

De (neo)koloniale paradox

Een postkoloniale representatieanalyse van *El Negro en ik* en *Stikvallei* van Frank Westerman



Universiteit Leiden

Masterscriptie: 20 ECTS

Neerlandistiek: Moderne Nederlandse Letterkunde

Door: Sophia Blijden (s1453076)

Begeleider: Dr. R.A.M. (Rick) Honings

Tweede lezer: Dr. E.A. (Esther) Op de Beek

Inhoud

Inleiding	p. 3
Hoofdstuk 1: Theoretisch kader	p. 14
1.1 Het culturele archief	p. 14
1.2 Mary L. Pratt - <i>Imperial Eyes</i>	p. 15
1.3 Elleke Boehmer - <i>Colonial and Postcolonial Literature</i>	p. 18
1.4 Terug naar Wekker	p. 20
1.5 Engagement en het multiculturele debat	p. 22
1.6 Methode	p. 23
Hoofdstuk 2: <i>El Negro en ik</i>	p. 24
2.1 Het verhaal	p. 24
2.2 Analyse	p. 25
2.2.1 Witte onschuld	p. 25
2.2.2 Taalgebruik: een (on)bewuste keuze?	p. 29
2.2.3 De paradox	p. 32
Hoofdstuk 3: <i>Stikvallei</i>	p. 34
3.1 Het verhaal	p. 34
3.2 Analyse	p. 35
3.2.1 Witheid	p. 36
3.2.2 Symbolische reproductie en verkleinwoorden	p. 38
3.2.3 De paradox	p. 39
Conclusie	p. 46
Bibliografie	p. 50

Inleiding

1602: het jaar waarin de VOC werd opgericht. Het begin van veel welvaart voor De Republiek, maar ook het begin van een duistere periode uit onze Nederlandse geschiedenis. Een periode van plunderen, slavenhandel en machtsmisbruik. Het heeft ruim tweehonderd jaar geduurd voordat ook Nederland – als een van de laatste Europese landen – de slavernij officieel afschafte op 1 juli 1863. Ruim tweehonderd jaar waarin wit superieur aan zwart werd gesteld. Ruim tweehonderd jaar waarin het ‘beschaafde’ Westen tegenover het ‘barbaarse’ Oosten werd geplaatst. Ruim tweehonderd jaar aan ongelijke machtsverhoudingen die tot op de dag van vandaag doorwerken in onze huidige maatschappij. Hoe gaat Nederland om met dat verleden? Het gaat niet te ver om te stellen dat ook Nederland bezig is met een vorm van zijn *vergangenheitsbewältigung*, een term die oorspronkelijk afkomstig is uit Duitsland dat nog altijd kampt met het naziverleden.

Tegenwoordig leven wij in Nederland in een multiculturele samenleving. Verschillende etniciteiten hebben zich in Nederland verzameld en vermengd tot een kleurrijk pallet aan diverse inwoners. Wij hebben de koloniale periode achter ons gelaten en we beschouwen nu volgens de wet ieder mens als gelijk. Betekent dit dat het koloniale gedachtegoed van de westerling volledig is vervaagd? Heeft het Westen zichzelf compleet ‘gedekoloniseerd’? Dat lijkt misschien zo aan de oppervlakte, maar wie beter kijkt, zal merken dat het complexer ligt. Historicus Sandew Hira merkte in een interview van 30 januari 2013 op dat de Nederlanders moeite hebben met het onder ogen komen van hun slavernijverleden: ‘Het erge is, de Nederlanders van nu nemen nog altijd geen afstand van de Nederlanders van toen. Men praat hier over de Gouden Eeuw, niet over de Eeuw van de Grote Misdad.’¹

Sporen van het gedachtegoed uit de koloniale tijd zien we ook de laatste jaren op verschillende manieren terug in de media. Denk hierbij aan expliciete gevallen, zoals Geert Wilders die in zijn speech op de uitslagenavond van 19 maart 2014 aan zijn PVV-volgers vroeg of ze meer of minder Marokkanen in Nederland wilden, waarop het publiek massaal ‘minder, minder, minder!’ begon te roepen. We kunnen stellen dat hier een angst voor ‘de Ander’ – waarmee ik doel op de ander die symbool staat voor dat waar het witte subject zich tegenover kan plaatsen of tegen af kan zetten – aan ten grondslag ligt, die zijn oorsprong vindt in koloniaal gedachtegoed en die inspeelt op het idee dat Nederland ‘Nederlands’ moet blijven.

Naast het groeiende populisme, zijn er ook meer impliciete gevallen; opmerkingen die als ‘onhandig’ worden weggezet op verschillende mediakanalen. Zo refereerde Martin Simek in het populaire televisieprogramma *De Wereld Draait Door* aan bootvluchtelingen als ‘zwartjes’² en

¹ Alting 2013.

² *De Wereld Draait Door*, 13 mei 2015.

noemde voetbalanalyst Johan Derksen Sylvana Simons in een uitzending van *Voetbal Inside* ‘zo trots als een aapje’³. Ook radio-DJ Giel Beelen gebruikte Simons als subject van een racistische grap door na het laten horen van apengeluiden tijdens zijn 3FM show te roepen: ‘rustig aan Sylvana’⁴.

Deze opmerkingen staan niet op zichzelf, maar hebben alles te maken met ons koloniale verleden en tegelijkertijd met het ontkennen van de sporen die die periode op onze huidige maatschappij heeft achtergelaten. Door een tijdvak uit onze geschiedenis tot ‘Gouden Eeuw’ te benoemen en de keerzijde van de groeiende welvaart niet of onvoldoende aandacht te geven, zijn overblijfselen van die koloniale machtsverhoudingen nog duidelijk zichtbaar in het Nederland anno 2017.

Nieuwe geluiden

De laatste jaren lijkt er een nieuwe beweging op te zijn gestaan die het slavernijverleden onder de aandacht van het grote publiek wil brengen. In 2015 gebeurde dat bijvoorbeeld met de Ketu Koti dialoog estafette. In het artikel ‘Ons onderwijs moet gedekoloniseerd worden’ van 30 juni 2015 op nieuwwij.nl, interviewt Mariska Jansen deelnemer Max de Ploeg, die zegt: ‘De na-effecten van slavernij en kolonialisme [zijn] nog altijd zichtbaar in ons dagelijks leven. De geschiedenis van de slavernij zit in onze taal, cultuur, schoolboeken, instituties en beïnvloedt hoe we elkaar zien en behandelen.’⁵ Verschillende actievoerders willen juist op die gebieden verandering brengen en Nederland geheel dekoloniseren.

Documentairemaker Sunny Bergman bracht dit onder de aandacht in de documentaire *Wit is ook een kleur* (2016). Bergman onderzoekt hierin waarom witte Nederlanders zich verongelijkt voelen wanneer er over racisme of witte privileges wordt gesproken. De documentaire werd uitgezonden door de VPRO en was volgens Bergman vooral bedoeld voor ‘witte, linkse, progressieve mensen. De mensen die van zichzelf vinden dat ze geen racistische denkbeelden hebben, die staan voor gelijkwaardigheid, maar die daar verder eigenlijk nog niet veel over nagedacht hebben’.⁶ De documentaire werd massaal bekeken. De hashtag #witisookeenkleur was de hele avond, nacht en ochtend na de uitzending trending op Twitter, maar vanuit verschillende hoeken werd er ook kritiek geleverd. Anti-racisme activist Quincy Gario suggereerde dat etnische minderheden in de documentaire werden gereduceerd tot een instrument om de witte mensen iets te leren.⁷ Dennis Hurkmans beweerde in *de Volkskrant* dat het onderzoek ‘rammelde aan alle kanten’⁸. Desalniettemin

³ *Voetbal Inside*, 24 oktober 2016.

⁴ *3FM*, 29 oktober 2016.

⁵ Jansen 2015.

⁶ Boers 2015.

⁷ Gario 2016.

⁸ Hurkmans 2016.

heeft de documentaire voor een hoop stof tot nadenken gezorgd, die veel mensen de neutraliteit van een witte huid heeft doen bevragen en aandacht heeft gevraagd voor onze koloniale geschiedenis.

Ook de anti-Zwarte Piet-beweging en de protesten tegen de schilderijen op de Gouden Koets laten zien dat onze Nederlandse cultuur nog vermengd is met ons koloniale verleden. In 2015 werd er geprotesteerd tegen de Gouden Koets door onder andere historicus Roelof Jan Minneboo van Stichting Nederland Wordt Beter. Op de zijkant van de koets zijn afbeeldingen te zien waarop halfnaakte, zwarte mensen zich onderwerpen aan het Nederlands Koninklijk Huis. Volgens Minneboo hoort zo'n object thuis in een museum, waar de context verduidelijkt kan worden en op die manier op educatieve wijze kan bijdragen aan de algemene bewustwording van de Nederlandse koloniale geschiedenis.⁹ Actievoerders als Bergman, Gario en Minneboo proberen op verschillende manieren onze cultuur en onze geest te dekoloniseren.

Het dekoloniseren van musea is de laatste jaren sowieso een groot punt van discussie en hangt nauw samen met de behoefte van Nederlanders met een Antilliaanse, Surinaamse of Afrikaanse achtergrond om ook 'de andere kant' van de geschiedenis vertegenwoordigd te zien in educatie. Musea lijken deze kritische opmerkingen serieus te nemen. Zo kondigde het Rijksmuseum onlangs aan dat er in 2020 een grote slavernijtentoonstelling komt, organiseert het Amsterdams Museum inmiddels alternatieve rondleiding waarin dieper op koloniale sporen in kunst wordt ingegaan en richtte het stadsarchief in Den Haag een expositie in over kolonialisme.¹⁰ Dit zijn slechts enkele voorbeelden. Wayne Modest, professor aan de VU, introduceerde deze 'dekolonisatie van musea' en is al sinds 2010 bezig om het koloniaal verleden, met name in het Tropenmuseum in Amsterdam, te vertellen met de slachtoffers ervan in de hoofdrol in plaats van uit een louter wit perspectief.

De rol van literatuur

Ook de literatuur kan een belangrijke rol spelen bij het dekoloniseren van onze geest. Naar mijn idee, en ik sta daarin niet alleen, biedt literatuur een middel om onze maatschappij kritisch te bekijken en te becommentariëren. Ook al zijn literatuurwetenschappers het erover eens dat de waarde van literatuur is afgenomen, literatuur beïnvloedt nog altijd het vermogen om onze maatschappij te beïnvloeden en vice versa. De discussie over het 'nut' van literatuur is de laatste jaren weer opgewaaid door studies zoals *Het afscheid van de literatuur* (2008) van William Marx en, specifiek voor de Nederlandse context *De revanche van de roman* (2009) van Thomas Vaessens. De vraag of literatuur maatschappelijk geëngageerd moet zijn of juist zijn autonomie moet omarmen is binnen deze discussie leidend. Wanneer we kijken naar hoe literatuur kan bijdragen aan het dekoloniseren van onze geest, komen we al snel terecht bij de maatschappelijke relevantie van literatuur. In *De lichtheid*

⁹ Schong 2015.

¹⁰ Bossema 2017.

van literatuur (2015) gaan Maria Boletsi, Sarah de Mul, Isabel Hoving en Liesbeth Minnaard met dit concept aan de haal. Het boek is volgens de auteurs ‘een warm pleidooi voor de maatschappelijke relevantie van literatuur’. De auteurs betogen tegen de gangbare retoriek in dat literatuur wel ‘degelijk een rol kan spelen in het debat over de multiculturele samenleving.’¹¹

Edward Saïd, de grondlegger van de postkoloniale studies, suggereerde het belang van tekst en taal al in zijn boek *Orientalism* (1978). Hoewel hij niet de eerste was die sprak over een koloniaal discours, wordt zijn theorie rondom Oriëntalisme wel gezien als het geraamte waar de postkoloniale studies zich op voortgebouwd hebben. Met Oriëntalisme doelt Saïd op de manier waarop het Westen het Oosten representeert. Die representatie wordt geconstrueerd door aannames en verhoudingen die binnen het koloniale discours ‘vastliggen’ en te plaatsen zijn in een historische en koloniale context.¹² Eén van de belangrijkste punten binnen de theorie is dat Oriëntalisme een constructie is die het Westen heeft gecreëerd om haar eigen identiteit tegen de Ander af te zetten. Het is dus geen werkelijkheid, maar een gefabriceerd beeld.¹³ Dit beeld wordt geschetst, herhaald en in stand gehouden door taal, met name door literaire teksten (die immers veel gelezen worden), waardoor we niet kunnen spreken over ‘an airy European fantasy’. Het is daarentegen een ‘created body of theory and practice in which, for many generations, there has been a considerable material investment.’¹⁴ Volgens Saïd is literatuur dus zeker politiek beladen en verweven met verborgen machtsstructuren:

Too often literature and culture are presumed to be politically, even historically innocent; it has regularly seemed otherwise to me, and certainly my study of Orientalism has convinced me (and I hope will convince my literary colleagues) that society and literary culture can only be understood and studied together.

Heel gestaag lijkt ook de Nederlandse letterkunde zich steeds meer bezig te houden met het maatschappelijk belang van literatuur in relatie tot de postkoloniale studies. In 1996 schreef Maaïke Meijer in haar boek *In tekst gevat*:

Zo hangt naar mijn mening ook het succes van de multi-culturele toekomst af van het vermogen van de witte cultuur om zich het koloniale verleden te herinneren, niet vanuit nostalgie, zelf-idealiserend en verzwijgen van zwarte subjectiviteit, maar vanuit moderne, politiek-progressieve en ethische waarden.¹⁵

¹¹ Boletsi e.a. 2015, achterflap.

¹² McCleod 2010, p. 47.

¹³ McCleod 2010, p. 50.

¹⁴ Saïd 1979, p. 6.

¹⁵ Meijer 1996, p. 169.

Inmiddels leven we meer dan twintig jaar later en we zien de afgelopen jaren binnen het vakgebied inderdaad pogingen om bij te dragen aan het streven dat Meijer hier verwoordt. Eerder noemde ik al *De lichtheid van literatuur* waarin literatuur gekoppeld wordt aan engagement in de multiculturele samenleving. Literatuurwetenschapper Sander Bax schrijft in een recensie van het boek: ‘De auteurs gebruiken de literaire teksten om de retoriek van het nieuw-realisme te bekritisieren en ontwikkelingen via literatuur een nieuwe visie op de multiculturele samenleving.’¹⁶ Ze maken daarmee literatuur een middel om politieke ideologieën in Nederland beter te schetsen en te bekritisieren. Hierop zal ik in mijn theoretisch kader nader ingaan. Specifiek onderzoek naar sporen van het koloniale gedachtegoed in de Nederlandse literatuur is nog niet veel gedaan. Met mijn masterscriptie wil ik daar graag een bijdrage aan leveren aan de hand van een postkoloniale representatieanalyse van het werk van journalist en schrijver Frank Westerman.

