige koloniën bevindt is daarbij instrumenteel voor de relaties die Nederland met de betreffende landen onderhoudt. De vraag is alleen wel of iedereen er hetzelfde onder verstaat. Want hoe gedeeld is dat erfgoed? Enigszins verontrustend is de naam van de instelling die uitvoering aan dit beleid moet geven: Dutch Culture. Anderzijds heeft Nederland wel substantiële gebaren gemaakt met het overdragen van historische archieven aan Suriname en met de bouw van een modern archiefgebouw in Paramaribo. Ook heeft het de kunstcollectie van Sticusa<sup>10</sup>, die ondergebracht was bij het Tropenmuseum, aan Suriname overgedragen. Daarnaast besteedt de Nederlandse ambassade in Suriname jaarlijks een bedrag aan kunst, cultuur en erfgoed in Suriname dat groter is dan het (beperkte) budget van de afdeling cultuur van het Surinaamse ministerie van OW&C. Nederland voelt zich dus wel enigszins verantwoordelijk voor het voortbestaan van het erfgoed dat het mede heeft gecreëerd. Maar hoe ver gaat die verantwoordelijkheid? En wat is dat delen dan precies? Is Fort Zeelandia, in ieder geval emotioneel, ook niet van al die mensen en hun nazaten die er vermoord zijn, van Van Sommelsdijck via al die slaafgemaakten tot en met de vermoorden van 8 december 1982? Is het ook niet van de militairen, maar dan inclusief alle moordenaars die er hebben rondgelopen? Is het ook niet van de Stichting Surinaams Museum die al vele decennia poogt iets van het verhaal van Suriname met en in dit gebouw te laten zien? Is het (ook) van de bezoekers, inclusief de toeristen, die er de historische sensatie beleven van authenticiteit, maar ook van herdenken?

### IMMATERIEEL ERFGOED. TAMBÚ: 'MAS BO SERA, MAS MI BRIA' (TAMBÚ 'PICHI LEBETON')<sup>11</sup>

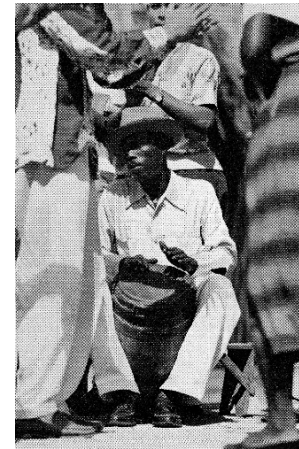
Een typerend voorbeeld van immaterieel erfgoed is de Curaçaose tambú, op Bonaire meer bekend als bari. Dit is zowel een drum, als de muzieksoort die deze drum, samen met de chapi of heru ondersteunt, als ook de liederen en de dansen die hier bij horen. Iedere Curaçaenaar kent het fenomeen tambú, al is lang niet iedereen er een fan van. Zoals zoveel Caraïbisch cultureel erfgoed is ook dit ontstaan in de tijd van de slavernij. Hoe en waar precies is niet duidelijk, maar in

<sup>9</sup> Gedeeld Cultureel Erfgoed staat voor de materiële en immateriële sporen van de Nederlandse internationale geschiedenis. Samen met de Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed, het Nationaal Archief, de Nederlandse ambassades in Australië, Brazilië, India, Indonesië, Japan, Rusland, Suriname, Sri Lanka, de Verenigde Staten en Zuid-Afrika voert Dutch Culture het Gedeeld Cultureel Erfgoedbeleid van de Nederlandse rijksoverheid uit.

<sup>10</sup> De Stichting Culturele Samenwerking (1948-1988) was een met overheidsgeld gefinancierde instelling voor culturele samenwerking met de koloniën. Bij de opheffing ging verder de boekencollectie naar de Openbare Bibliotheek Den Haag en alles m.b.t. theater is via het inmiddels opgeheven Nederlands Theater Instituut nu bij de bibliotheek van de Universiteit van Amsterdam terechtgekomen.

<sup>11</sup> Uit de film van Catrien Ariëns, vertaling: 'The more You hold me, the more I will shine'.

ieder geval is het een van de uitkomsten van het creoliseringsproces dat kenmerkend is voor alle Caraïbische cultuur en voortkwam uit de interactie (en botsing) van verschillende West- en Centraal-Afrikaanse culturen, Inheems Amerikaanse culturen en Europese culturen. Afhankelijk van de omstandigheden resulteerde dat proces tot allerhande soorten culturele nieuwvormingen uiteenlopend op een continuüm tussen heel sterk Afrikaans en heel sterk Europees aandoend (zie Van Stipriaan 2000). De tambú moet dan vooral aan de Afrikaanse kant van dit spectrum worden gezocht.



Muzikanten en dansers op Curaçao. Foto midden: Barber, 1955 (foto: W.v.d. Poll; links en rechts: in *Schakels* 1968).

De grootste tegenstander van de tambú op Curaçao is altijd de rooms katholieke kerk geweest. Anders dan in Suriname, een typisch protestantse kolonie grotendeels gericht op Nederland, was Curaçao veel meer gericht op de omringende regio en die was overwegend katholiek. Bovendien was Curaçao eerst onder Spaans gezag geweest, dus toen het door Nederland in 1634 werd ingelijfd bleef het bisdom Caracas zich verantwoordelijk voelen voor het zielenheil van dit eiland. Aan de protestantse en joodse elite viel geen eer te behalen, maar er waren toch ook katholieke plantage-eigenaars en handelaars. In tegenstelling tot de protestantse kerken die hun geloof niet met slaafgemaakte Afrikanen wensten te delen, bedreef de katholieke kerk van oudsher wel missionering onder hen. Om deze katholieke machtsfactor in de regio niet voor het hoofd te stoten gaf de gouverneur van Curaçao al rond 1708 toestemming aan ene pater Schabel om missie onder de slaafgemaakten te gaan bedrijven onder voorbehoud dat hij hen in gehoorzaamheid en trouw aan de slavenmeesters zou opvoeden (Rosalia 1996: 186). In die missionering zijn de katholieke priesters zo succesvol geweest dat de r.k. kerk al in de negentiende eeuw de algemene zwarte volkskerk was geworden en dat is het tot de dag van vandaag gebleven. Maar wel op een geheel eigen manier. Historica Rose Mary Allen benadrukt dan ook de eigen geloofsbeleving en betekenisgeving. En zij illustreert dat veelzeggend met de priester die in 1856 constateerde dat de

rozenkransen die door de kerk aan de slaafgemaakte bevolking waren verstrekt om mee te bidden ook als amulet om de nek bleken te worden gedragen (Allen 2007: 235). Daarnaast bleven er ook Afro-Curaçaose tradities bestaan waar de kerk noch de overheid vat op kregen. Tambú is daar een van.