Frank Westerman en zijn werk

Sinds 2002 verdient Westerman als schrijver zijn brood. Voor die tijd studeerde hij Tropische Cultuurtechniek in Wageningen, waarna hij langzaam in de wereld van de journalistiek rolde. Hij was onder andere correspondent voor *de Volkskrant* in Belgrado en later in Moskou voor *NRC Handelsblad*. Inmiddels wordt hij naast Geert Mak en Annejet van der Zijl als een van de belangrijkste non-fictie schrijvers van Nederland gezien. In 2005 behaalde hij een primeur door voor het eerst met een journalistiek boek de Gouden Uil te winnen voor *El Negro en ik* (2004). Westerman heeft zelf een sterke mening over het onderscheid tussen fictie en non-fictie wanneer we spreken over literaire kwaliteit. Hij spreekt liever over ‘frictie’ en ‘non-frictie’: ‘Er zijn werken die beschrijven wat we al wisten, aanvoelden of konden vermoeden. Boeken die geen ander gevoel losmaken dan herkenning. Non-frictie. Er zijn ook die ontwrichten, prikkelen, choqueren of heel subtiel je wereldbeeld een graadje uit het lood zetten. Frictie.’¹⁷

Mede om die reden heb ik ervoor gekozen het werk van Westerman nader te bestuderen en te analyseren. Dit genrevoorstel hangt namelijk nauw samen met de opvatting of literatuur wel of niet geëngageerd moet zijn. Westerman is erg uitgesproken over het feit dat hij dat wel is.¹⁸ Hij wil de mensen choqueren, ontroeren en laten nadenken over beladen onderwerpen. Wanneer een auteur dit zelf als streven ziet, is het ideaal om het werk te gebruiken om de werking van literatuur in zijn cultuurhistorische context (de sociale implicaties van literaire representaties) te bekijken. Naar mijn

¹⁶ Bax 2016, p. 427.

¹⁷ Ceelen & Van Bergeijk 2007, p. 25.

¹⁸ Ceelen & Van Bergeijk 2007, p. 37.

idee komt het dubbele karakter van literatuur – als reflectie van bestaande beeldvorming enerzijds en als beeldvormende kracht anderzijds – goed naar voren.

Omdat ik literatuur op die manier beschouw en wil gebruiken om naar ‘de realiteit’ te kijken, biedt non-fictie ook een goed uitgangspunt. Westerman zegt zelf: ‘Je kunt een wereld opbouwen uit woorden die mooier is dan de werkelijkheid. Volstrekt legitiem, maar het gevaar is wel dat die woorden op een gegeven moment alleen nog naar zichzelf verwijzen, of naar andere boeken. Dan zijn ze losgekomen van de werkelijkheid. Als dat gebeurt vervliegt er voor mij iets, raakt het me minder. Daarom wil ik mijn woorden enten op de bestaande realiteit.’¹⁹ Door boeken te bestuderen die putten uit de bestaande realiteit, komt de cultuurhistorische context dichterbij. Hoewel ik me er bewust van ben dat er geen werkelijkheid bestaat en ook non-fictie een representatie is, denk ik dat deze verhalen dichter op onze werkelijkheid zitten en daarom sociale constructies beter bloot kunnen leggen.

Het is belangrijk om nog even stil te staan bij de rol van Westerman in zijn werk. Immers, de auteur Westerman kan niet zo maar gelijkgesteld worden aan de verteller. Het handboek *Literair Mechaniek* gaat hierop in: ‘De verteller is onderdeel van de tekst, en dus in principe van een andere orde dan de schrijver, die als de maker ervan deel uitmaakt van de werkelijkheid en buiten de tekst staat, of erboven.’²⁰ In beide boeken van Westerman kunnen we stellen dat er nog een extra instantie tussen de schrijver en verteller zit, genaamd de abstracte auteur. Evenals de verteller maakt hij deel uit van de tekst, maar hij bevindt zich op een hoger niveau. Titels, ondertitels en motto’s kunnen we ook aan deze abstracte auteur toeschrijven, terwijl de verteller zich meer uit in vertellertekst. In de reisverhalen van Westerman zullen we zien dat Westerman voornamelijk als abstracte auteur optreedt in het werk. Wanneer ik in mijn analyse refereer aan ‘Westerman’, doel ik op Westerman als abstracte auteur.

Westerman en het koloniale discours

In het collegejaar 2016-2017 was Westerman gastdocent op de Universiteit Leiden. Tijdens een van zijn openbare lezingen over *El Negro en ik* was ik aanwezig en verbaasde ik me over hoe Westerman aan de ene kant heel bewust was van zijn positie als witte westerling die in zijn boek de geschiedenis van een naamloze Afrikaan onderzocht, maar tegelijkertijd het publiek toesprak in een taal die een wit publiek veronderstelde. Hoe kan het dat een liberale man als Westerman een boek kan schrijven waarin hij zich beseft dat ontwikkelingshulp gebaseerd is op koloniaal gedachtegoed, maar tegelijkertijd strategieën gebruikt die niet veel afdoen van de koloniale strategieën uit de reisverhalen in de negentiende eeuw?

¹⁹ Ceelen & Bergijk 2007, p. 29.

²⁰ Van Boven & Dorleijn 2013, p. 207.

Wanneer we bijvoorbeeld naar recensies van *El Negro en ik* kijken valt het op dat in bijna elke bespreking dit genuanceerde beeld – dat Westerman schetst van onze culturele identiteit en het multiculturele debat – wordt benoemd. Samuel de Lange schrijft voor *Trouw* over de persoonlijke ontwikkeling van Westerman zelf: van blanke, mannelijke weldoener die de gekleurde medemens zo graag beschaven wil tot een kritische analyst van de westerse bedilzucht.²¹ Ook Chris Bulcaen merkt op hoe Westerman een ontwikkeling doorgaat. Voor *De Leeswolf* schrijft hij dat de schrijver uiteindelijk ontdekt dat ontwikkelingssamenwerking te westers gekleurd is en gestoeld op racistische gronden.²² Westerman wordt dus beschouwd als een schrijver die een genuanceerd beeld schetst van spanningen binnen het postkoloniale debat. Juist daarom is het interessant om zijn werk eens wat dichterbij te bekijken. Is deze schrijver die volgens critici ontsnapt is aan het koloniale discours daadwerkelijk buiten het discours getreden?

West versus Oost

Mijn corpus bestaat uit twee werken van Westerman: *El Negro en ik* (2005) en *Stikvallei* (2013). *El Negro en ik* volgt de schrijver op zijn zoektocht naar de achtergrond van ‘El Negro’: een opgezette Afrikaanse man in een museum in Spanje. *Stikvallei* beschrijft het mysterie van de Nyos-vallei in Noordwest-Kameroen. In eerste instantie was ik van plan om *Ararat* (2007) ook in mijn analyse op te nemen. Westerman beschrijft hierin zijn reis naar Armenië om daar de berg Ararat te beklimmen. Hoewel hij in dit boek ook afreist naar een land dat we als ‘Oosters’ kunnen beschouwen, was er uiteindelijk onvoldoende tekst die zijn observaties daar daadwerkelijk beschreef. Het verhaal speelt zich voornamelijk in Nederland af – waar Westerman zich voorbereid op de reis – en zijn persoonlijke zoektocht krijgt minder ruimte dan in de andere werken. Omdat de analyse van *Ararat* te weinig opleverde voor een heel hoofdstuk, heb ik de keuze gemaakt om dieper in te gaan op *El Negro en ik* en *Stikvallei*, en het derde boek te laten vallen.

Ik heb deze twee werken gekozen omdat Westerman in deze verhalen landen bezoekt die wij als niet-westers beschouwen. Eerder sprak ik al over hoe in de koloniale tijd de binaire oppositie tussen West en Oost bestond, waarbij West vaak eigenschappen als beschaafd en ontwikkeld toebedeeld kreeg en het Oosten als onbeschaafd en achterstallig werd gerepresenteerd. Wanneer ik in mijn onderzoek spreek over ‘het Oosten’, heb ik het niet over een letterlijk Oosten of over Nederlands-Indië; ik bedoel hiermee de politieke term, oftewel alle landen die wij als niet-westers beschouwen. De definitie ‘niet-westers’ is door de Nederlandse overheid in het leven geroepen. Om politieke redenen hadden zij behoefte aan verschil in aanduiding tussen ‘westerse allochtonen’ en ‘niet-westerse allochtonen’, waarbij niet-westerse landen gedefinieerd worden als Turkije, Afrika,

²¹ de Lange 2004.

²² Bulcaen 2005.

Latijns-Amerika en Azië met, afhankelijk van je sociaal-culturele positie, uitzondering van Indonesië en Japan. Ik gebruik de definitie ‘Oosten’ en ‘oosters’ omdat het in werking treden van de term ‘niet-westers’ in mijn optiek per definitie ongelijke machtsverhoudingen met zich meebrengt en inherent een bepaalde groep in de samenleving als pejoratief, ‘anders’ en minderwaardig neerzet.

Het is hierbij belangrijk om op te merken dat ik me ervan bewust ben dat ik naar representaties van landen en inwoners ga kijken die niet per se behoren tot de voormalige koloniën van Nederland én dat elk land een eigen specifieke historische context toebehoort. Door de werken in aparte hoofdstukken te behandelen hoop ik niet alleen overeenkomsten te ontdekken in hoe deze oosterse landen worden gerepresenteerd, maar zeker ook verschillen. Toch denk ik dat ik mij niet geheel van enige generalisatie kan onttrekken. Petra Boudewijn beschrijft deze ‘valkuil’ in haar proefschrift *Warm bloed* (2016): ‘Theorie vergt een bepaald niveau van abstractie en generalisatie dat geen rekening houdt met specifieke historische contexten, en voorbijgaat aan de culturele eigenheid en verscheidenheid die de postkoloniale literatuur- en cultuurwetenschap juist wil onderzoeken.’²³ Daar sluit ik me graag bij aan.

Reisliteratuur

Een laatste definitie die ik nader toe moet lichten is ‘reisliteratuur’. In het collegejaar 2016-2017 heb ik aan de Universiteit Leiden het vak *Een tint van het Indische Oosten. Indische Reisverhalen van 1900-1945* gevolgd van dr. Rick Honings en prof. dr. Olf Praamstra. Tijdens deze cursus hebben we postkoloniale theorieën toegepast op niet-fictieve reisverhalen uit de negentiende en het begin van de twintigste eeuw. We hebben strategieën, geformuleerd door onder anderen Mary Louise Pratt en Elleke Boehmer, toegepast op niet-fictieve reisverhalen om te kijken hoe schrijvers uit die tijd de aanwezigheid van de onderdrukker in Nederlands-Indië legitimeerden. We lazen teksten van schrijvers als Aletta Jacobs, Willem Walraven en Louis Couperus, die teksten produceerden in een tijd waar de koloniale ideologie als vanzelfsprekend werd beschouwd. Deze cursus inspireerde mij om aan de hand van een modern reisverhaal te kijken wat er van die koloniale ideologie is overgebleven. Zo kwam ik uiteindelijk bij Frank Westerman terecht.

De vraag is echter of reisliteratuur uit de negentiende en vroeg twintigste eeuw wel te vergelijken is met de reisverhalen van Westerman. Om daarop een antwoord te geven beroep ik mij op het artikel ‘Reisliteratuur tussen representatie en identiteit’ van Siegfried Huigen. Hierin beweert hij dat hedendaagse en vroegmoderne reisteksten om een verschillende benadering vragen dan die uit de negentiende eeuw.²⁴ Reisverhalen uit de koloniale tijd werden volgens hem in die tijd als belangrijkste bron van informatie over de buitenwereld ingezet. Het was een poging om de wereld

²³ Boudewijn 2016, p. 35.

²⁴ Huigen 2007, p. 2.

die voor de thuisblijvers totaal ongrijpbaar was te illustreren, te representeren. Vanaf de vroegmoderne tijd verdween dat langzaam en werd reisliteratuur meer gebruikt om de gedachten van de verteller en personages te ondersteunen. Huigen schrijft: ‘Het [hedendaagse] reisverhaal is het verslag van een gepland ontwrichting van het bestaan, waarbij primair beschreven wordt hoe de reiziger de vreemde werkelijkheid ervaart.’²⁵

Ook Huigen benoemt het wetenschappelijk, politiek en maatschappelijk belang van de reisliteratuur uit de koloniale tijd. Hij vindt dat de maatschappelijke functie van die teksten veel groter was dan die van hedendaagse reisliteratuur. Dat is waar ik met Huigen van mening in verschil. Ik zie zeker in dat de reisteksten in de negentiende eeuw de belangrijkste bron van informatie over de buitenwereld waren en ze door Nederland al dan niet bewust ingezet werden om hun koloniale stempel op die buitenwereld te drukken en te legitimeren.²⁶ Juist daarom denk ik dat we hedendaagse reisliteratuur, zoals de verhalen van Westerman, kunnen lezen met eenzelfde maatschappelijk belang, maar nu om juist het tegenovergestelde te doen: de hedendaagse maatschappelijke geest te dekoloniseren. Juist in de veronderstelling dat huidige (reis)literatuur een minder grote invloed heeft, zit naar mijn idee een valkuil. Deze houding zorgt er namelijk voor dat we minder kritisch naar verhalen kijken en een discours in stand kan blijven zonder dat dit überhaupt opgemerkt wordt. In mijn onderzoek probeer ik aan te tonen dat een kritische, politieke, geëngageerde leeshouding kan leiden tot nieuwe inzichten die niet alleen vruchtbaar zijn voor de Neerlandistiek maar ook daarbuiten.

Westermans werk heeft naar mijn mening beide eigenschappen van reisliteratuur die Huigen beschrijft. Doordat hij specifiek een persoonlijke verhaallijn in zijn boeken verwerkt, gebruikt hij de reisverhalen zeker als manier om te beschrijven hoe hij een werkelijkheid ervaart en hoe dat hem vormt tot de persoon die hij is. De verhalen helpen zijn identiteit vormen. Maar doordat hij non-fictie schrijft, is Westerman ook bezig met feitelijke beschrijvingen, informatie delen en – uiteraard – representatie.

Persoonlijke dimensie

Het doel van deze scriptie is absoluut niet om te zeggen en/of bewijzen dat het werk van Westerman racistisch is. Mijn doel is om aan de hand van het werk van Westerman te laten zien dat onze geest niet zo gedekoloniseerd is als wij willen geloven. Ik hoop aan de hand van de reisverhalen van Westerman te laten zien dat in onze ideologie sporen zijn achtergebleven van onze koloniale geschiedenis. Westerman is slechts één voorbeeld van hoe onbewuste denkpatronen een rol spelen wanneer je opgroeit in een westers land als Nederland.

²⁵ Huigen 2007, p. 2.

²⁶ Huigen 2007, p. 3.

Saïd voegt aan het einde van zijn inleiding in *Orientalisme* een persoonlijke notitie toe. Hij zegt: ‘In many ways my study of Orientalism has been an attempt to inventory the traces upon me, the Oriental subject, of the culture whose domination has been so powerful a factor in the life of all Orientals.’²⁷ Juist door zijn afkomst, zegt Saïd, kan hij met andere ogen naar het discours kijken. Ook ik kan door mijn afkomst met een unieke blik naar de representatie van de Ander kan kijken. Ik ben geboren en getogen in Nederland, heb een Nederlandse moeder en een Arubaanse vader. Ik ben opgegroeid in een westers land en heb de vele privileges die dat met zich meebrengt ervaren. Zo kan ik naar school, ben ik vrij om mijn mening te uiten en kan ik in principe overal heen reizen. Toch ervaar ik in het land dat ik als thuis beschouw ook elke dag hoe het voelt om gezien te worden als ‘anders’. Door mijn donkere huid word ik vaker wel dan niet als niet-Nederlander beschouwd. Daardoor leef ik in een bepaalde zin tussen twee werelden in. Nooit honderd procent volwaardig lid van beiden. Door mijn persoonlijke ervaringen kan ik wanneer het gaat om representaties van de Ander kritischer kijken dan iemand die daar totaal onbekend mee is. Ik begrijp beide ‘kanten’ van Oost versus West omdat ik ze beiden beleef – Oost en West zijn in mij verenigd.

Het is erg belangrijk dat we over de koloniale tijd en haar sporen schrijven en dat we deze denkpatronen blootleggen en bespreekbaar maken. Dat is de enige manier waarop wij die ideologie kunnen overstijgen. Het is te makkelijk om te zeggen dat we gevangen zitten in een bepaald gedachtegoed waar we nooit meer uit kunnen komen. De tijd voor verandering is altijd nu. Mijn masterscriptie lijkt me de aangewezen kans om op wetenschappelijk niveau iets toe te voegen aan deze maatschappelijke discussie.

Opbouw

Recentelijk bracht antropologe Gloria Wekker *White Innocence. Paradoxes of colonialism and race* (2016) uit. In 2017 verscheen de Nederlandse uitgave *Witte onschuld. Paradoxen van kolonialisme en ras*. Hierin laat zij zien hoe praktijken uit de koloniale tijd doorwerken in ons huidige Nederland. Ze hanteert een aantal centrale concepten waaraan zij haar theorie ophangt. De manier waarop zij aankijkt tegen de huidige Nederlandse situatie met betrekking tot de invloed van kolonialisme op hedendaags racisme wil ik gebruiken als uitgangspunt voor mijn eigen onderzoek. Mijn theoretisch kader, het eerste hoofdstuk, opent met haar gebruik van ‘het culturele archief’, waarbij ik terug zal vallen op Edward Saïd, die met zijn *Orientalism* zoals gezegd beschouwd wordt als de grondlegger van de postkoloniale benadering in de literatuurwetenschap.

Stephan Besser schrijft over *Orientalism* in het handboek *Literatuur in de wereld*: ‘De centrale stelling van dit werk luidt dat de Oriënt geen natuurlijk geocultureel gegeven is, maar een

²⁷ Saïd 1979, p. 25.

constructie vanuit een westers en koloniaal perspectief.²⁸ Binnen deze constructie ziet de westerling zijn eigen identiteit altijd ten opzichte van de Ander en wordt het Westen als superieur aan het Oosten gerepresenteerd. In *Orientalism* wordt ook de nadruk gelegd op het feit dat hoewel de koloniën onafhankelijk zijn geworden, het gedachtegoed daarmee niet zomaar is uitgewist.²⁹ Die aanname is een belangrijk uitgangspunt en verdediging van het belang van mijn hele onderzoek.

In mijn theoretisch kader zal ik aan de hand van Wekker ook kijken naar *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (2008) van Mary Louise Pratt. Dit doe ik om begrip te krijgen van hoe het culturele archief is ontstaan. Pratt doet dit aan de hand van reisverhalen uit de negentiende en twintigste eeuw. Naast Pratt gebruik ik ook Elleke Boehmers overzichtswerk *Colonial and Postcolonial Literature* (2005). Boehmer bestudeert koloniale strategieën in fictie. Beide wetenschappers leveren erg relevant onderzoek voor postkoloniale studies en bouwen voort op de uitgangspunten van Saïd. Ze zullen ons helpen het culturele archief en haar oorsprong te begrijpen. De strategieën die zij hebben geformuleerd, zet ik in als topoi in mijn analyse. Deze topoi staan voor patronen die binnen een koloniaal discours in teksten herhaald worden en representeren het culturele archief.

Vervolgens keer ik terug naar Wekker om de Nederlandse context beter te schetsen. Hierbij maak ik gebruik van *De lichtheid van literatuur* van Maria Boletsi e.a. om het politieke landschap van Nederland erbij te betrekken en de maatschappelijke relevantie van dit onderzoek aan te tonen.

In hoofdstuk 2 en 3 analyseer ik respectievelijk de werken *El Negro en Ik* en *Stikvallei*. Aan de hand van het ontdekken van koloniale strategieën in de tekst, zal ik mijn hypothese kunnen testen en antwoord kunnen geven op de hoofdvraag: hoe wordt het culturele archief in de reisverhalen gerepresenteerd? Waar vinden we het culturele archief terug? Mijn focus ligt hierbij op welke woorden, benamingen en structuren er worden gebruikt. In de analyse koppel ik de strategieën zoals beschreven in de theorie van Pratt en Boehmer aan de huidige Nederlandse context die Wekker beschrijft in haar boek *Witte onschuld*.

De conclusie zal mijn ondervindingen samenvatten en daar opnieuw betekenis aangeven. Ook geef ik een aanbeveling voor vervolgonderzoek.

²⁸ Besser 2013, p. 136.

²⁹ McLeod 2010, p. 48.

Hoofdstuk 1: Theoretisch kader

In 2016 publiceerde antropologe Gloria Wekker haar boek *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race* waarin zij racisme binnen de Nederlandse context analyseert. Hoe kan het dat Nederland zichzelf als een liberaal en vooruitstrevend land beschouwt, maar tegelijkertijd een plek is waar raciale en xenofobische daden en uitspraken aan de orde van de dag zijn? Haar onderzoek baseert zich op drie concepten: ‘onschuld, het culturele archief en de witte Nederlandse zelf-representatie’.³⁰ Haar theorie zal de rode draad vormen in mijn onderzoek.

Mijn onderzoek is op te delen in twee vraagstukken die in relatie tot elkaar een wisselwerking vormen. Enerzijds wil ik kijken of Frank Westerman, zoals in recensies gesuggereerd wordt, uit het koloniale discours is ontsnapt en anderzijds wil ik testen of postkoloniale theorieën die in eerste instantie zijn ontwikkeld voor werken uit de koloniale periode ook toepasbaar zijn op moderne (reis)literatuur. Om dit te realiseren zal ik aan de hand van het werk van Wekker, postkoloniale theorieën van onder andere Mary L. Pratt en Elleke Boehmer toelichten om deze vervolgens toe te passen in mijn analyse. Omdat we in de analyse op zoek gaan naar hoe het culturele archief zich heeft doorgewerkt in onze huidige maatschappij, zal ik met een uitleg daarvan beginnen.

1.1 Het culturele archief

Wanneer we het gebruik van ‘het culturele archief’ traceren, komen we terug bij de grondlegger van de postkoloniale studies: Edward Saïd. In zijn tweede werk *Culture and Imperialism* (1993) werkt hij dit begrip verder uit. Hij refereert ermee aan het structurele denken in ongelijkheid gebaseerd op ras/ethniciteit dat voortkomt uit het kolonialisme en imperialisme uit de negentiende eeuw. Binnen dit ongelijkheidsdenken werd wit als superieur aan zwart gezien en werd het beschaven van de zwarte ‘ander’ als taak van de blanke man beschouwd.³¹ Het geloof hierin ligt verankert in ons culturele archief, dat op de dag van vandaag nog meespeelt.

Wekker volgt de gedachtestroom van Saïd met betrekking tot het culturele archief, maar heeft een bredere definitie en een meer operationele visie. Waar kunnen we dit culturele archief tegenwoordig nog vinden? Wekker schrijft:

[H]et culturele archief [bevindt] zich in veel dingen: in de manier waarop we denken, dingen doen en naar de wereld kijken, in wat we (seksueel) aantrekkelijk vinden, in de manier waarop onze affectieve en rationele economieën zijn georganiseerd en onderling verbonden zijn. Het belangrijkste is dat het zich tussen onze oren en in onze harten en zielen bevindt... Mijn

³⁰ Wekker 2018, p. 29.

³¹ Saïd 1979, p. 52/53.

gebruik van de term verwijst... naar ‘een opslagplaats voor het geheugen’, in de hoofden en harten van mensen in de metropool; de inhoud ervan is echter eveneens stilletjes opgeslagen in het beleid, in organisatorische regels, in populaire en seksuele culturen en in gewone alledaagse kennis, en dit alles is gebaseerd op vierhonderd jaar imperiale heerschappij.’³²

Dit culturele archief is niet alleen gedachtegoed dat beperkt is gebleven tot de metropool, waarmee Wekker duidt op ‘het’ Westen. De manier van denken is juist tot stand gekomen door een intensieve omgang tussen het metropool en haar koloniën; van de negentiende eeuw tot nu. Wekker noemt deze intensieve omgang ‘één langdurige en intensieve contactzone’.³³ Een term geleend van Pratt die verderop meer aandacht zal krijgen. Het culturele archief kan dus worden samengevat als een manier van omgaan met elkaar die sociaal geaccepteerd is geworden, neutraal is geworden, waarvan we niet meer bewust zijn dat het een constructie is.³⁴ In mijn onderzoek probeer ik het culturele archief, dat verborgen ligt in teksten, bloot te leggen en ter discussie te stellen.

Ook Saïd wijst de negentiende eeuw aan als het begin van het ontstaan van dit culturele archief. Kolonialisme en imperialisme zijn de grootste verantwoordelijken voor deze manier van denken. Volgens Saïd wordt het culturele archief operationeel binnen het culturele domein: in poëzie en fictie, in verhalen. Daarom is tekst, zoals ik in de inleiding al aangaf, voor hem van zo’n groot belang wanneer we kijken naar hoe het beeld van west versus oost überhaupt is ontstaan. Voordat we naar de specifiek Nederlandse context en de moderne reisverhalen van Westerman kijken, lijkt het me nuttig om te kijken hoe dit culturele archief zich vormgaf in de reisverhalen uit haar ontstaansperiode: de negentiende eeuw. Dit zal ik doen aan de hand van een korte uiteenzetting van postkoloniale theorieën die zich juist op deze koloniale periode focussen. Na een toelichting van *Imperial Eyes* van Pratt en *Colonial en Postcolonial Literature* van Boehmer, kom ik terug bij Wekker.

1.2 Mary L. Pratt – *Imperial Eyes*

Pratt is één van de wetenschappers die heeft voortgebouwd op het onderzoek dat Saïd heeft gedaan met betrekking tot de koloniale ideologie in literatuur. In *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (1992) focust zij zich met name op reisverhalen uit de achttiende en negentiende eeuw binnen een Angelsaksische en Victoriaanse context. Ze bekijkt vooral hoe reisverhalen geschreven door Europeanen over niet-Europeanen de imperialistische orde creëren, bevestigen en herhalen. Deze verhalen spelen volgens Pratt een essentieel onderdeel in het opwekken van ‘a sense

³² Wekker 2018, p. 33.

³³ Wekker 2018, p. 34.

³⁴ Wekker 2016, p. 34.

of ownership, entitlement and familiarity with respect to the distant parts of the world that were being explored, invaded, invested in, and colonized.³⁵ Pratt onderzoekt dit door reisverhalen te lezen en te koppelen aan belangrijke historische transitie binnen het (Britse) Rijk.

Tijdens de imperialistische periode was er vanuit het Westen grote behoefte om zijn eigen identiteit betekenis te geven door het af te zetten tegen een symbolische ander. Er ontstond een bijna obsessieve wil om haar periferie continue af te zetten tegen wat zij niet waren. Reisverhalen staan volgens Pratt duidelijk in dienst van deze obsessieve wil.³⁶ Juist daarom zijn ze nuttig om te bestuderen om een idee te krijgen van hoe het concept van een eigen identiteit in de negentiende eeuw is ontstaan.

Een begrip dat bij Pratt centraal staat en door veel wetenschappers is overgenomen is het eerder genoemde ‘contact zone’. Teksten van Europeanen en niet-Europeanen zijn door middel van contact tussen verschillende bevolkingsgroepen tot stand gekomen, door middel van de *contact zone*. Pratt definieert dit als: ‘social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination – such as colonialism and slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today.’³⁷ Belangrijk hier is dat de machtsrelatie tussen beide kampen ongelijk is. Met name in reisverhalen, zegt Pratt, komt die ongelijke machtsverhouding duidelijk naar voren. Zoals Pratt en Wekker beide suggereren is een contactzone niet slechts iets uit het verleden. Nog steeds zijn er ongelijke machtsverhoudingen aan de orde wanneer een ontmoeting tussen verschillende culturen wordt omschreven. Hieraan gerelateerd – en een complexe discussie die tot op de dag van vandaag politiek een grote rol speelt in onder andere Nederland – is de kwestie van ontwikkelingshulp. In hoeverre is dat nog steeds een manier van het Westen om zijn superieure positie tegenover derde wereldlanden, vaak voormalig kolonies, te handhaven? Deze kwestie wordt door Westerman expliciet behandeld in *El Negro en Ik* en daar zal ik in het volgende hoofdstuk meer aandacht aan besteden.

Een tweede begrip dat Pratt veel gebruikt is ‘anti-conquest’. Het kan het beste omschreven worden als een concept dat enerzijds de onschuld van de Europeaan wil bewijzen en anderzijds juist de Europese heerschappij over de Ander bevestigt.³⁸ Wanneer dit begrip gebruikt wordt, speelt de ‘seeing-man’ de hoofdrol. Pratt bedoelt hiermee een witte man die vanuit een hoger perspectief over ‘zijn’ land uitkijkt: ‘he whose imperial eyes passively look out and possess.’³⁹ Vaak wordt het land als vredig en leeg beschreven. De Inheemse bevolking wordt niet of nauwelijks benoemd. Het legitimeert de westerse aanwezigheid door te suggereren dat een onbevolkt land werd overgenomen,

³⁵ Pratt 2008, p. 3.

³⁶ Pratt 2008, p. 4.

³⁷ Pratt 2008, p. 7.

³⁸ Pratt 2008, p. 9.

³⁹ Pratt 2008, p. 9.

en niet een hele bevolking werd gekoloniseerd. Als een land immers leeg is; waarom zou het dan niet ingenomen kunnen worden?