Het spelen van de tambú drum, en het tambú dansen en zingen waren tijdens de slavernij ten strengste verboden uit angst voor het vermeend opruiend karakter ervan. Toch wisten ook de slaveneigenaren dat tambú wel gepraktiseerd werd, met name gedurende de enige periode per jaar, rond de jaarwisseling dat de slaafgemaakten een paar dagen vrij kregen van hun slavenarbeid. Ze konden er weinig tegen uitrichten. Ook na de afschaffing van de slavernij bleef de kerk fel gekant tegen de tambú, omdat ze het als heidens, wellustig en immoreel zag. Dat ging zo ver dat Allen in haar onderzoek van oudere informanten te horen kreeg hoe zij zich de strenge straffen konden herinneren die de kerk uitdeelde als ze op deelname aan een tambú bijeenkomst werden betrapt. Niet alleen namen de priesters de drums in beslag, maar de deelnemers werden zweepstraffen opgelegd en soms ook uit de kerk verbannen (Allen 2007: 35; zie ook Ariëns 2012).

De r.k. kerk had daarin in die zin gelijk dat tambú niet zo maar een dans was. Rosalia stelt tambú gelijk aan een levenswijze of volksgeloof, of zoals de etnologen Juliana en Brenneker het optekenden uit de mond van een van hun informanten, Tambu di bida (tambú van het leven) (Rosalia 1996: 32-35; Allen 2007: 35). Rosalia vergelijkt het onder meer met de Afro-Braziliaanse candomblé en de Afro-Surinaamse winti. Allen relateert het daarnaast ook aan het Afro-Curaçaose systeem van brua. Vaak is gedacht dat brua alleen bestaat uit kwade krachten, black magic (zumbi, spiritu malu, alma malu, satanas, djabel), maar Allen (2007) en Ansano (1990) lieten zien dat het veel verwantschap vertoont met de obeah die ook elders, met name in het anglofone Caraïbisch gebied voorkomt, met inderdaad een negatieve kant, maar minstens zo zeer een positieve, letterlijk helende kant, fysiek en sociaal, evenals een dimensie van divinatie en directe communicatie met geesten (van overleden voorouders). Ook onder Nederlandse medici wordt brua inmiddels erkend als een combinatie van beide. De hasidó di brua, een brua specialist, houdt zich met beide aspecten, de positieve én de negatieve, bezig. En net als in candomblé, santeria en vaudou vallen in het Curaçao's Afro-religieus systeem katholieke heiligen samen met heel andere niet-kerkelijke functies of machten.

Dat is bijvoorbeeld het geval met de heilige Antonius van Padua, die net als in de vaudou volgens Rosalia op Curaçao samenvalt met de oorspronkelijke Yoruba godheid Papa Legba, de bemiddelaar tussen mensen en goden (Rosalia 1996: 100). Hem kan om de meest uiteenlopende gunsten en bescherming worden gevraagd. De viering van zijn naamdag, 13 juni, staat meer bekend als Lele Toni en kan soms negen achtereenvolgende dagen duren, waarbij gedanst wordt op het ritme van de drum voor een altaar met daarop alle mogelijke soorten fruit, kaarsen, rum en in ieder geval een beeld van 'Toni' die heel persoonlijk wordt bejegend (Allen 2007: 241-3). 'Er wordt gebeden en gezongen en de dames trekken telkens als ze voor Sint Antonius komen haar rokken (wel wat al te hoog) op. Antonius houdt daarvan, beweren ze. De liedjes worden met handengeklap

begeleid en in de tekst wordt de heilige zeer familiair aangesproken met Toni. Vast vraagt men hem drie zaken: de eeuwige zaligheid, geld om te kunnen fuiven en een kerel, mari, om te trouwen. Maar tevens wordt hij bedreigd, omdat iedereen uit ondervinding weet, dat hij lang niet alles geeft, wat de vereersters hem vragen. Ze maken hem uit voor bandiet, gierigaard en armoedzaaier', aldus etnoloog en pater, Paul Brenneker. Sterker nog, regelmatig wordt Toni door zijn volgelingen gestraft als hun wensen niet uitkomen: 'hij wordt met zijn gezicht naar de muur gedraaid, geblinddoekt, een paar uur in de hete zon gezet, gezweept met een stuk touw, met het hoofd omlaag in een emmer water gezet en zelfs onthoofd'. 'Vandaar nogal eens een Antonius met gelijmde hals', zo constateerde Brenneker (geciteerd in Witteveen 2009: 10).

Tambú was dus een expressie van spiritualiteit, maar ook een vorm van protest van de sociale onderklasse tegen de sociale en raciale status quo. In de liederen werden de treurige levensomstandigheden kritisch beschouwd en beklagd, maar ook werden teksten gezongen waarin onderling kritiek werd geuit en die als sociale controle werden aangewend (Rosalia 1996: 97-110). Om dit satirisch aspect konden, ondanks de verboden en net als bij de Surinaamse du, zelfs tambú performances worden ingehuurd door mensen uit de koloniale elite om hun huisfeesten te verluchten met liederen waarin hun opposenten voor gek werden gezet. En soms werd er dan ook meegedanst. Allen voegt er bovendien nog een andere belangrijke dimensie aan toe, namelijk dat de tambú, tegen alle gender conventies in, de grenzen van een door mannen gedomineerde samenleving doorbrak door de leidende voorzang voor vrouwen te reserveren (Allen 2007: 236-7). En ook al zijn steeds meer mannen tegenwoordig die voorzang gaan claimen, toch is de prominente plaats van vrouwen in de tambú performance nog steeds opvallend groot (zie Ariëns 2012).



Foto 6: Privé-altaar voor San Antoni en privé-altaar bij een huis (Foto's: Ieteke Witteveen); Rechts: altaar samengesteld door Tirzo Martha voor Museo Tula (foto: Alex van Stipriaan).

De Lele Toni dansen schijnen vrijwel verdwenen, de huisaltaren voor Toni en andere geesten en heiligen echter (nog?) niet, al lijkt het inmiddels wel tot het bedreigde erfgoed te zijn gaan behoren (zie Witteveen 2009) en het is de vraag hoe algemeen brua nog wordt beleefd onder de Afro-Curaçaoenaars. Al kunnen hier de woorden van de Nederlandse arts die lang op Curaçao woonde zeer op zijn plaats zijn: 'De buitenstaander merkt van die geheime activiteiten hoegenaamd niets, maar de buitenstaander wordt nu eenmaal totaal geen blik gegund in de keuken van deze knus ogende, maar in wezen hermetische samenleving' (Rutten 2003 : 5). De tambú, daarentegen is meer openbaar dan ooit (zie Ariëns 2012) en lijkt zelfs aan een nieuwe opmars te beginnen, of is in ieder geval nooit echt weg geweest. Het is onlosmakelijk verbonden met de Afro-Curaçaoese *popular culture*, het wordt in de volle openbaarheid beleefd, en kerk en overheid beseffen dat het een onbegonnen zaak is zich nog tegen dit immaterieel erfgoed teweer te stellen. De instrumenten en de muziek zijn nauwelijks veranderd in de loop der tijd, maar de context wel. De muziek wordt nu elektrisch versterkt, er worden speciale podia en tenten opgezet, men gaat er per gemotoriseerd vervoer heen en iedereen ziet er volgens de laatste mode gekleed uit. Maar ook de inhoud van de liederen lijkt veranderd, enigszins vergelijkbaar met de calypso van Trinidad. De relatie met een –wellicht meer ruraal Afro-volksgeloof (zie Rosalia 1996: 70, 100) lijkt in het geurbaniseerde Curaçao sterk op de achtergrond te zijn geraakt. Nog steeds kan er een toon van protest- en sociaal commentaar doorklinken, maar vermaak lijkt toch belangrijker te zijn geworden en vaker lijkt de dubbele betekenis van veel teksten, die vroeger noodzakelijk was om de slavenmeesters en koloniale autoriteiten om de tuin te leiden, nu het voertuig te zijn voor dubbelzinnigheid op liefdesgebied. Kortom, popularisering die daardoor minder bedreigend is voor de status quo, maar wellicht tegelijkertijd ook een verandering is die de toekomst van dit erfgoed zeker stelt.

### MENTAAL ERFGUOD. 'ZIJ KUNNEN ONZE GESCHIEDENIS NIET SCHRIJVEN'

Mentaal Caraïbisch erfgoed staat op twee manieren namelijk datgene dat in eeuwen is opgebouwd in Nederland zelf in relatie tot het Caraïbisch gebied en datgene dat door de Caraïbische diaspora in Nederland is terecht gekomen. In zichzelf vallen die twee soorten Caraïbisch erfgoed in Nederland ieder uiteen in een sterk koloniaal deel, dat, om de complexiteit nog te vergroten, ook nu nog sterk aanwezig kan zijn, en een anti- en postkoloniaal deel, dat zich ook al in de koloniale tijd voordeed.

Vier citaten mogen dat illustreren. De eerste twee komen uit de West Indische Gids (WIG), halverwege de jaren 1920. Twee heren komen aan het woord die door geschriften en lezingen veel invloed hadden in Nederland op de beeldvorming over Suriname en de toenmalige Antillen. Beiden hadden er lang gewoond en/of veelvuldig rondgereisd. De een was C. van Drimmelen die tussen 1884 en 1921 vele bestuursfuncties in Suriname vervulde, de ander C.K. Kesler die archivaris was van de West-Indische Kamer van het Koloniaal Instituut, het huidige Koninklijk Instituut voor de Tropen (KIT) in Amsterdam.

In 1926 schreef Van Drimmelen een stuk in de WIG, onder de titel 'De Neger

en zijn cultuurgeschiedenis'. Daarin stelde hij zich in felle bewoordingen teweer tegen de vermeende superioriteit van de Europeaan en witte Amerikaan en diens ongelijke behandeling van de rest van de wereld. 'Zelfzucht en heerszucht zijn nog steeds de niet uitgedreven cultuur-duivels der blanke overheersers. De gekleurde rassen worden door dezen bij voortduring nog gering geschat en waar blanken en negers samenwonen, is het een gewoon verschijnsel, dat de loonen der blanke arbeiders 6 a 7 maal hooger zijn dan die der kleurlingen' (Van Drimmelen 1926: 386). Mede door het slachtofferschap door toedoen van dit soort systemen, zegt hij, heeft de zwarte man of vrouw nog niet (voldoende) kunnen bewijzen dat zij niet onderdoen voor de witte man of vrouw. Hij weet niet 'waarom de evolutie van den geest bij den neger in Midden-Afrika eeuwenlang heeft stilgestaan [...], maar vast staat, dat de afstammelingen der uit bedoeld deel van Afrika naar Amerika overgebrachte negers zeer vatbaar zijn voor de beschaving, waarop wij westerlingen zoo prat gaan en dat velen onder hen, onder gunstige omstandigheden, den achterstand wonderlijk snel inhalen. Er bestaat ongetwijfeld verschil in geest en gemoedsgesteldheid tusschen blank, zwart, rood en geel, maar niet meer dan tusschen menschen van eenzelfde ras'. Hij toont zich bovendien cultuurrelativistisch als hij zegt dat het een westerse maatstaf is om te oordelen 'dat spaarzaamheid en volhardend doorzetten zelden zijn hoofddeugden zijn', want in dat geval moet de westerling ook toegeven, 'dat hij guller, milder, minder heb- en baatzuchtig is dan de blanke' (Van Drimmelen 1926: 388). Maar wat Van Drimmelen het belangrijkste vindt is dat de zwarte mens in zichzelf gaat geloven en, wat hij noemt, rasgevoel en rastrots gaat ontwikkelen. Hij wijst daarbij op de joden, die ondanks assimilatie ook trots blijven op hun joodse identiteit, en ook op de Marrons die weigerden zichzelf te laten uitbuiten. 'Dergelijke feiten behooren den negerkinderen te worden voorgehouden, opdat zij van de verlamdende, verslappende gedachte zullen worden verlost, dat zij tot een minderwaardig ras behooren. Toon hun uit eigen geschiedenis aan, dat zij dwalen, dat zij in verstandelijk en geestelijk opzicht niet behooren onder te doen voor welk ras dan ook en leer hun dat geestdrift, gewijd aan zelfverbetering, hun weldra het juiste inzicht zal schenken' (Van Drimmelen 1926: 393-4). 'Negers hebben zich ten allen tijde onderscheiden, maar er is nooit bijzondere aandacht aan geschonken en voor de Afro-Amerikanen, die vier eeuwen in een hel verkeerden, is een baanbrekende studie van het ras nog niet geschreven' (Van Drimmelen 1926: 397)