In hoofdstuk 9 illustreert Pratt deze topoi aan de hand van een passage uit Richard Burtons *Lake Regions of Central Africa* (1860). In de passage stuit de verteller op een landschap waar hij door de Inheemse bevolking heen is gebracht, maar pas wanneer hij het met zijn ogen ziet en beschrijft krijgt het landschap betekenis; het wordt ‘ontdekt’. Pratt noemt dit ook de ‘the monarch-of-all-I-survey’. De passage waarin de verteller uitgebreid de schoonheid van elke waterval omschrijft, lijkt op het eerste gezicht vrij onschuldig. Wanneer we het nog eens lezen en nadenken over alles wat niet gezegd wordt, komen de ongelijke machtsverhoudingen duidelijk naar voren. Daarmee wordt iets schijnbaar onschuldigs en passiefs als het beschrijven en bekijken van een landschap, een geladen actie: ‘In the end, the act of discovery itself, for which all the untold lives were sacrificed and miseries endured, consisted of what in European culture counts as a purely passive experience – that of seeing.’⁴⁰

Naast deze begrippen noemt Pratt ook een aantal stilistische topoi die bijdragen aan het legitimeren van de Europese aanwezigheid in reisverhalen. Allereerst noemt zij de esthetisering van het landschap.⁴¹ Het landschap en de natuur worden vaak als paradijselijk omschreven. Hoewel dit in eerste instantie ook onschuldig lijkt, impliceert het iets veel groters, namelijk: we moeten wel gek zijn om dit paradijs niet in bezit te nemen

Naast esthetisering van de natuur, noemt Pratt ‘density of meaning’. Om de rijkdom en schoonheid van het landschap te illustreren wordt er gebruik gemaakt van overdreven adjectieven. Bijna geen enkel zelfstandig naamwoord staat op zichzelf. Met name kleuren worden expliciet genoemd en worden gekoppeld aan elementen die in het thuisland bekend zijn. Die laatste topos zorgt ervoor dat het land eigen wordt gemaakt voor de westerse lezer.

Als derde en laatste topos spreekt Pratt over de machtsrelatie tussen degene die kijkt en degene die of wat er bekeken wordt. Deze verhouding wordt door degene die kijkt en beschrijft als vanzelfsprekend geacht. Daarnaast heeft degene die kijkt de macht over het landschap. Wat hij ziet, is alles wat er verteld wordt aan de lezer en daarmee beschikt hij over een macht om wat hij ziet te beoordelen en misschien zelfs toe te eigenen.⁴² Het landschap en de Inheemse bevolking worden automatisch tot middel gemaakt om de westerse, imperialistische missie te realiseren: ‘depicting the civilizing mission as an esthetic project is a strategy the west has often used for defining others as available for and in need of its benign and beautifying intervention.’⁴³ Deze machtsrelatie zien we

⁴⁰ Pratt 2008, p. 198.

⁴¹ Pratt 2008, p. 200.

⁴² Pratt 2008, p. 201.

⁴³ Pratt 2008, p. 201.

ook terugkomen in het gebruik van verkleinwoorden wanneer er over de Inheemse bevolking en hun eigendommen gesproken wordt, in tegenstelling tot de grootse schepen etc. van de westerling.

1.3 Elleke Boehmer – *Colonial and Postcolonial Literature*

Naast *Imperial Eyes* van Pratt is ook *Colonial and Postcolonial Literature* van Elleke Boehmer een onderzoek dat zich in het verlengde van Saïds studies bevindt. Hoewel Boehmer zich alleen focust op Engelse literatuur, zijn haar bevindingen toch interessant om binnen een bredere context te trekken. Zelf geeft ze ook aan dat ze voor hetzelfde geld naar Spaanse, Portugese, Franse of Nederlandse kolonialistische teksten had kunnen kijken. Anders dan Pratt bestudeert Boehmer geen reisverhalen maar romans. Maar, zegt Boehmer, de twee genres beïnvloedden elkaar enorm: ‘In a continuing process of historical sedimentation, travellers wrote memoirs preserving the fascinations which had tempted them out in the first place. In their turn these interpretative symbols fed the anticipations of future explorers, map-makers, scientists – and the colonizers, those who took over land or stayed to rule.’⁴⁴ De topoi die Pratt beschreef kunnen we daarom naar mijn idee breder trekken en toepassen op fictie, net zoals we de topoi van Boehmer kunnen toepassen op non-fictie.

Ook Boehmer legt de nadruk op het belang van het bestuderen van teksten die zijn geproduceerd in tijden van kolonialisme en imperialisme. De manier waarop schrijvers uit de negentiende en twintigste eeuw het voor het onbekende land bekend wilde maken, deden ze door bekende metaforen te projecteren op onbekende gewaarwordingen.⁴⁵ Tekst was daardoor niet alleen een domein waarin de Inheemse bevolking en omgeving gerepresenteerd werd, het was ook de plek waar het koloniale discours geproduceerd werd en vervolgens werd uitgebreid en herhaald in verschillende vormen. Niet alleen in reisverhalen, maar in alle vormen van tekst. Door deze teksten te bestuderen kunnen we beter begrijpen hoe kolonisatie überhaupt mogelijk is geweest én hoe de imperialistische verbeelding is ontstaan. In Wekkers termen: zo ontdekken we hoe ons culturele archief tot stand is gekomen. Boehmer schrijft: ‘Colonial writing is important for revealing the ways in which that world system could represent the degradation of other human beings as natural, an innate part of their degenerate or barbarian state.’⁴⁶ Pratt illustreerde dat een passieve actie als kijken betekenisvol kan zijn. Ook Boehmer benadrukt dat we ons bewust moeten zijn dat er betekenisvolle kennis verscholen kan liggen, in wat niet wordt vermeld. Juist uit de afwezigheid van de Ander, kunnen we betekenis generaliseren.⁴⁷

⁴⁴ Boehmer 2005, p. 19.

⁴⁵ Boehmer 2005, p. 15.

⁴⁶ Boehmer 2005, p. 21.

⁴⁷ Boehmer 2005, p. 21.

Imperialistische macht voltrok zich ook in werken waarin de macht niet expliciet werd beschreven. In navolging van Said kan het negeren en niet noemen van het niet-Westen in tekst staan voor het feit dat het Westen zelf op de eerste plek komt en de rest secundair is.⁴⁸ Kolonisatie – en het schrijven daarover – was absoluut geen eenrichtingsverkeer waarbinnen symbolische betekenissen louter zonder weerstand werden opgelegd. Boehmer zegt juist: het betekenis willen geven aan de Ander komt juist voort uit een reactie op en angst voor de Ander: ‘Instead of European power begin all-determining, or the white man being the chief arbiter of representations, as is sometimes assumed, colonization in many cases involved a transaction between cultures.’⁴⁹

Binnen deze omgang tussen ‘de zelf’ en ‘de Ander’ is er sprake van een ongelijke machtsverhouding, net zoals Pratt beschreef met haar *contact zone*. Het koloniale discours, dat als waarheid werd aangenomen, bevat de drang om de Ander te overheersen. Die drang kwam niet alleen voort uit angst voor de Ander, maar ook uit een zekere bewondering of fascinatie.⁵⁰ Beide gevoelens ten opzichte van de Ander komen volgens Boehmer voort uit een ‘*unreadability of the other*.’⁵¹ Oftewel het niet begrijpen van de Ander. Dat maakt ons nieuwsgierig en bang tegelijk. De retorische topoi om hiermee om te gaan en de westerse acties te legitimeren zijn in twee groepen te onderscheiden. Ten eerste werd dat gedaan door, zoals eerder benoemd, symbolische reproductie; het geven van westerse namen aan steden en wegen in de gekoloniseerde gebieden en het instellen van westerse regel- en wetgeving. Wat niet vertaald kon worden naar westerse maatstaven maakte simpelweg geen deel uit van de representatie; het werd weggelaten, genegeerd en niet beschreven.

De tweede topos noemt Boehmer de ‘strategy of displacement’⁵², waarbij het oncomfortabele gevoel van de kolonisator werd geprojecteerd op de gekoloniseerde. Deze topos ligt aan de basis van *the process of othering*. De gekoloniseerde bevolking krijgt hier eigenschappen toebedeeld als onhandelbaar, kwaadaardig en primitief.

In de bundel *Reizen in Insulinde 1800 – 1950. Een tint van het Indische Oosten*, samengesteld door prof. Rick Honings en dr. Peter van Zonneveld, zien we dat de theorieën van Pratt en Boehmer ook toepasbaar zijn binnen de Nederlandse context. Verschillende bijdragen laten zien dat ook in teksten van reizigers en schrijvers uit de negentiende en twintigste eeuw topoi kunnen worden aangewezen.

⁴⁸ Boehmer 2005, p. 24.

⁴⁹ Boehmer 2005, p. 23.

⁵⁰ Boehme 2005, p. 48.

⁵¹ Boehmer 2005, p. 89.

⁵² Boehmer 2005, p. 90.

1.4 Terug naar Wekker

Door de theorieën van Pratt en Boehmer te bestuderen hebben we een beter begrip gekregen van hoe het culturele archief is ontstaan en hoe het zich uitte in koloniale teksten. Maar; er is veel veranderd sinds de negentiende eeuw. Vermoedelijk uitte de topoi zich op een meer impliciete wijze in moderne werken. Met behulp van Wekker lijkt het me daarom nuttig om een concreter beeld te schetsen van hoe zij sporen van het koloniale verleden terugziet in de huidige Nederlandse situatie. Door de verschillende theorieën met elkaar te combineren, bouwen we een methode die we vervolgens zullen toepassen op het werk van Westerman.

Zoals ik eerder aangaf zijn naast het culturele archief ook de begrippen ‘onschuld’ en ‘witte, Nederlands zelf-representatie’ uitgangspunten die Wekker hanteert. Onschuld hangt volgens haar nauw samen met hoe Nederland zichzelf ziet of wil zien. Dat gevoel van onschuld komt voort uit het Christendom, dat ondanks haar ‘verval’ in de jaren zestig nog steeds met ons land en haar inwoners wordt geassocieerd. Hoewel ook hierover gediscussieerd kan worden pretendeert het Christendom, en vooral Jezus, te staan voor een onschuldig, geweldloos leven waarbij we mensen die het minder hebben helpen en onze naasten lief hebben.⁵³ Dat idee hebben we lange tijd ook uit willen dragen naar de buitenwereld. Alsof we wilden zeggen: ‘Kijk ons onze migranten en homo’s lief hebben, neem daar een voorbeeld aan!’ Op politiek gebied lijkt daar sinds de jaren negentig met de opkomst van het nieuw-realisme verandering in te zijn komen. Deze nieuwe consensus, geïntroduceerd door Baukje Prins in *Voorbij de onschuld* (2000/2004), houdt in dat er korte metten gemaakt moest worden met het politiek correcte (linkse) denken dat de waarheid over onze multiculturele samenleving versluisde.⁵⁴ Hierover later meer.

Een tweede verband dat Wekker trekt met Nederland en onschuld zit in het roepen dat we maar een klein landje zijn dat zichzelf moet beschermen tegen de kwade invloeden van buitenaf. We moeten, hoe klein we ook zijn, onze tradities en normen in stand houden. Binnen de Zwarte Pietendiscussie wordt het argument van het behouden van onze ‘eigen’ tradities ook vaak ingezet. Wie de racistische aard van een deel van de traditie bekritiseert, wordt in discussies vaak tot vijand van ‘de’ Nederlandse traditie gemaakt.

Daarnaast zien we dat vanuit deze onschuldige houding juist hele racistische uitspraken gedaan worden. Vaak worden deze uitspraken gelinkt aan humor of ironie, terwijl er in feite sprake is van een zeer racistische opmerking. Wekker zegt: ‘onschuld maakt het bovendien mogelijk de vrijheid te nemen om de meest racistische uitspraken te doen, en vervolgens te zeggen dat het een

⁵³ Wekker 2018, p. 16.

⁵⁴ Boletsi e.a. 2015, p. 12.

grap was, en niet racistisch bedoeld.’⁵⁵ Denk hierbij aan de voorbeelden van Giel Beelen en Johan Derksen uit mijn inleiding.

Maar niet alleen wanneer er sprake is van ‘humor’ verschuilt men zich achter deze vorm van onschuld. In het hoofdstuk ‘De fantasieën van de onschuldigen’ in *De lichtheid van literatuur* schrijft Isabel Hoving over het radioprogramma *OVT* waarin ze het gesprek tussen presentator en gast over de multiculturalisering van het postkoloniale Nederland analyseert. De wetenschapper die aan het woord is spreekt met grote voorzichtigheid over dit ‘explosieve onderwerp’. Hoving schrijft: ‘Met groot gevoel voor de tijdgeest presenteerde de wetenschapper zichzelf niet als deskundige, niet als diegene die precies weet hoe de Nederlandse ontwikkelingen op het gebied van dekolonisatie en multiculturalisering zich hebben voltrokken, maar als iemand die ook maar was meegesleept door de loop van de geschiedenis, iemand die, net als iedereen, eerst “van niks” wist.’⁵⁶ Zelfs in de wetenschap lijkt deze vorm van onschuld terug te komen, alsof het echt verankerd ligt in de Nederlandse identiteit (voor zo ver die bestaat). Terecht zegt Wekker: ‘De claim van onschuld is echter een tweesnijdend zwaard: het omvat het niet-weten, maar ook het niet-willen weten’⁵⁷. (Witte) onschuld is daarmee sterk gelinkt aan privilege en onwetendheid.

De derde term die Wekker als bouwsteen van haar onderzoek gebruikt is ‘witte Nederlandse zelf-representatie’. Hiermee duidt zij op de manier waarop Nederlanders zichzelf zien tegenover de Ander. Raciale fantasieën spelen daarbij een grote rol. Deze zijn namelijk gelinkt aan onze diepste verlangens en angsten, waarin verscholen ligt wie wij denken te zijn. Omdat het beeld van deze raciale fantasieën zijn grondslag vindt in het begin van de koloniale tijd, is het nauw verbonden met wat Boehmer eerder beschreef met *the process of othering*. Eigenlijk vertaalt Wekker de obsessieve drang om de Ander te kunnen plaatsen naar de tijd van nu, met als oorzaak de lange periode van kolonialisme, overheersing, permanente vestiging van Europeanen in andere delen van de wereld, etc. Ze schrijft: ‘Hedendaagse constructies van ‘wij’, degenen die tot Europa behoren, en ‘zij’ degenen die daar niet toe behoren, ook al verschillen de specifieke groeperingen die op de korrel worden genomen in de loop der tijd, volgen nog steeds fundamentele manicheïstische logica.’⁵⁸

Hoewel we over de jaren heen verschillende minderheden dominant als de Ander hebben beschouwd (eerder vooral Surinamers, Antillianen en Molukkers, tegenwoordig meer moslims in het algemeen), is de constructie in stand gebleven. Door die constructie is het heel moeilijk voor ‘de’ Nederlander om een Europeaan, die geconstrueerd wordt als een Christelijk en wit persoon, te zien als een zwarte, islamitische, migrant of vluchteling.⁵⁹

⁵⁵ Wekker 2018, p. 30.

⁵⁶ Hoving 2015, p. 74.

⁵⁷ Wekker 2018, p. 31.

⁵⁸ Wekker 2018, p. 36.

⁵⁹ Wekker 2018, p. 36.