Kortom, de gekoloniseerde zwarte mens doet in principe in geen enkel opzicht onder voor de witte mens, maar heeft door zijn eeuwenlang onderworpen positie nauwelijks kans gehad zich door westerse beschaving op een gelijk niveau te manifesteren. Dat heeft geleid tot geïnternaliseerde minderwaardigheidsgevoelens, terwijl er toch genoeg is om trots op te zijn, alleen is dat nog nauwelijks onderzocht en erkend.

In het volgende nummer van de West-Indische Gids schrijft Kesler hierop een repliek. 'Trotsch mag men zijn, – behoudens de ieder geboden menselijke bescheidenheid, – op, wat men zelf gedaan heeft, op wat men tot stand bracht, om de gemeenschap vooruit te brengen, eigen geluk en dat der mede-menschen te bevorderen. En dit aanvaardende, zal de Afro-Amerikaan, die nadenkt en de hand

in eigen boezem steekt, moeten zeggen: Voor mijn land en volk heb ik zoo goed als niets gedaan; wat daar is, is, hoe gebrekkig dan ook, gewrocht door blanken; ik critiseer, ik keur af, maar ik bouw zoo goed als niets op. Wie wat doet, is de Britsch-Indiër, dien ik als "koelie" veracht en bespot, wie leiding geeft en den weg aanwijst, is de Europeaan, dien ik becritisiseer, voor wiens gebreken ik een open oog heb. Uit eigen kracht heb ik nog niets tot stand gebracht, noch in Suriname, waar ik nog niet de leiding in handen heb, noch op Haïti, waar ik die gehad heb, doch de kracht en het zelfbedwang miste, om haar te behouden.

Zoo, en niet anders zal de nadenkende Afro-Amerikaan moeten spreken, als hij oprecht wil zijn. [...] Daarom geen cultuur-historie van het negerras op onjuiste grondslagen rustende, geen cultuur-historie, met de tendenz, het voor te stellen, als steeds onderdrukt door den door eigenbaat en zelfzucht bedorven blanke, maar het opgeheven tot mensch, gelijkwaardig aan dien blanke. Dat is een zwaar, maar geenszins onmogelijk werk' (Kesler 1927: 67-68).

Net zo min als Van Drimmelen wil Kesler denken in termen van inherent inferieure en superieure rassen, maar ontkent dat de gekoloniseerde Afro-Caribiër iets heeft om trots op te zijn – 'dat de geschiedenis van het negerras op deze wijze allermint geschikt is, om den jongen Afro-Amerikaan trots op zijne afstamming in te boezemen' (Kesler 1927: 62)– laat staan dat hij zich slachtoffer zou mogen voelen van witte onderdrukking. Daarin verschilden deze mannen absoluut. Maar wat zij heel erg deelden was de opvatting dat de zwarte mens in ontwikkeling sterk achterliep op de westerse beschaving en alleen onder westerse leiding vooruit zou kunnen komen, uiteindelijk misschien zelfs tot op het niveau van die westerling zelf. Ondanks de enigszins cultuur-relativistische blik van Van Drimmelen, delen ze tegelijkertijd ook een culturessentialistische opvatting dat er rassen zijn, met kenmerkende eigenschappen, waarbij bijvoorbeeld een gebrek aan volhardendheid en spaarzaamheid en een teveel aan gemakzucht tot de essentie van de zwarte mens behoren en, niet toevallig, in omgekeerde mate juist wel bij de witte mens. Kesler vond dan ook meer dan zestig jaar na dato dat de –toch al niet vooroplopende- afschaffing van de slavernij eigenlijk te vroeg was gekomen. Of liever gezegd, in plaats van het, mislukte, tienjarig Staatstoezicht had er, volgens hem, een veel langduriger *apprenticeship* systeem moeten zijn. 'Als kinderen, die uit eene donkere ruimte plotseling in het volle licht gebracht werden, zoo moesten de negerslaven van gisteren zoekend en tastend, verblind door dat licht, hun weg trachten te vinden; moesten zij zonder middelen en zonder voortgeholpen te worden, trachten zich een bestaan te scheppen te midden van een hun vreemde maatschappij van vrijen. [...] Eeuwen waren zij aan de plantages gebonden geweest, en toen zij de vrijheid kregen, vonden zij niets beters te doen dan van die vrijheid te gaan genieten door niets te doen, of te trachten den heer te spelen' (Kesler 1927: 61-62).

Een dergelijke vorm van raciaal en culturessentialistisch denken, in combinatie met het bijbehorend paternalisme, is typerend voor de wereldvisie waarmee Nederland al heel lang was gevoed vanuit de koloniale ervaring, vanuit de wetenschap en voor velen ook vanuit hun (bijbels) geloof. Dat is wat ik mentaal erfgoed noem, omdat het tot op heden tot de deels onbewuste, maar wel steeds

doorgegeven *mindset* van de Nederlandse bevolking behoort. 'Zij zijn anders, nog niet zo ver als wij, maar vanuit onze beste bedoelingen zullen we hen helpen vooruit te komen'. Dat leidde tot alledaags en tot institutioneel racisme waarvan in Nederland in allerlei hedendaagse en felle discussies blijkt hoe diepgeworteld dat nog altijd zit, juist omdat het door velen zo hartgrondig wordt ontkend. Antropoloog Gloria Wekker noemt dat 'witte onschuld', voortkomend uit een mentaal cultureel archief dat in eeuwen kolonialisme is opgebouwd. Dienke Hondius liet bovendien zien hoe de koloniale geschiedenis Europeanen heeft gevoed met een wereldvisie die zij duidt als een combinatie van paternalisme, exotisme en racisme, waarbij de zwarte 'ander' als inferieur wordt weggezet maar even goed verheerlijkt kan worden onder meer vanwege diens vermeende vrije natuur, lichamelijke en sensualiteit. Die beelden en ideeën zijn ook vandaag nog grotendeels onderdeel van het mentaal erfgoed (Hondius 2014: 15-57, 321-337).