1.5 Engagement en het multiculturele debat

Eerder noemde ik vluchtig al de opkomst van het nieuw-realisme dat in de jaren negentig haar intrede maakte. Het nieuw-realisme is een stroming binnen de politiek, maar die ook daarbuiten haar vruchten afwerpt. Binnen deze stroming gelooft men dat er ooit iets heeft bestaan als een ware, oorspronkelijke (Nederlandse) identiteit. Een identiteit die vaak, zoals hiervoor beschreven is, wordt gelinkt aan het Christendom en een witte huidskleur. Aanhangers van het nieuw-realisme verlangen terug naar deze tijd, die in feite nooit bestaan heeft. In *De lichtheid van literatuur* wordt het verder toegelicht:

In de huidige politiek en de journalistiek zijn het de nieuw-realisten die zichzelf als de onschuldige vertolkers van een klaarblijkelijke waarheid presenteren, terwijl zij hun tegenstanders betichten van politieke correctheid en hypocrisie. Tegelijkertijd doen ze voortdurend beroep op diegenen in wie ze wel vertrouwen hebben, diegenen in wiens naam zij claimen te spreken, diegenen die de waarheid ook ontmaskerd willen zien: de hardwerkende burgers, de mensen op straat.⁶⁰

In de inleiding leggen de schrijvers van *De lichtheid van literatuur* de nadruk op hoe belangrijk taal is in discussies rondom onderwerpen als de multiculturalisering van Nederland. Woorden zijn voor ons zo vanzelfsprekend geworden, dat we kunnen vergeten hoe krachtig ze kunnen zijn. Politici als Geert Wilders en Thierry Baudet herhalen zo vaak de retoriek van het schrikbeeld van de bedreiging van de ondergang dat wij bijna gewend raken aan dit idee en het als vanzelfsprekend beschouwen. We zien niet meer in dat ook deze taal een constructie van de werkelijkheid is. Zeker in het debat rondom multiculturalisme is dat gevaarlijk. Ze schrijven: ‘In het hart van het debat over multiculturalisme staan hardnekkige fantasieën van raciale, seksuele, of andere aard. Deze fantasieën worden vaak als “harde feiten” of als de waarheid achter de hypocrisie gepresenteerd.’⁶¹ Het doel van de schrijvers is om te laten zien dat literatuur tegenwicht kan bieden door te analyseren hoe literatuur anders met deze fantasieën omgaat.

Daarmee maken zij literatuur politiek. Ze laten zien hoe en op welke manier literatuur een rol kan spelen in het verhitte debat rondom de diversiteit van onze maatschappij. Het nieuw-realisme kwam op in de jaren negentig en lijkt sindsdien alleen maar gegroeid te zijn. Wat betreft postkoloniale studies binnen de Neerlandistiek lijkt het me daarom onmogelijk om ons niet te mengen in de discussie rondom autonomie en engagement binnen de literatuur die ik in de inleiding noemde. Dit is

⁶⁰ Boletsi e.a. 2015, p. 13.

⁶¹ Boletsi e.a. 2015, p. 15.

het moment waarop we, in mijn ogen, verplicht zijn iets bij te dragen aan het debat door middel van de wetenschap.

Mijn onderzoek is er daarom ook op gericht, om specifiek voor de Nederlandse context iets bij te dragen aan de discussie op politiek, sociaal én wetenschappelijk gebied. Isabel Hoving schrijft in haar hoofdstuk ‘Polderpoko: why it cannot exist’ over de meest productieve benadering van het analyseren van Nederlandse (post)kolonisatie. Zij eindigt met de volgende conclusie:

If we understand postcolonialism as a collective working-through of a colonial, racist and anti-Semitic past, and if we redefine language and history as interactive, dialogical and relational and if we subscribe to the need to relate the analysis of cultural expressions to the analysis of specific political and economical developments, then it follows that Dutch postcolonial scholars will also want to focus on the specifically Dutch situation, and its public debates and practices. It also means that they will address the actual workings of the Dutch political field, and its effects on everyday life, popular culture, and art.⁶²

Dat is wat ik in mijn theoretisch kader heb geprobeerd na te volgen en zal blijven doen in de komende hoofdstukken.

1.6 Methode

In het hoofdstuk ‘De koloniale verbeelding’ van Maaïke Meijer’s *In tekst gevat* gaat zij aan de hand van bepaalde terugkerende patronen op zoek naar frictie in de roman *Rubber* (1931) van Madelon Székely-Lulofs. Deze terugkerende patronen kunnen wij volgens *Literair Mechaniek* definiëren als topoi: ‘vaste formules en uitdrukkingen’. In mijn analyse zal ik een soortgelijk onderzoek doen als Meijer uitvoert in haar hoofdstuk. Aan de hand van de postkoloniale theorieën van Wekker, Boehmer en Pratt heb ik topoi gedestilleerd. In mijn analyse van *El Negro en ik* en *Stikvallei* ga ik op zoek naar topoi en probeer ze binnen hun context te plaatsen. Voor *Stikvallei* zal ik ook op metaniveau kijken naar hoe de tekst is geconstrueerd en welke keuzes de abstracte auteur daarin heeft gemaakt. Door deze methodes met elkaar te combineren, zal ik ondervinden of het vruchtbaar is om de postkoloniale theorieën van Pratt en Boehmer toe te passen op modern werk. Tegelijkertijd zal ik door middel van het opsporen van representaties van het culturele archief ontdekken of Westerman uit het discours ontsnapt is.

⁶² Hoving 2012, p. 57.

Hoofdstuk 2: *El Negro en ik*

2.1 Het verhaal

El Negro en ik opent in Spanje, 1983. De ik-verteller Frank Westerman is met een studiegenoot naar Spanje gelift. De toen negentienjarige jongen studeert Internationale Ontwikkelingssamenwerking aan de Universiteit van Wageningen. Tijdens die reis belanden Westerman en zijn vriend in het dorpje Banyoles, waar zij in het Darder Museum oog in oog komen te staan met ‘El Negro’: een opgezette zwarte man. Vanaf dat moment is Westerman gefascineerd door het verhaal achter El Negro. Hoe is hij in het museum terecht gekomen? Wie heeft hem geprepareerd? Waar komt hij precies vandaan? Ruim twintig jaar later schrijft hij *El Negro en ik* (2004), waarin hij tijdens een zoektocht – ontstaan uit pure nieuwsgierigheid – meer ontdekt over zichzelf en de westerse samenleving.

Het verhaal beschrijft twee verhaallijnen en beslaat iets meer dan honderdzeventig jaar aan geschiedenis, van 1830 tot 2004. De zoektocht naar de identiteit van El Negro vormt de eerste verhaallijn en die brengt Westerman op verschillende plekken. Hij beschrijft zijn bezoek aan Jamaica als student waar hij voor het eerst geconfronteerd wordt met de witheid van zijn eigen huidskleur. In Parijs traceert hij de gebroeders Verreaux, die El Negro waarschijnlijk vanuit Botswana naar Europa hebben gebracht. Hij keert terug naar Banyoles om te praten over de protesten van de Catalaanse bevolking toen internationale organisaties bezwaar aantekenden tegen de tentoonstelling van El Negro. In Zuid-Afrika ontmoet hij de dichteres Antje Krog en leert hij dat de spanningen tussen wit en zwart in Kaapstad op een heel ander niveau liggen. En door zijn ervaringen als ontwikkelingswerker in Peru en Sierra Leone neemt hij ons mee in zijn ontdekking dat ontwikkelingssamenwerking niet deugt:

Het idee achter de westerse hulp, hoe onbaatzuchtig ook, deugde niet. Je kon dat ook niet maskeren door het woord ontwikkelingshulp te vervangen door ontwikkelingssamenwerking, want de denkfout zat ingebakken in het voorvoegsel ‘ontwikkeling’. Ontwikkeling hield in dat er een weg moest worden afgelegd, vooruit en omhoog, en met het waas van ‘word zoals wij’ voor ogen.⁶³

De ongelijke machtsverhoudingen tussen ‘west’ en ‘oost’ is waar zijn reisverhaal in feite om draait.

Zelf geeft Westerman ook aan dat zijn boek niet draait om het ontdekken van de identiteit van El Negro, maar dat de opgezette Afrikaan een metafoor is. De tweede verhaallijn richt zich op waar El Negro voor staat en hoe El Negro een middel is om op zijn eigen persoonlijke ontwikkeling te

⁶³ Westerman 2004, p. 133.

reflecteren, die op zijn beurt weer symbool staat voor een groter ‘wij’. Tien jaar na het publiceren van *El Negro en ik* schrijft hij in een artikel voor het *NRC Handelsblad*: ‘Vaak moest ik uitleggen dat het me niet te doen is om het detective-achtige uitpluizen van deze particuliere geschiedenis. Dat de werkelijk bestaande “El Negro” mijn metafoor is, dat hij in mijn boek de vreemdeling of “de ander” belichaamt. En ja, dat je voor de “ik” in de titel ook “jij” mag lezen.’⁶⁴ Westerman probeert aan de hand van zijn persoonlijke ervaringen die ‘wij’ nieuwe inzichten te bieden.

Dat maakt *El Negro en ik* een interessant object om te bestuderen. Westerman is namelijk heel bewust bezig met de representatie van de binaire opposities wit en zwart, West en Oost. Hij spreekt deze ongelijkheden ook vaak uit; hij onderzoekt ze. Des te interessanter is het om te analyseren of zijn eigen representaties koloniale strategieën bevatten wanneer wij tussen de regels door lezen. Oftewel: wanneer wij onze focus leggen op onbewuste uitingen. Hoe beschrijft Westerman de Ander zelf wanneer hij niet letterlijk praat over ongelijkheid, maar juist wanneer hij ‘gewoon’ observeert. Ik kijk dus niet alleen naar hoe de Ander gerepresenteerd wordt, maar juist ook naar hoe de zelf-representatie van Westerman in elkaar zit.

2.2 Analyse

Mijn analyse van *El Negro en ik* zal bestaan uit drie delen. Allereerst kijk ik naar uitspraken die te maken hebben met witte onschuld. Vervolgens analyseer ik machtsverhoudingen en de keuze van bepaald taalgebruik. Ik sluit af met wat ik de ‘neokoloniale paradox’ noem – dat is het tegelijkertijd bewust zijn van ongelijkheden maar onbewust ertoe bijdragen om die ongelijkheden in stand te houden.

2.2.1 Witte onschuld

In *Witte onschuld* merkt Wekker op hoe opmerkelijk het is dat de gemiddelde Nederlander én academici wanneer zij over etniciteit praten, zij het automatisch hebben over de Ander. Binnen de definitie van etniciteit die we bijvoorbeeld in het antropologisch woordenboek vinden, wordt er gesproken over ‘een specifieke soort van identificatie van groepen mensen met bepaalde groepskenmerken... Bij een etniciteit hoort vaak een gedeelde geschiedenis en soms ook een gedeeld geloof.’ Toch wordt binnen de westerse context de dominante witte norm niet besproken wanneer we het over etniciteit hebben. Wekker schrijft: ‘Er is dus een systematische asymmetrie in de manier waarop we deze dimensies begrijpen, waarbij het sterke lid van een binair paar – mannelijkheid, witheid – voortdurend tussen haakjes wordt geplaatst, onzichtbaar wordt gemaakt en als norm wordt geïnstalleerd.’⁶⁵

⁶⁴ Westerman 2014.

⁶⁵ Wekker 2018, p. 38.

In het hoofdstuk ‘Dreadlock Holiday’ wordt Westerman voor het eerst geconfronteerd met de witheid van zijn eigen huid. Hij beschrijft hoe hij in Jamaica in 1985 in een taxi door downtown Kingston rijdt. Een plek waar voornamelijk de zwarte bevolking van Kingston zich vestigde. Zijn witte huid trekt de aandacht van de mensen die hij passeert, en er wordt hem nageroepen dat hij *uptown* bij de witte mensen thuishoort. We zien dat Westerman hier meer optreedt als verteller met vertellerscommentaar dan als abstracte auteur:

Mijn witheid trok een dierentuinachtig bekijks; en ik wist niet wat er van mij werd verwacht. Een kunstje? Moest ik gekke bekken trekken? Of diende ik dit gericht als een boetedoening te ondergaan? (Voor wat of voor wie – mijn zeevarende voorouders?) Ik wist dat Kingston *no go-areas* telde voor blanken. Verspreid in de stad hingen onzichtbare bordjes ALLEEN VOOR ZWARTEN, en wie die aanwijzing niet respecteerde werd binnen de kortste keren tot op zijn witte vel uitgekled. Elke poging tot verzet heette bij voorbaat kansloos en levensgevaarlijk te zijn. Maar ik had de markt van Queenstreet niet uit eigen beweging opgezocht; ik was een toevallige passant op de voorbank van een busje. JEZUS COMFORTS YOU stond er dwars over de voorruit. Ik reis in een legitiem, door het eilandbestuur erkend vervoermiddel. Was het mijn schuld dat we hier verzeild waren geraakt?⁶⁶

Zoals ik al eerder heb betoogd⁶⁷, uit Westerman in deze passage op verschillende manieren zijn witte onschuld. Ten eerste herhaalt hij zijn onbegrip voor de situatie waarin hij ‘verzeild is geraakt’. Nergens laat hij blijken dat hij zelf verantwoordelijk is voor de situatie die hier wordt gecreëerd. Die onschuld blijkt niet alleen uit hoe hij reageert op de situatie, maar ook juist uit wat er niet wordt genoemd, namelijk de aanname dat hij als witte man zich onbezorgd in elke ruimte kan bewegen. Het is een norm waar ‘we’ zo gewend aan zijn geraakt, dat wanneer die norm in twijfel wordt getrokken, we daar gefrustreerd op reageren. Precies dat is waar Wekker aan refereert wanneer zij spreekt over systematische asymmetrie van de binaire oppositie wit versus zwart. De dominante, witte norm is er zo diep ingesleten dat witheid onzichtbaar is geworden.

Nog even terug naar Westerman die ‘verzeild is geraakt’ in de situatie in Kingston. Hij omschrijft dat hij niet begrijpt wat er van hem verwacht wordt. Moet hij er op reageren of moet hij het gewoonweg ondergaan als ‘boetedoening’ voor zijn ‘zeevarende voorouders’. In de manier waarop hij dit formuleert klinkt zijn onbegrip door en laat hij de in zijn ogen absurdheid van die mogelijkheid doorklinken. Alsof hij wil zeggen: wat heb ik te maken met de slavenhandel van honderden jaren geleden? Deze vorm van witte onschuld is volgens Wekker specifiek voor racisme

⁶⁶ Westerman 2004, p. 25.

⁶⁷ Blijden 2017, p. 11.

in Nederland: ‘Toch is er ook iets specifiek aan het Nederlandse racisme, zoals het Nederlandse onvermogen en ongemak – tot nu toe – om serieus met het Nederlandse koloniale verleden om te gaan en ermee in het reine te komen, en de sterke gehechtheid aan een zelfbeeld dat er de nadruk op legt een onschuldig, rechtvaardig en klein ethisch volk te zijn, eerder een slachtoffer dan een dader als het gaat om het gebruik van geweld’⁶⁸. Deze constructie lijkt sterk op de houding die Westerman in de passage inneemt, namelijk niet alleen een houding waarin hij geen enkele verantwoordelijkheid wil nemen voor de ongelijke machtsrelaties, maar ook een houding waarin hij juist benadrukt dat wanneer hij zich tegen deze bevolking verzet, zij geweld tegen hem zullen gebruiken. Hij maakt zichzelf daarmee precies het onschuldige slachtoffer dat de Nederlandse houding volgens Wekker in het algemeen symboliseert en houdt het beeld van de agressieve, kwaadaardige ‘ander’ ook in stand.