Foto's 7a en 7b naast elkaar

Foto 7: Links: Antilliaanse en Surinaamse verpleegsters in opleiding in Rotterdam, 1958. Rechts: en kantoor situatie in Nederland ca. 1965. (foto's: Nationaal Archief en Min.v.CRM 1968)

Het gecompliceerde is dat dit mentaal erfgoed deels ook tot het cultureel archief is gaan behoren van de gekoloniseerde zelf, ook in het land van de voormalige kolonisator. Zo is het opmerkelijk hoe Chan Choenni, zelf van Hindostaans-Surinaamse afkomst, in zijn boek over veertig jaar Hindostaanse Surinamers in Nederland (2014) een zeer essentialistische rol toebedeelt aan hun cultureel erfgoed. Hij ziet dit als wezenlijk voor de identiteit van de groep en als verklaring voor hun relatieve succes in de Nederlandse samenleving, omdat, zo stelt hij, zij nazaten zijn van een hele oude en grote beschaving waardoor hun etnisch-culturele identiteit 'robuuster en diepgaander' is dan bijvoorbeeld die van Afro-Surinaamse Nederlanders en dat geldt ook voor hun (arbeids-)ethos (Choenni 2014: 399-405). Zelf leerde ik op de middelbare school rond 1970 bij aardrijkskunde, toen Suriname nog net 'bij Nederland hoorde' ook al dat 'de creool' vrolijk van aard was, pluk de dag als motto had en hield van feestvieren en dat 'de Hindostaan' een ijverige en spaarzame werker was en sterk op zijn familie gericht. Laatstgenoemde allemaal waarden die ook in de Nederlandse cultuur hoger gewaardeerd stonden dan eerstgenoemde en dus gemakkelijk passen in het mentaal erfgoed dat de blik op de Afro-Surinamer en Afro-Nederlander bepaalt.

Ook het zwarte mentaal erfgoed waarop Van Drimmelen een eeuw geleden al wees, gekenmerkt door geïnternaliseerde minderwaardigheid, is duidelijk in Nederland aanwezig. Dat bleek onder meer uit het onderzoek naar sporen van de slavernij in deze samenleving zo'n tien jaar geleden (Van Stipriaan et al. 2007). Enkele citaten van Afro-Nederlandse informanten:

'De slavernij heeft nu nog gevolgen: bijvoorbeeld onderling wantrouwen onder Surinamers, het feit dat ze geen eenheid vormen, dat ze een krabbenmentaliteit

hebben[elkaars succes misgunnen en tegenwerken]... Er is veel zelfhaat' (Van Stipriaan e.a. 2007: 139)

'Ik heb vermoedens dat de slavernij nog doorwerkt in alledaagse levens, maar zoiets kun je nooit hard maken. Een voorbeeld is dat ik geloof dat langdurige onderdrukking roomser maakt dan de paus uit vrees voor straf. Zo heb je in Suriname van die hele donkere families die zo wit leven dat ze hun eigen Afro-cultuur verloochenen' (Van Stipriaan e.a. 2007: 140).

Een informant noemt de verdeel-en-heers-politiek van slavenmeesters op de Antillen. 'Vergelijk dat met een hedendaagse zwarte portier bij een discotheek, die bij toelating erger discrimineert dan zijn witte collega's door zwarte mensen, zijn eigen soortgenoten, niet binnen te laten' (Van Stipriaan e.a.2007:118).

Steeds meer en steeds openlijker wordt er inmiddels over dit mentaal erfgoed van zelfhaat gesproken, die maakte dat mensen zichzelf zo lelijk vonden dat ze hun haar lieten ontkroezen, hun huid bleekten of met een lichter gekleurd persoon kinderen kregen zodat die minder donker zouden zijn. De onderliggende gedachte daarbij was bovendien: meer kansen in de (witte) samenleving. Dit Caraïbisch mentaal erfgoed in Nederland is aan het verschuiven. Natuurlijk haar, trots op de eigen kleur, sterk maken voor eigenheid zijn aan een enorme opmars bezig. Dat betekent onder meer dat erfgoed herontdekt wordt of opnieuw uitgevonden. Zo zijn er tegenwoordig allerlei hairdesigns van zwart haar te zien die compleet nieuw zijn, maar soms ook heel sterk doen denken aan wat te zien is op oude prenten en foto's in de koloniale erfgoedcollecties.

### Foto 8 ongeveer hier

Foto 8: Marrons met allemaal verschillende kapsels, ca. 1890 (Detail. Foto: Julius Muller, collectie Tropenmuseum)

Die herontdekking van het eigene betekent bijna automatisch ook ondergraving, of in ieder geval aanvechten van het mentaal erfgoed waar grote delen van wit Nederland (nog) uit put. Opnieuw twee citaten.

'Zodra zwarten met hun geschiedenis bezig zijn, worden ze uitgemaakt als 'te emotioneel'. Nederlanders hebben hun eigen geschiedenis goed beschreven en nu wij ons perspectief willen laten zien is het moeilijk. Ze dwingen ons in een positie dat wij ons daarvoor gaan verontschuldigen of gaan verklaren' (Van Stipriaan e.a. 2007: 139) .

'Zij kunnen onze geschiedenis niet schrijven [...]. Je vraagt toch ook niet aan een Duitser om te vertellen over de Tweede Wereldoorlog? Je kunt degene in de gaskamers toch niet vragen objectief te zijn? Als het aan mij ligt moeten onderzoekers naar het slavernijverleden een Afrikaans perspectief hebben. Want het ligt niet alleen aan je huidskleur, ook Afrikanen kunnen eurocentrisch geschoold zijn. Dat witte verhaal hebben we nu wel gehoord' (Van Stipriaan e.a.2007: 121).