Het voorval in Jamaica, Kingston is niet de enige plaats in het reisverhaal waar Westermans witte onschuld goed naar voren komt. Twee jaar na Jamaica bevindt hij zich in Peru. In het hoofdstuk ‘Het Lichtend Pad’ beschrijft hij hoe hij daar als irrigatiemedewerker bezig is met een stage. Het is de bedoeling dat hij de inwoners van het dorp Cucho Esqueña adviseert ‘om de knelpunten in hun irrigatiestelsel op te lossen’.⁶⁹ Westerman is tijdens zijn verblijf nog niet eens afgestudeerd en is zich bewust van de ongelijke verhoudingen die zich hier uit spelen. Hij schrijft: ‘Het paradoxale van de situatie was dat ik de duizend inwoners van Cucho Esqueña diende te adviseren, terwijl ik in de eerste plaats bij hen in de leer was.’⁷⁰ Door onder andere zijn werk in Peru begint hij steeds meer te ondervinden dat het werk waar hij voor wordt opgeleid gebaseerd is op koloniale machtsverhoudingen. Hierover later meer.

Ondanks de paradox die Westerman aanhaalt en de twijfels die hij uitspreekt over zijn aanwezigheid daar, gaat hij aan de slag. Hij bouwt een vertrouwensband op met de inwoners van het dorp en probeert een oplossing te bedenken voor de desastreuze verzilting van de aardbodem. Tot er in de nacht een van de inwoners wordt vermoord en Westerman als verdachte naar voren wordt geschoven. Het lijkt erop dat de inwoner op dezelfde manier is vermoord als de Spanjaarden in de zestiende eeuw het Inca-volk uitmoordde. Schijnbaar is het huid van het slachtoffer weggesneden, wat toen ook gebeurde om menselijk vet weg te zuigen om als brandstof te gebruiken. Westerman wordt – als witte Europeaan – verdacht. Daarover schrijft hij:

Wat mij het meest verontrustte: dat ik werd aangezien voor de vreemdeling met het charitatieve voorwendsel. De comuneros van Cucho Esqueña wantrouwen mijn intenties, ze geloofden godbetert dat ik uit kon zijn op het spek op hun botten. Uit voorzorg werd ik dus

⁶⁸ Wekker 2018, p. 75/76.

⁶⁹ Westerman 2004, p. 91.

⁷⁰ Westerman 2004, p. 95.

maar gelijkgeschakeld aan al die andere buitenstaanders die in het verleden uitzuigers en plunderaars waren gebleken. Daar moesten er ongetwijfeld veel van zijn geweest, en ze hadden zich was op gruwelijke manier misdragen. Maar wat had ik daarmee te maken?⁷¹

De manier waarop de inwoners van Cucho Esqueña reageren op de moord is een gevolg van de *contact zone*. We hebben in dit narratief te maken met twee culturen, enerzijds de Peruaanse dorpsbewoners en anderzijds de Nederlandse Frank Westerman, die, zoals Pratt uitlegde, elkaar in een ruimte tegenkomen. Door het voorval wordt de herinnering aan oude omgangsvormen opgehaald en door die herinnering wordt Westerman als meest voor de hand liggende dader aangewezen. De machtsverhoudingen uit het koloniale verleden zijn in het dorp nog niet vergeten. Dit wordt in de passage gerepresenteerd als raar en niet op zijn plek, wat opnieuw de onschuld van de verteller moet bevestigen. Deze manier van representatie valt te verklaren aan de hand van het culturele archief. Het lijkt erop, stelt Wekker, dat Nederland het voor elkaar heeft gekregen om delen van zijn geschiedenis wel op te nemen in het culturele archief en andere delen actief weg te laten. Zo spreken we veel over het gruwelijke onrecht dat de Joden in Nederland is aangedaan in de Tweede Wereldoorlog, maar hebben we het niet of nauwelijks over het geweld dat Nederland tegen Indonesië heeft gebruikt dat in grofweg diezelfde periode om haar onafhankelijkheid vocht.⁷² Wat ik hiermee probeer aan te tonen is niet dat een bewuste genocide op de Joden hetzelfde is als het vermoorden van Indonesiërs tijdens een Onafhankelijkheidsoorlog, maar wat wel aan de orde is, is dat überhaupt het idee dat ook Nederlanders zich schuldig hebben gemaakt aan zeer gewelddadige acties actief wordt ‘weggedacht’. Nederlanders als gewelddadig maakt geen deel uit van de Nederlandse zelf-representatie.

De gebeurtenis in Peru is vanzelfsprekend ook niet hetzelfde als de oorlog in Indonesië. Maar, voor iemand zoals Westerman die deel uitmaakt van het cultureel archief binnen de Nederlandse context, ligt het meer voor de hand om zichzelf actief te willen distantiëren van geweld, in plaats van zich in te kunnen leven of te begrijpen waarom de inwoners van Cucho Esqueña op deze manier reageren. Dat heeft alles te maken met het dominante zelfbeeld, waarin witte Nederlanders zichzelf zien als onschuldig en niet gewelddadig. Wekker schrijft daarover: ‘Ik veronderstel dat het zelf-flatterende, witte Nederlandse zelf alleen die kennis in het archief heeft ondergebracht die gunstig was voor de eigen groep, en de feiten heeft geloochend die ongunstig waren, van geweld spraken, en van gedwongen seksueel contact en onrechtvaardigheid.’⁷³

⁷¹ Westerman 2004, p. 100.

⁷² Wekker 2018, p. 24.

⁷³ Wekker 2018, p. 58.

2.2.2 Taalgebruik: een (on)bewuste keuze?

Het gebruik van verkleinwoorden is een onderwerp van discussie geweest als het gaat om het bestuderen van koloniale teksten met een postkoloniale benadering. In het eerder genoemde *Reizen in Insulinde 1800-1950* betstaat er nota bene binnen de bundel zelf enige onenigheid over de betekenis hiervan. Rick Honings schrijft in zijn bijdrage ‘Een kind in de kolonie’, over de reis van de tienjarige Anna Abrahams naar en in Indië. Anna beschrijft de boten van de Inheemse bevolking steevast als ‘schuitjes’ of ‘vaartuigjes’, terwijl zij de Nederlandse boten als ‘sloepen’ aanduidt. Honings laat zien dat dit een distantie tot stand brengt tussen Anna en haar medereizigers, en de Javanen die zij beschrijft.⁷⁴ Peter van Zonneveld reageert hierop in zijn bijdrage genaamd ‘Liplappen, zwartinetjes, tijgers en kaaimannen’: “Zwartinetjes” is voor ons neerbuigend en pejoratief, maar wat het verkleinwoord betreft: het wáren natuurlijk ook kleine meisjes, zeker vergeleken met de Europese kinderen.⁷⁵ Toch valt hier meer over te zeggen. Wanneer de boten van Europeanen systematisch als ‘grote schepen’ worden getypeerd en de boten van de Inheemse bevolking alsmaar ‘kleine scheepjes’ genoemd worden, kunnen we, in mijn opzicht, wel degelijk spreken van een superieure houding van de Europeanen ten opzichte van de Inheemse bevolking. Het gaat immers niet om de werkelijkheid, maar om de representatie daarvan.

In *El Negro en ik* komt dit ook naar voren. Laten we opnieuw kijken naar het hoofdstuk ‘Dreadlock Holiday’, dat het bezoek van Westerman aan Jamaica beschrijft. Bij zijn beschrijvingen van alles wat toebehoort aan de lokale bevolking, maakt hij overmatig gebruik van diminutieven: ‘Het minibusje dat ons naar Kingston bracht was een oven op wielen. De weinige raampjes die open konden stonden open... Ons busje werd van alle kanten omstuwd en haast opgeslokt door de menigte’⁷⁶. Verderop lezen we dat de wegen ‘steegjes’⁷⁷ zijn, de hoofddeksels van een voorbijganger noemt hij een ‘cricketpetje’,⁷⁸ in de auto gaat het over ‘het dashboardkastje’,⁷⁹ en zelfs wanneer hij over afstand op Jamaica praat lezen we: ‘dat halve metertje’⁸⁰. Dit is een strategie die in koloniale reisverhalen vaker voorkomt wanneer er praktijken in de *contact zone* worden beschreven. Door de middelen en gebruiken van de lokale bevolking met diminutieven te omschrijven, maakt de verteller deze middelen en gebruiken inferieur.

Niet alleen in Jamaica zien we een overmatig gebruik van diminutieven. Ook wanneer Westerman in Peru is lezen we over: ‘een pleintje’, ‘de kanaaltjes’, ‘de irrigatieslootjes’ en ‘het

⁷⁴ Honings 2015, p. 112.

⁷⁵ Van Zonneveld 2015, p. 47.

⁷⁶ Westerman 2004, p. 23/24.

⁷⁷ Westerman 2004, p. 24.

⁷⁸ Westerman 2004, p. 25.

⁷⁹ Westerman 2004, p. 25.

⁸⁰ Westerman 2004, p. 26.

voetbalveldje'. Tijdens de pagina's die zijn aanwezigheid in Sierra Leone beslaan zien we: 'een minibusje', 'uniformpjes', 'dit wijkje' en 'handtasjes'.⁸¹

Opvallend is dit zeker, maar we kunnen er naar mijn idee nog meer betekenis aan ontleen wanneer we het contrast met wat 'eigen' is bestuderen. In het hoofdstuk 'Maison Verreaux' volgen we de zoektocht naar de preparateur van El Negro in Parijs, 1997. Parijs is alles wat Jamaica – in het hoofdstuk daarvoor – niet lijkt te zijn: georganiseerd, groots en gestructureerd. Westerman schrijft over de Parijse wegen: 'Het pad is recht als een liniaal en had wat mij betreft oneindig lang mogen zijn.'⁸² En verderop: 'De Heilige Fiacre bleek een korte, aflopende zijstraat van de Boulevard de la Poissonniere, niet meer dan een flinke steeg.'⁸³ Nergens in het hoofdstuk over Parijs worden mensen, wegen of handelingen met diminutieven beschreven. Het enige verkleinwoord dat te vinden is, is 'magneetpasje',⁸⁴ waarmee Piotr Dazkiewicz de ingang naar het Frans Nationale Museum voor Natuurhistorie opent, dat op haar eigen beurt omschreven wordt als 'een kolos met een glazen kap'.⁸⁵ Door het gebruik van vele diminutieven voor Jamaica, opgevolgd door de beschrijvingen van het grootse Parijs, wordt het Oosten van het Westen gescheiden. Het Oosten wordt gerepresenteerd als chaotisch en inferieur aan de georganiseerde gang van zaken in Europa.

Die tegenstelling zit niet alleen in de vorm van de taal, maar ook in wat er zich in de verschillende steden afspeelt. In Parijs ontdekt Westerman door middel van het lezen van documenten in het archief van het natuurhistorisch museum wie El Negro hoogstwaarschijnlijk heeft geprepareerd, terwijl zijn ervaringen in Jamaica en Peru gelinkt zijn aan ontwikkelingssamenwerking. Daarmee staat Parijs symbool voor het Westen waar de orde en de wetenschap zegevieren, tegenover de chaos in Jamaica en Peru die hulp nodig hebben van het Westen. Hoewel de verhoudingen in Jamaica en Peru wel degelijk worden geproblematiseerd, stelt Westerman nergens kritische vragen over het Westen. Het dominante beeld van het Westen als bron van academische kennis, is ook bij hem de norm en wordt nergens bevraagd of genuanceerd.

Naast de verkleinwoorden valt nog iets op aan Westermans taalgebruik. Namelijk: de typering van bepaalde mensen. Met name voor El Negro zelf zijn er verschillende benamingen die de revue passeren. In de proloog wordt El Negro aan ons geïntroduceerd als 'een naamloze Afrikaan'.⁸⁶ In het eerste hoofdstuk 'In de Zaal van de Mens' dat daarop volgt beschrijft Westerman zijn eerste ontmoeting met El Negro. We lezen: 'Daar stond hij: de opgezette neger van Banyoles... Zijn huid was onmenselijk zwart. Ik wist niet dat er zulke zwarte mensen bestonden, zo klein en iel

⁸¹ Westerman 2004, p. 91, 95, 97, 144, 145, 146.

⁸² Westerman 2004, p. 47.

⁸³ Westerman 2004, p. 68.

⁸⁴ Westerman 2004, p. 47.

⁸⁵ Westerman 2004, p. 47.

⁸⁶ Westerman 2004, p. 7.

ook. El Negro bleek een volwassen man, vel over been, die amper tot je elleboog reikte. Hij stond in een glazen kast, midden op het tapijt. Op zijn voetstuk zat een plaatje geschroefd: BOSJESMAN UIT DE KALAHARI.⁸⁷ In dit fragment lezen we drie verschillende benamingen van El Negro: de opgezette neger van Banyoles, El Negro en bosjesman. De laatste benaming komt duidelijk niet van Westerman zelf, maar van het Darder Museum. El Negro lijkt Westerman te gebruiken als een soort vervangende naam, wat ik in mijn onderzoek heb overgenomen.

De eerste benaming is interessant. Hier ligt de focalisatie duidelijk bij Westerman. Hij is degene die de zaal binnenstapt en El Negro voor het eerst ziet. Zijn dit dan zijn eigen woorden? Kiest hij er zelf voor om El Negro te typeren als ‘de opgezette neger van Banyoles’? Dit wordt nergens expliciet gemaakt en dat is waar ik over struikel. El Negro wordt door de roman heen respectievelijk ‘exoot’,⁸⁸ ‘opgezette neger’,⁸⁹ ‘kaffer’,⁹⁰ en ‘zwarte museummens’⁹¹ genoemd. Wanneer Westerman het woord ‘kaffer’ gebruikt, doet hij dit met aanhalingstekens, wat erop duidt dat hij afstand neemt van het zelf in de mond nemen van het woord. Kaffer wordt met name in Zuid-Afrika beschouwd als een racistische aanduiding van een persoon met een zwarte huid. Wanneer ‘kaffer’ wel tussen aanhalingstekens wordt geplaatst en ‘neger’ niet, lijkt Westerman inderdaad afstand te nemen van het eerste woord, maar het tweede woord niet als racistisch, of op zijn minst problematisch, te beschouwen.

Ook spreekt Westerman in het hoofdstuk ‘Queda’t – Het blijft!’, waarin hij de strijd om het behoud van El Negro in het museum in Banyoles bespreekt, over ‘negerafrikanen’ – met aanhalingstekens – en ‘negerkarikaturen’ – zonder aanhalingstekens. Dit zorgt, op zijn zachts gezegd, voor verwarring. Het lijkt alsof Westerman te pas en te onpas met termen strooit die erg beladen zijn en een gevoelige geschiedenis hebben. Dat hij daar geen weet van heeft lijkt me onwaarschijnlijk aangezien het hele verhaal draait om juist de machtsrelaties die die termen beladen hebben gemaakt.