In de Zwarte Piet-discussie blijkt hoezeer een groot –maar inmiddels wel afnemend– deel van de Nederlandse bevolking moeite heeft kritisch naar dat mentaal erfgoed te kijken, zelfs maar om toe te geven dat er wellicht enig verband met een koloniaal c.q. slavernijverleden zou kunnen bestaan (Van Stipriaan 2015a:

417-421). Het is voor hen een traditioneel, maar ahistorisch –want huns inziens onveranderlijk– 'onschuldig' kinderfeest (zie Van Stipriaan 2015b). Wekker koos haar titel 'witte onschuld' niet voor niets. Maar zelfs als een nog veel grotere groep Nederlanders vanuit anti-racisme en inclusiviteit in de multiculturele samenleving, die Nederland nu eenmaal is, afstand doet van Zwarte Piet en/of hem compleet laat transformeren, dan nog is daarmee het probleem niet opgelost. En dat heeft alles te maken met hoe de geschiedenis wordt beleefd, of, zoals de socioloog Jo Littler het formuleerde 'the paradigm of white past, multicultural present'. Daarin gaat het er volgens haar om dat tegenwoordig steeds meer erfgoedinstellingen gevoeliger worden voor en bewuster worden van de (grote) lacunes in hun collecties en in het publiek dat ze bereiken, maar dat ze nog niet goed beseffen dat niet alleen het heden, maar ook het verleden multicultureel is (Littler 2004: 10-13). Samenlevingen, zoals de Nederlandse beschouwen hun verleden en daarmee hun erfgoed als 'wit'. Ze zijn pas zeer recent multicultureel geworden, is het idee, dat heeft dus nog nauwelijks een plaats in de eigen geschiedenis en het gaat gepaard met de connotatie van 'problematisch'. Maar de welvaart, de taal, wetenschap, kunst, design, consumptiegoederen zijn ondenkbaar zonder de bijdrage en invloed van de gekoloniseerde en in slavernij gehouden volken in de koloniale imperia.

Ruim twee decennia geleden ijkte Paul Gilroy 1993) de term 'the Black Atlantic' en liet zien hoe slavenhandel en slavernij in het Atlantisch gebied aan de basis liggen van de westerse moderniteit. Toch is het daarmee nog geen vanzelfsprekend deel van het mentaal erfgoed geworden, dat lijkt vooralsnog één hoofdkleur te hebben: wit. Een interessante opmerking in dit kader werd gemaakt door antropoloog Markus Balkenhol, die zich recentelijk publiekelijk afvroeg<sup>12</sup>, of het Meertensinstituut voor Onderzoek en documentatie van Nederlandse taal en cultuur niet zou moeten fuseren met het KITLV gespecialiseerd op onderzoek van Zuid-Oost Azië en het Caraïbisch gebied en daarbinnen met name de voormalige koloniën Indonesië, Suriname en de Nederlandse Caraïben. Balkenhol deed dat overigens in het Tropenmuseum, een toepasselijke plaats, want ook dit voormalig Koloniaal Museum zou niet misstaan in de fusie die hij voorstelde. Het Amsterdam Museum deed overigens een interessante poging tot het veelkleuriger en inclusiever maken van het verleden door in zijn tentoonstelling over de Gouden Eeuw naast de bekende regentenportretten en schilderijen ook teksten over de Caraïbische slavernij te hangen, met als herkenningsobject een Afro-Surinaamse angisa (hoofddoek).

### CONCLUSIE

Wat is nu Caraïbisch erfgoed? Mijns inziens is dat alles dat in het verleden is geproduceerd –materieel, immaterieel en mentaal– in, voor en in relatie tot het Nederlands Caraïbisch gebied en dat nu door heel verschillende groepen en om heel verschillende redenen wordt uitgekozen om voor latere generaties te worden

<sup>12</sup> Interventie van Markus Balkenhol tijdens de boekpresentatie in het Tropenmuseum te Amsterdam van Gloria Wekkers *White Innocence*, 27 mei, 2016.

bewaard. Die drie dimensies zijn totaal met elkaar verweven. Fort Zeelandia heeft weinig betekenis zonder de verhalen over zijn eeuwenlange moorddadige karakter, de tambú is niet voor te stellen zonder de drum, Zwarte Piet is een verhaal, een fysieke verschijning en een product van mentaal erfgoed evenals de discussie erover.

Tegelijk laten ze alle drie ook zien hoezeer erfgoed altijd omstreden is. Voor de een is Fort Zeelandia een symbool van een groots koloniaal verleden waarin de Nederlandse driekleur in alle hoeken van de wereld wapperde. Voor de ander staat het symbool voor de hel die mensen elkaar kunnen aandoen, voor weer anderen is het een combinatie van beide. Tambú en brua waren en zijn cultuurfenomenen die door velen, met name in de lagere regionen van de samenleving, als eigen werden gekoesterd en als steun in een moeilijk bestaan werden beleefd, terwijl kerk en overheid het te vuur en te zwaard bestreden vanwege hun vermeend ondermijnend karakter. De omstredenheid van raciaal denken als mentaal erfgoed hoeft geen betoog.

Dat omstreden of betwiste karakter van erfgoed komt ook terug in de vraag naar het eigenaarschap van erfgoed. Bijvoorbeeld Fort Zeelandia kan als erfgoed door zoveel verschillende partijen worden geclaimd vanwege het bijzondere belang voor hen, van heel klein lokaal tot internationaal en zelfs op wereldschaal, dat het ondoenlijk is hen het ook allemaal te laten beheren. De oplossing is in woord en (financiële) daad hen wel allemaal een zichtbare en hoorbare stem te geven. Daar lijken de beheerders, Surinaamse overheid en Stichting Surinaams Museum, een eigen weg in aan het zoeken te zijn met het historisch museum, de herdenkingsplek voor de Decembermoorden en de toerismefunctie, maar tegelijk blijken de claims die machthebber Bouterse een paar keer op het fort legde hoe fragiel die weg nog is.

Omstreden is ook de identiteitsfunctie die per definitie in erfgoed als groepsbepalend fenomeen zit en waarmee het onderdeel wordt van wat tegenwoordig *identity politics* wordt genoemd. Dat geldt eens te meer voor Caraïbisch erfgoed, omdat de Surinaamse en Antilliaanse samenlevingen gedwongen creaties van Nederland zijn, getypeerd door veel geweld, ongelijkheid en verdeel-en-heers beleid. Slechts een heel klein deel van de al bestaande Inheemse samenlevingen is die dans min of meer ontsprongen. Bovendien zijn deze samenlevingen ook nog eens substantieel in diaspora gegaan naar de voormalige kolonisator, omdat hun mentaal erfgoed hen nauwelijks een andere keus liet: afhankelijkheid. Iedere etnische groep, of erfgoedgemeenschap, heeft door deze historische ontwikkelingen zijn eigen erfgoed, waardoor van nationaal erfgoed weinig sprake is en er ook nog eens verschillende erfgoedvelden aan de twee kanten van de Atlantische Oceaan zijn ontstaan. De ene erfgoedgemeenschap is bovendien rijker en machtiger dan de andere en kan er dus ook meer in investeren. De vraag is dan ook wat precies de inhoud is van het vaak door Nederland, maar nauwelijks door de Caraïbische landen gebezigde concept van 'gedeeld erfgoed'.

Erfgoed is tegelijk ook dynamisch en daar ligt waarschijnlijk de oplossing van een aantal van de geconstateerde problemen. Omdat erfgoed altijd maar

een selectie is uit het verleden in een steeds verschuivend heden, vallen vroegere keuzes weg en worden nieuwe gemaakt. Konings- of Koninginnedag met alle bijbehorende festiviteiten werd in koloniaal Suriname uitbundig gevierd, maar is, logischerwijs na de onafhankelijkheid in 1975 geheel uit beeld verdwenen. Daar staat tegenover dat vrijwel iedere etnische groep in Suriname nu een eigen nationale dag heeft.

Brua en joodse religie lijken op Curaçao een langzame dood te sterven, maar tambú is levender dan ooit, en het straatcarnaval dat een eeuwenoude traditie lijkt, is op Aruba en Curaçao pas in respectievelijk 1954 en 1970 ingevoerd (Tak 1997: 85). Ook Suriname begint door zijn Braziliaanse migrantenpopulatie langzaam aan het carnaval te wennen. Wie weet is het ook daar over enkele decennia een eigen nationale traditie geworden. Nu al participeren veel Surinaamse Nederlanders in het Rotterdamse zomercarnaval. Ontstaan in (katholiek) Europa, werd het naar de Amerika's geëxporteerd als deel van de koloniale cultuur. Daar werd het toegeëigend door de slaafgemaakte bevolking die er haar eigen expressie van protest van maakte. Nu is het iets typisch Caraïbisch geworden, dat ook in ieder geval op de eilanden niet meer kan ontbreken en eigen is geworden. En in de diaspora is het als Antilliaans carnaval teruggekomen naar Nederland en heeft daar als grootste eendaagse festival inmiddels een vaste plaats op de kalender veroverd. Zou dit pas echt gedeeld (Caraïbisch) erfgoed zijn?

## LITERATUUR

Allen, R.M., 2007

*Di ki manera? A social history of Afro-Curaçaoans, 1863-1917*. Dissertatie Universiteit Utrecht.

Ansano, R., 1990

'Balia ku almasola or 'dance with the lone soul'; social transformations and symbolic representations in Afro-Curaçaoan religions'. In: R.M. Allen en J.P. van Gelder (red.), *Op de bres voor eigenheid; afhankelijkheid en dominantie in de Antillen*. Amsterdam: Caraïbische Werkgroep AWIC, Universiteit van Amsterdam, 165-189.

Ariëns, C., 2012

Video documentaire Nochi No Ke Lagami Bai / The Night Holds Me. <https://www.youtube.com/watch?v=132MQ5lsdns> (bezoekt 01-06-2016).

Ashworth, G.J., B.J. Graham and J.E. Tunbridge, 2007

*Pluralising Pasts: Heritage, identity and place in multicultural societies*. London: Pluto.

Blom, J.D., I.T. Poulina, T.L. van Gellecum, 2013

'Psychiatrie en brua'. *Tijdschrift voor Psychiatrie* 55 (8), 609-618.

Bourdieu, P., 1977

*Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Captain, E. & G. Jones, 2010

*Oorlogserfgoed overzee; de erfenis van de Tweede Wereldoorlog in Aruba, Curaçao, Indonesië en Suriname*. Amsterdam: Bert Bakker.