In hetzelfde hoofdstuk lezen we dat Westerman in 2003 terug is gekeerd naar Banyoles om te praten met Alphonse Arcelin, een dokter die in de jaren negentig bij de protesten tegen El Negro het voortouw trok. Arcelin vertelt: ‘In de Catalaanse kranten heette ik “een zwarte Don Quichote”. En ook: El Negro de Cambrils.’ Dat leken me [Westerman] kwalificaties die je met een knipoog moest nemen. Je kon ze zelfs opvatten als geuzennamen. Maar om mij te overtuigen dat hij niet overgevoelig was, liet Arcelin een column zien uit het tijdschrift *Presencia*, waarin werd beweerd dat de kinderen van Cambrils niet bij hem op consult durfden, zo zwart was hij.’⁹² Het feit dat Westerman vindt dat Arcelin zijn ‘grappig bedoelde’ bijnamen niet zo serieus moet nemen, draagt bij aan de paradox die

⁸⁷ Westerman 2004, p. 18/19.

⁸⁸ Westerman 2004, p. 20.

⁸⁹ Westerman 2004, p. 105.

⁹⁰ Westerman 2004, p. 105.

⁹¹ Westerman 2004, p. 116.

⁹² Westerman 2004, p. 170.

zich door de hele roman manifesteert. Wanneer Westerman zich bewust uitspreekt over ongelijke machtsrelaties tussen zwart en wit, weet hij precies de vinger op de zere plek te leggen en politiek correct te spreken, maar juist wanneer hij er niet bewust mee bezig is – zoals in terloopse opmerkingen – zien we dat ook hij zich schuldig maakt aan koloniale denkpatronen. De reactie van Westerman op de bijnaam van Arcelin is volgens Wekker typisch Nederlands: ‘In de Nederlandse situatie... waar min of meer verfijnde discussies over ras en racisme afwezig zijn, is een prominente reactie onder zwarte en witte mensen dat zij de ernst van de racistische gebeurtenis ontkennen, bagatelliseren, onderwerpen aan onmogelijke normen van definiëring, en het ‘stuk’-analyseren, zodat het verdampt.’⁹³

Het niet ter discussie stellen van het woord ‘neger’ op zich is al problematisch, maar aan de hand van voorgaand citaat is het ook belangrijk om de kracht van stereotypering te bespreken. Arcelin wordt door de pers in Spanje neergezet als een boze, zwarte man. Dit is een beeld dat vaker in populaire cultuur (films, literatuur, televisie) wordt opgeroepen. In *De lichtheid van literatuur* (2015) schrijft Isabel Hoving over stereotypes: ‘Een stereotype kan blijven functioneren door herhaling; elke herhaling versterkt het beeld. Dat gebeurt des te meer in een tijd waarin er enerzijds op gehamerd wordt dat de werkelijkheid simpel, transparant, dat wil zeggen stereotiep, is en waarin er anderzijds geen kritische discussie over de dominantie fantasieën wordt geduld.’⁹⁴ Binnen een Nederlandse context gaan deze stereotypen vaak gepaard met humor of ironie. Wekker legt in het hoofdstuk ‘Stel dat ze een grote neger mee naar huis neemt’ uit dat veel Nederlanders vinden dat ze racistische grapjes kunnen maken, omdat ze zo sterk geloven in de dominante zelf-representatie die onderschrijft: wij Nederlanders zijn niet racistisch. Terwijl in feite het tegenovergesteld het geval is, maar men er voor kiest om onwetend te blijven. Ook Westerman valt binnen die categorie.

2.2.3 De paradox

In het laatste hoofdstuk beschrijft Westerman zijn bezoek aan Kaapstad in 2004. Hij wordt uitgenodigd door schrijfster Antjie Krog om te spreken aan de Universiteit van Kaapstad over El Negro en Sarah Baartman, een vrouw die onder de naam Hottentot-Venus in de negentiende eeuw werd tentoongesteld als attractie in Europa. Westermans persoonlijke ontwikkeling is volbracht; hij is geen ontwikkelingswerker geworden, maar journalist en schrijver. Tijdens een discussie met Krog over het verschil in denken tussen het Afrikaanse en Europese gezichtspunt, zegt Westerman: ‘Maar toch. Het maakt nogal wat uit of je toekomstgericht denkt (zoals de meeste Europeanen) of dat je je leven in de eerste plaatst inricht rond de herinnering (zoals de meeste Afrikanen).’⁹⁵ Na het besef dat

⁹³ Wekker 2018 p. 61.

⁹⁴ Hoving 2015, p. 84.

⁹⁵ Westerman 2004, p. 216/217.

de binaire oppositie tussen ‘wij’ en ‘zij’ verbroken moet worden is dit een merkwaardige opmerking. Niet alleen bevestigt en herhaalt hij juist de binaire opposities, ook lijkt hij te suggereren dat de Europese manier van denken en handelen superieur is. Het neokoloniale discours houdt hierdoor juist stand.

Een postkoloniale lezing van *El Negro en ik* levert dus frictie op. Enerzijds zien we dat Westerman zich wel degelijk bewust is van de ongelijke machtsverhoudingen tussen wit en zwart die tot op de dag van vandaag een rol spelen. We zien dat hij een ontwikkeling doorgaat waarin dat besef steeds meer naar de voorgrond treedt en hij ook genuanceerde uitspraken over de betekenis van ras in het alledaagse leven doet. Anderzijds zien we dat hij, vaak onbewust, nog steeds in veel termen denkt en spreekt die te plaatsen zijn binnen een neokoloniaal discours.

In het volgende hoofdstuk bespreek ik *Stikvallei*. Binnen dat reisverhaal ligt de focus veel minder op ras. Laten we kijken hoe het koloniale discours zich manifesteert wanneer de verteller niet constant bewust bezig is met machtsrelaties en zijn eigen positionering ten opzichte van de Ander.

Hoofdstuk 3: *Stikvallei*

3.1 Het verhaal

Op 21 augustus 1986 gebeurt er in Noordwest-Kameroen iets onverklaarbaars. Bijna tweeduizend mensen en vierduizend dieren sterven 's nachts op mysterieuze wijze. Het lijkt alsof ze plots allemaal dood zijn neergevallen. Vier dagen later hoort de eenentwintigjarige student Frank Westerman over de ramp op het journaal. Sindsdien heeft het mysterie hem niet meer losgelaten, met als gevolg dat hij er in 2013 een boek over publiceert: *Stikvallei*. Daarin onderzoekt hij, aan de hand van verschillende narratieven, wat er die nacht is voorgevallen. Was het – zoals een aantal westerse wetenschappers probeert aan te tonen – inderdaad een vulkanische uitbarsting onder water waarbij een wolk koolstofdioxide vrij kwam, of ligt de waarheid in de meer mythische verhalen van de lokale bevolking? En is er überhaupt wel te spreken van één waarheid? Hoewel het verhaal leest als een soort detective, gaat het Westerman niet om het ontrafelen van het mysterie. In een interview met *Trouw* merkte hij op: ‘Ik ben geïnteresseerd in hoe verhalen ontstaan, hoe mensen zin geven aan wat hun overkomt. Ik dacht: de ramp bij het Nyos-meer is een ideale casus. Laat ik, vijftientig jaar later, in kaart brengen welke betekenis eraan wordt toegedicht.’⁹⁶

Zijn boek is opgesplitst in drie verhaallijnen. De eerste, ‘Mythedoders’, beschrijft de betekenisgeving aan de ramp door de ogen van de westerse wetenschap. We lezen over de heftige discussies die worden gevoerd door enerzijds ‘kamp’ Haroun Tazieff, een geoloog uit Frankrijk die onderschrijft dat de explosie werd veroorzaakt door een wolk koolmonoxide die door vulkanische activiteit uit het meer was opgestegen. Anderzijds is er de kring rondom de IJslandse vulkanoloog Haraldur Sigurdsson, die van mening was dat het om een spontane ontgassing in het kratermeer ging. Verhaallijn twee, ‘Mythebengers’, volgt met name de verhalen die zijn verspreid binnen de niet-oorspronkelijk Afrikaanse, religieuze gemeenschappen. Westerman praat met de missionarissen Fred ten Horn en Jaap Nielen, beiden onderdeel van de congregatie Mill Hill, die de ramp proberen te duiden in het licht van de Bijbel. Wat er bij het Nyos-meer gebeurd is, was volgens Pater Nielen een waarschuwing van God. Ook de tot het katholieke geloof bekeerde local, Anthony Bangsi, komt daarin aan het woord. De derde verhaallijn, ‘Mythemakers’, geeft het perspectief van de Kameroense bevolking zelf weer. We lezen onder andere hoe de Kameroense professor en schrijver Bole Butake de ramp een plek probeert te geven aan de hand van theater en literatuur en de leider van de lokale Kom, de lokale bevolkingsgroep die rond het Nyos-meer leefde, de explosie van het meer toeschrijft aan een kwade geest.

⁹⁶ Van de Pol 2013.

In tegenstelling tot *El Negro en ik* blijft Westerman als verteller in *Stikvallei* meer op de achtergrond. De feiten en mythes worden aan de lezer gepresenteerd zonder veel bemoeienis van de verteller. In de recensies die aan *Stikvallei* worden gewijd, wordt dit vaak als een negatieve component opgemerkt. Zo schrijft Joep van Ruiten in het *Dagblad van het Noorden*: ‘Helaas leest het niet altijd even prettig... Anders dan in bijvoorbeeld *Ararat* en *El Negro en ik* wordt geen vastberaden queeste beschreven. We wandelen niet in de voetsporen van Frank Westerman, maar Frank Westerman duwt ons geestdriftig voort op zijn pad.’⁹⁷

Net als bij *El Negro en ik* is het soms lastig om de auteur en de verteller van elkaar gescheiden te zien. Je zou ook hier kunnen stellen dat ze in elkaar overlopen in de vorm van een abstracte auteur. Wat Westerman heeft meegemaakt is waargebeurd, maar Westerman als verteller verwoordt dat op een manier die toch op zekere hoogte afstand neemt van ‘de werkelijkheid’. Het is niet zomaar een opeenstapeling van feiten; het is een literaire vertelling van waargebeurde scenario’s. De abstracte auteur valt ook hier samen met het geheel van betekenissen en normen, het wereldbeeld en de ideologie die uit de tekst valt af te leiden.⁹⁸ Wanneer ik Westerman noem, bedoel ik dus de abstracte auteur die Westerman vertolkt.

Stikvallei bestaat uit vertellerstekst en persoonstekst, maar zoals ik hiervoor aangaf, is er aanzienlijk minder vertellerscommentaar aan te wijzen. Westerman heeft ervoor gekozen om met behulp van zijn verteltechniek meer afstand te nemen van de tekst. Hoewel vertellerscommentaar in mijn onderzoek het meest interessant is om te bestuderen, zal ik in het geval van *Stikvallei* niet louter aandacht besteden aan die representatie, maar kijk ik ook op metaniveau naar de opbouw en vorm van het werk als geheel. Ik pas dus een iets andere, maar zoals zal blijken een zeker niet minder vruchtbare, methode toe dan in het vorige hoofdstuk.

3.2 Analyse

Mijn analyse van *Stikvallei* bestaat uit drie delen. Allereerst analyseer ik hoe ‘witheid’ een rol speelt in het verhaal. Vervolgens kijk ik naar het gebruik van symbolische reproductie en diminutieven. Hoe worden die ingezet door Westerman, kunnen we hier betekenis aan geven, en zo ja: welke? Voor het eerste en het tweede deel van de analyse gebruik ik de drie vragen die Siegfried Huigen in zijn artikel ‘De representatie van de kolonie’ (1995) stelt, als uitgangspunt. Namelijk: welke voorstelling biedt een representatie precies, hoe is zij tot stand gekomen en wat waren de effecten van de representatie?⁹⁹

⁹⁷ Ruiten 2013.

⁹⁸ Van Boven & Dorleijn 2013, p. 208.

⁹⁹ Huigen 1995, p. 179.

Als laatste kijk ik naar de opbouw en de vorm van het verhaal. Ik kijk kritisch naar de keuze van Westerman om de verschillende narratieven expliciet los van elkaar te behandelen en naar de (koloniale) keuze om vanuit het westerse perspectief te beginnen. Deze analyse loopt over in de – in het vorige hoofdstuk benoemde – neokoloniale paradox; manifesteert de paradox zich in dit verhaal op dezelfde manier of hebben we hier te maken met meer/minder nuance?

3.2.1 Witheid

Maaïke Meijer schrijft in het hoofdstuk ‘Zwarte figuraties in witte teksten: deconstructie van witheid’ van *In tekst gevat* over hoe binaire opposities zoals wit/zwart ‘met tekstuele middelen worden opgebouwd, worden geësthetiseerd en genaturaliseerd zodat ze verschijnen als echt en “vanzelfsprekend”.’¹⁰⁰ Dit lijkt sterk op wat Wekker in haar woorden beschrijft als de systematische asymmetrie binnen deze binaire opposities, waarbij het dominante element niet expliciet wordt gemaakt en daarmee de norm bevestigt en in stand houdt. Meijer legt uit hoe deze constructie zich in teksten manifesteert aan de hand van het boek *Playing in the Dark, Whiteness and the Literary Imagination* (1992) van Toni Morrison en past haar methode later toe op Nederlands werk. Morrison bestudeert Amerikaanse klassiekers en het valt haar op dat deze vaak eindigen met scènes waarin landschappen of materialen worden beschreven waarbij de nadruk ligt op de witheid daarvan. In contrast hiermee vinden we juist representaties van zwarte personages die het duistere of de dood representeren en onderworpen zijn. Welke betekenis kunnen we hieraan toekennen? Meijer schrijft: ‘Aan de ene kant lijken deze beelden van verblindende witheid een tegenwicht tegen de zwarte schaduwfiguur te willen zijn, maar ze lijken ook te zeggen dat witheid alléén zonder betekenis is, improductief, bedreigd, steriel, statisch, bevroren, zinloos.’¹⁰¹ Oftewel: het witte kan alleen gedefinieerd worden in relatie tot de zwarte ‘ander’. Dat komt ook terug in Westermans *Stikvallei*.

Het eerste deel van *Stikvallei* opent met een misgelopen afspraak van Westerman in Parijs. Het deel ‘Mythedoders’, dat het perspectief van de westerse wetenschappers vertelt, wordt ingeleid door een bezoek aan de zoon van de Franse wetenschapper Haroun. De ik-verteller Westerman opent met een beschrijving van hoe hij Parijs binnenrijdt:

Onderweg in de trein, voortschietend over de vlaktes van Noord-Frankrijk, sloeg ik de krant open... Er was sneeuw voorspeld en die kwam ook. De eerste vlokken vielen toen ik op Gare du Nord op het perron stapte – de staart van de Thalys paste niet onder de overkapping. Tegen de tijd dat ik mijn hotel bereikte was Parijs veranderd in een besneeuwd kerstdecor, feeëriek

¹⁰⁰ Meijer 1996, p. 135.