Choenni, C.E.S., 2014

*Hindostaanse Surinamers in Nederland, 1973-2013*. Arnhem: LM Publishers

- Drimmelen, van, C., 1926  
‘De Neger en zijn cultuurgeschiedenis’. *De West-Indische Gids* 7, 385-397.
- Dibbits, H. et al., 2011  
*Immaterieel erfgoed en volkscultuur; almanak bij een actueel debat*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ditzhuijzen, Jeannette van, 2014  
Curaçao verwaarloost werelderfgoed. Trouw 21 februari. <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/article/detail/3601021/2014/02/21/Curacao-verwaarloost-werelderfgoed.dhtml> (bezoekt 28-05-2016).
- Duparc, F.J., 1975  
*Een eeuw strijd voor Nederlands cultureel erfgoed*. Den Haag: Staatsuitgeverij.
- Frijhoff, Willem, 2007  
*Dynamisch erfgoed*. Amsterdam: SUN.
- Gilroy, P., 1993  
*The Black Atlantic; modernity and double consciousness*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- González-Pérez, C. and C. Parceró-Oubiña, 2011  
‘A Conceptual Model for Cultural Heritage Definition and Motivation’. In: Mingquan Zhou et al. (eds.), *Revive the Past. Proceeding of the 39th Conference on Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology Beijing*, 12-16 April 2011. Amsterdam: Pallas, 234-244.
- Grijzenhout, F., 2007  
*Erfgoed; de geschiedenis van een begrip*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hall, S., 1999  
‘Whose Heritage? Un-settling ‘The Heritage’, Re-imagining the Post-nation’. *Third Text* 49, 3-13.
- Hildebrand, 1971  
*Camera Obscura*. Utrecht: Prisma (1839).
- Hofman, Corinne, L. & Jay B. Haviser (eds.), 2015  
*Managing our past into the future; archaeological heritage management in the Dutch Caribbean*. Leiden: Sidestone.
- Hondius, D., 2014  
*Blackness in Western Europe; Racial patterns of paternalism and exclusion*. New Brunswick: Transaction.
- Kesler, C.K., 1927  
‘Naar aanleiding van de Neger en zijne cultuurgeschiedenis’, *De West-Indische Gids* 8, 59-69.
- Langenveld, E., 2004  
*The Past: a Present for our Future; 30 Years S.A.L. (Mongui) Maduro Foundation*. Curaçao: S.A.L. (Mongui) Maduro Foundation.
- Littler, J., 2004  
‘White past, multicultural present: heritage and national stories’. In: H. Brocklehurst & R. Phillips (Eds.), *History, Identity and the Question of Britain*. London: Palgrave, 330-341.
- Martin, K., 1887  
*Westindische Skizzen. Reise-Erinnerungen*. Leiden: Brill.
- Medendorp, C., 1999  
*Gerrit Schouten (1779-1839); Botanische tekeningen en diorama's uit Suriname*. Amsterdam: KIT.
- Oudschans Dentz, F., 1937  
‘Musea in West Indië’. *De West-Indische Gids* 18, 139-152.
- Reeser, P., 2012  
*Verzamelaars en volksopvoeders; Musea in Suriname 1863-2012*. Leiden: KITLV.
- Rosalía, R.V., 1996  
*De legale en kerkelijke repressie van Afro-Curaçaose volksuitingen; een case-study van het tambú*. Dissertatie Universiteit van Amsterdam.
- Rutten, A.M.G., 2003  
*Magische kruiden in de Antilliaanse folklore*. Rotterdam: Erasmus Publishing.
- Smeulders, V., 2012  
*Slavernij in perspectief; mondialisering en erfgoed in Suriname, Ghana, Zuid-Afrika en Curaçao*. Rotterdam: dissertatie Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Stipriaan, A. van, 2015a  
‘Trots op Nederland; de kracht van mentaal erfgoed’, *Volkskunde* 116 (3), 405-422.
- Stipriaan, A. van, 2015b  
‘Voor eeuwig Sinterklaas, altijd in beweging’. In: I. Awad et al., Piet; *Handboek voor een moderne Sinterklaasviering*. Rotterdam: Noturban, 124-146.
- Stipriaan, A. van, W. Heilbron, A. Bijnaar, V. Smeulders, 2007  
*Op zoek naar de stilte. Sporen van het slavernijverleden in Nederland*. Leiden/Amsterdam: KITLV Uitgeverij / NiNsee.
- Stipriaan, A. van, 2000  
*Creolisering; vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Tak, Herman, 1997  
‘Antilliaans carnaval: moderniteit en ritueel’. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 24 (1), 72-100.
- Temminck Groll, C.L. et al., 1973  
*De architectuur van Suriname, 1667-1930*. Zutphen: Walburg Pers.
- Tunbridge, J.E and G.J. Ashworth, 1996  
*Dissonant Heritage; The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: Wiley.
- Wekker, Gloria, 2016  
*White Innocence; Paradoxes of colonialism and race*. Durham/London: Duke University Press.
- Witteveen, Ieteke (red.), 2009  
*Altá I santunan di Kòrsou. Pa honra Paul Brenneker i Elis Juliana*. Curaçao: NAAM.

Alex van Stipriaan is hoogleraar Geschiedenis van het Caraïbisch Gebied aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Ook was hij tien jaar werkzaam bij het Tropenmuseum in Amsterdam. Cultureel Erfgoed is een van zijn specialismen. Samen met Gert Oostindie (KITLV) heeft hij een groot project in voorbereiding over erfgoed

■ Valika Smeulders

## Slavernij, erfgoed, herdenken en identiteit in het Koninkrijk

**E**rfgoed is datgene uit het verleden waar mensen betekenis aan toekennen. In de keuze welke aspecten van het verleden levend worden gehouden, heeft de staat de meest bepalende stem, onder meer door voor te schrijven wat officieel wordt herdacht. Maar groepen uit de samenleving geven er ook mede vorm aan. In Suriname is vanaf 1863 herdacht dat de kroon de vrijheid heeft verleend aan slaafgemaakten. Sinds 2002 wordt het einde van de slavernij ook in Nederland landelijk herdacht. Welke betekenis wordt daarmee toegekend aan het verleden en de plaats die de sociale geschiedenis van slavernij inneemt in de huidige samenleving? Zijn er ook andere manieren van terugkijken mogelijk? Onder Curaçaoënaars raakt sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw het herdenken van het verzet van de slaafgemaakte Tula langzamerhand steeds meer ingeburgerd. Ook op Sint Maarten is in de afgelopen tien jaar een geheel eigen herdenking uitgevoerd waarin *agency* van slaafgemaakten een centrale rol speelt.

Rijdend in een huurauto over het Caraïbische Sint Maarten ontvang ik met enige regelmaat verwarrende berichten op mijn telefoon. Mijn Nederlandse telefoonprovider laat mij achtereenvolgens per sms weten dat ik aangekomen ben op Curaçao, dan weer op Guadeloupe, op Desirade, en tot slot weer op Sint Maarten. Verwarrend, omdat ik het eiland niet heb verlaten. Maar ook begrijpelijk, want de eilanden om Sint Maarten heen liggen zó dichtbij dat je ze bijna aan kunt raken. En Sint Maarten zelf bestaat uit twee delen. Het bereik van de zendmasten houdt zich niet aan de formele landsgrenzen. Voor de telefoonprovider is dat een belangrijk onderscheid, want het Franse deel van Sint Maarten is onderdeel van de EU en daar geldt het EU-tarief. Nederlands Sint Maarten is, hoewel het een land is binnen het Koninkrijk, voor mijn provider 'zone 3': de kosten bedragen er ruim acht keer het EU-tarief.

Gezien vanaf het eiland zijn die door Europese overheden en multinationale bedrijven getrokken economisch-politieke grenzen slechts papieren abstracties. Ga je naar het strand of eten in Baie Rouge, dan sta je er nauwelijks bij stil dat je oversteekt naar de Franse kant. En de mensen die er wonen vertellen me dat het heel normaal is dat je naasten of jijzelf elders zijn geboren (zestig procent van de bevolking van Nederlands Sint Maarten is migrant, volgens cijfers van de VN).<sup>1</sup> Wat telt zijn niet de geconstrueerde 'nationaliteiten', maar de intermenselijke relaties. Dat gold ook in de koloniale periode, toen slaafgemaakten op beide

<sup>1</sup> <http://esa.un.org/miggmgprofiles/indicators/files/SintMaarten.pdf>