¹⁰¹ Meijer 1996, p. 140.

verlicht, maar met verlopen franjes. Op de stoepen en de trappen naar de metro lag natte drab, die wit oplichtte in de invallende schemer.¹⁰²

In deze korte introductie wordt direct een bepaald beeld geschept van Parijs, dat – net als in *El Negro en ik* – gelezen kan worden als een symbool voor het Westen in zijn geheel. Allereerst wordt er nadruk gelegd op de ‘witheid’ van het landschap: sneeuwvlokken, feeërieke verlichting, wit oplichtend. Hoewel minder expliciet dan in de voorbeelden die Morrison in haar analyse aanhaalt, kunnen we hier wel spreken van een bepaalde associatie met witheid die – wellicht onbewust – wordt opgeroepen. Witheid heeft in onze samenleving altijd een positieve connotatie. Wanneer we ‘wit’ opzoeken in de Van Dale, lezen we: ‘van de helderste, lichtste kleur’, ‘legaal: wit bijverdienen’ en ‘een witte school, met overwegend blanke leerlingen’.¹⁰³ Een link met witheid wordt dus over het algemeen beschouwd als iets positiefs. Door in die eerste passage de nadruk op de witheid van het westerse landschap te leggen, eigent het Westen positieve eigenschappen toe, zonder deze expliciet te benoemen. Daarnaast komen we gelijk in aanraking met de representatie van het ontwikkelde, technologisch vooruitstrevende karakter van het Westen, door te omschrijven hoe de trein zich ‘voortschietend’ beweegt en de Thalys, door haar grote omvang, niet eens onder de afkap past; zo snel gaan die ontwikkelingen.

Het contrast met hoe Kameroen wordt geïntroduceerd is door de voorgaande passage groter. Westerman beschrijft dat hij op 7 december 2010 in Parijs aankomt. Op deze dag zouden tienduizend Facebook-vrienden onder het motto van ‘De Tweede Franse Revolutie!’ in Parijs bij elkaar komen om tegelijkertijd geld op te nemen om het banksysteem uit evenwicht te brengen. Westerman schrijft: ‘Niet de Bastille zou worden bestormd, maar de pinautomaten in de stad. Lag het aan de aanstichters van de bankrun, dan haalde het volk deze pilaren van de macht vandaag neer. “Geweldloos. Simpel!”’¹⁰⁴ Ook dit bevestigt het dominante beeld dat het Westen van zichzelf heeft: in ontwikkeling, een plek waar verandering mogelijk is en dit geweldloos gebeurt. Niet veel verderop in het boek volgt de introductie van Kameroen: ‘[Ik was gekomen voor] de bergmeren van Kameroen en hun vermogen dood en verderf te zaaien... De knal was verstomd, de lijken waren begraven, maar een sluitende verklaring was uitgebleven.’¹⁰⁵ Met deze representatie wordt een toon gezet: het Westen wordt geassocieerd met witheid, geen geweld en waar ruimte is voor revolutie. Daar tegenover staat Kameroen, dat symbool staat voor het Oosten, en wordt beschreven met negatieve connotaties.

De drang om wit in relatie tot zwart te omschrijven komt op meerdere plekken terug in het verhaal, hoewel minder expliciet dan de voorbeelden die Morrison geeft. Het lijkt bijna onmogelijk

¹⁰² Westerman 2015, p. 17.

¹⁰³ Van Dale.

¹⁰⁴ Westerman 2015, p. 18.

¹⁰⁵ Westerman 2015, p. 18.

om over witte kenmerken te lezen, zonder daar het zwarte tegenover tegen te komen. Wanneer wetenschapper Haraldur Sigurdsson wordt geïntroduceerd, lezen we bijvoorbeeld: ‘Sigurdsson, 47, vlasblond, zit voor zijn tent op de kam van de Tambora op de Indonesische archipel – een IJslander in de tropen.’¹⁰⁶ Of wanneer het begraven van de dode dieren in de vallei wordt omschreven: ‘Geiten, aardvarkens en honden worden aan hun staart het gat in gesleept; het geheel wordt toegedekt onder een wit laken van ongebluste kalk en een deken van zwarte aarde.’¹⁰⁷ Ook wanneer dr. Paul Nchoji Nkwi wordt omschreven speelt de oppositie wit/zwart een rol: ‘Dr. Nkwi, 46, is een veteraan.. De nationale Nyos-rechercheur had zwarte kroeskrulletjes, neigend naar wit.’¹⁰⁸ Nog opvallender is dat deze behoefte om zwart en wit tegenover elkaar aan te duiden – ook wanneer het niet om huidskleur gaat – zich met name voortdoet in het eerste deel: het deel waarin het westerse perspectief wordt beschreven. Het lijkt alsof de binaire oppositie wit/zwart juist duidelijker aanwezig is binnen een omgeving die door de verteller verondersteld wordt wit te zijn. Die veronderstelling ligt, zoals Wekker beschrijft, diep begraven in het culturele archief van Nederland. Zij schrijft: ‘[O]ndanks de diepgaand gemengde samenstelling van de Nederlandse bevolking, in termen van raciale of etnische oorsprong, is de dominante, representatie van het Nederlanderschap er een van wit, christelijk of seculier zijn.’¹⁰⁹

3.2.2 Symbolische reproductie en verkleinwoorden

Eerder zagen we hoe Pratt bepaalde retorische strategieën bespreekt in koloniale reisverhalen die volgens haar voortkomen uit het niet begrijpen van de Ander. Dit gebeurde niet alleen door steden en wegen in de gekoloniseerde gebieden westerse namen te geven, maar ook door handelingen of materialen te linken aan wat we kennen van het thuisland. Wat niet te rijmen viel binnen het westerse perspectief werd weggelaten, genegeerd of omschreven in termen van het thuisland. Pratt duidde dit aan als *density of meaning*. Westerman beschrijft hoe in 1950 de UNO, opgericht als opvolger van de Volkerenbond, zich bemoeide met de polygamiepraktijken van de lokale bevolking in Kameroen, de Kom. Westerman schrijft over hun bezoek: ‘De buitenlandse diplomaten beklimmen het Oku-vulkaanmassief op paarden en muilezels. “Afgelegen” en “geïsoleerd” – in die termen beschrijven zij de Grassfields. Het landschap zelf, niet het klimaat wekt bij hen associaties op met het Engelse Lake District.’¹¹⁰

¹⁰⁶ Westerman 2015, p. 20.

¹⁰⁷ Westerman 2015, p. 40.

¹⁰⁸ Westerman 2015, p. 58.

¹⁰⁹ Wekker 2018, p. 17.

¹¹⁰ Westerman 2015, p. 138.

Net als de diplomaten in 1950, probeert Westerman zelf het landschap om hem heen ook te verbinden aan wat voor hem – en de lezer – bekend is. Wanneer hij een van de kampen waar vluchtelingen van de Nyosramp gehuisvest zijn, bezoekt, schrijft hij: ‘Achter elk huis begint een weiland met paaltjes en prikkeldraad, daar staan de koeien, het heeft iets Hollands.’¹¹¹ Toch lijkt het in de context van het gehele verhaal een andere betekenis te genereren dan in de reisverhalen uit de koloniale tijd die Pratt analyseert. Westerman lijkt de parallellen met het Westen niet te gebruiken om ‘vreemde’ dingen te duiden, maar om te laten zien dat de westerse hulp die na de ramp geboden is invloed heeft gehad op hoe de samenleving rondom de vallei herstructureerd is. Een structuur die bepaald wordt door wetenschappers en missionarissen uit het Westen.

In *El Negro en ik* zagen we dat de verteller overmatig gebruik maakte van diminutieven. Dit viel extra op omdat het Westen vaak werd aangeduid als groots en georganiseerd. In *Stikvallei* komen we ook verkleinwoorden tegen wanneer huizen, voertuigen of uiterlijke kenmerken van de lokale bevolking worden beschreven. We lezen onder andere: ‘bonenveldjes’, ‘minibusje’, ‘kroeskrulletjes’, ‘winkeltje’, ‘kerkje’ en ‘hallelujakerkjes’.¹¹² Toch kunnen we aan deze representaties minder betekenis ontleen dan in het vorige reisverhaal van Westerman. Het gebeurt niet systematisch en er staan genoeg omschrijvingen zonder diminutieven tegenover. Wanneer het Westen wel als groots en ontwikkeld wordt omschreven – met name in het eerste hoofdstuk – gaat dit gepaard met de binaire oppositie wit/zwart, zoals ik hiervoor aangaf, en niet zo zeer in contrast met verkleinwoorden voor lokale praktijken.

3.2.3 De paradox

Wanneer we op metaniveau naar de tekst kijken, zien we drie afgesplitste delen. Het perspectief van de westerse wetenschappers, de missionarissen en de lokale bevolking. Aan elk perspectief worden ongeveer evenveel woorden gewijd. Westerman, als abstracte auteur, is zich ook bewust van het feit dat hij juist door het verhaal op deze manier te structuren, automatisch mensen in hokjes indeelt. Hij schrijft: ‘Mijn zorg als proefnemer was de ruis die ik zelf veroorzaakte: participatieonderzoek beïnvloedde de uitkomst. Door drie verhalen uiteen te trekken schiep ik vanzelf een vierde.’¹¹³ Ondanks deze nuance blijft er wat wringen bij deze driedeling. De drie werelden, die in de praktijk mede door de Nyosramp zo in elkaar overlopen, worden alsnog uit elkaar gehaald en apart behandeld. En hoewel Westerman probeert om aan elk perspectief evenveel waarde te hechten en het ene niet boven het ander te plaatsen, voel je uit terloopse opmerkingen dat er in de ogen van de verteller toch een hiërarchie bestaat.

¹¹¹ Westerman 2015, p. 99.

¹¹² Westerman 2015, p. 9, p. 22, p. 58, p. 109, p. 110, p. 125.

¹¹³ Westerman 2015, p. 179.

Waarom begint hij bijvoorbeeld met het westerse perspectief? Hij schrijft: ‘In Kameroen, waar ik naartoe terugging, zou ik de verhalen optekenen van de nabestaanden, de hulpverleners, de zieners, de raadgevers van de Fon, de Fon zelf. Maar niet meteen. Eerst wilde ik de exacte wetenschap aanhoren. Aan hen kwam het openingswoord toe, de professionele onderzoekers die het tot hun taak rekenen om met metingen, ervaring en logica de wereld van zijn mythes te ontdoen.’¹¹⁴ Het westerse perspectief als basis en uitgangspunt hanteren, kun je inherent al koloniaal noemen. Door het verhaal op deze manier te structureren, worden de inheemse narratieven automatisch tot ‘counter narratives’ gemaakt. Boehmer beschrijft een soortgelijke constructie in de koloniale verhalen die zij behandelt in het hoofdstuk ‘Colonialist Concerns’. Ze schrijft: ‘In this paradoxically confined world of the Empire, any conflict which emerged would always in the first place have to do with the colonizer, with his attempt to shape his world in his image. His drama, the colonial drama, *was* the narrative.’¹¹⁵ Het perspectief dat als het belangrijkste werd geacht, was het perspectief van de kolonisator. Westerman heeft in *Stikvallei* dan wel niet alleen het westerse perspectief laten zien, maar door te zeggen dat het openingswoord aan het toebehoort, creëert hij toch een hiërarchie. Hoewel meer impliciet, is het koloniale drama waar Boehmer over spreekt daadwerkelijk aanwezig in de tekst van Westerman. Ook in de delen waarin hij de stemmen van de missionarissen en de lokale bevolking een podium geeft, is het westerse perspectief nog altijd dominant.

De vraag die hier opborrelt is: is het überhaupt mogelijk om deze constructie als westerse schrijver te overstijgen? Gayatri Chakravorty Spivak stelt die vraag op het gebied van de westerse wetenschap in haar beroemde essay ‘Can the Subaltern Speak?’ (1988), waarmee ze een belangrijke bijdrage leverde aan de *Subaltern Studies*. Binnen dit vakgebied was men geïnteresseerd in de representatie van de subaltern, oftewel: degenen die niet bestonden uit de koloniale eliten.¹¹⁶ In haar essay, bouwt ze haar kritiek op aan de hand van poststructuralistische denkers als Michel Foucault en Gilles Deleuze. Zij beweerden dat het menselijke bewustzijn discursief is geconstrueerd en wordt bepaald door de continu veranderende discoursen van macht. Dat wil zeggen dat onze identiteit en positie in de wereld voor ons wordt bepaald door posities die buiten het ‘zelf’ liggen. Het menselijke bewustzijn is daardoor geen transparante representatie, maar een effect van het discours waarin wij onze bewegen.

Spivak merkt op dat wanneer wetenschappers als Foucault en Deleuze onderdrukte groepen in de samenleving bestuderen, zij hen juist, tegen de eerdere beweringen in, een bewustzijn toeschrijven dat zij zelf in de hand hebben. Daarnaast gaan ze er ook vanuit dat de wetenschappers zelf, als intellectuelen, kunnen dienen als een transparant doorgeefluik waarin de stemmen van deze

¹¹⁴ Westerman 2015, p. 33.

¹¹⁵ Boehmer 2005, p. 63.

¹¹⁶ McLeod 2010, p. 218.

onderdrukte groepen gerepresenteerd kunnen worden. Hoewel Spivak de pogingen tot onderzoek van deze wetenschappers waardeert, is ze van mening dat we ons continu bewust moeten zijn van het feit dat wanneer we het bewustzijn van de subaltern via teksten willen verkrijgen, we ons automatisch ‘schuldig’ maken aan de twee problemen binnen deze methodologie. Oftewel: ‘all forms of representation which claim to identify and articulate subaltern consciousness are conceptually compromised and actually complicit in the very colonialist discursive dynamics they seek to challenge.’¹¹⁷ Het is dus in Spivaks ogen niet mogelijk om het bewustzijn van de subaltern op deze manier op te halen omdat de theoretische middelen die we gebruiken wanneer we dit proberen te doen, niet overeenkomen met het bewustzijn van de subaltern. Dat bewustzijn ligt namelijk buiten de grenzen van de discoursen die wij gebruiken om ze te onderzoeken. Dus in het geven van een stem aan de subaltern in westerse wetenschap of westerse teksten verdwijnt, ironisch genoeg, de subaltern feitelijk en wordt hen juist het zwijgen opgelegd.

In *Stikvallei* doet zo’n situatie zich onder andere voor in het tweede hoofdstuk, ‘Mythebrengers’, waarin Westerman de missionairssen rondom de vallei en de tot het katholieke geloof bekeerde Anthony Bangsi bezoekt. Anthony is één van de weinige overlevers van de ramp en heeft zich daarna in het geloof van Vader Fred ten Horn gestort. Westerman gaat langs bij Anthony en wil graag meer weten over de ramp:

‘Maar zelf ben ik pas echt gaan geloven door Lake Nyos,’ zei Anthony. Ik spoorde hem aan, maar dat viel verkeerd. Anthony at en dronk stug door. Over de dag voordat het gebeurde, zei hij na een poos, wilde hij wel iets zeggen... Anthony’s onderbreking bleek een omweg om mij te vragen alsjeblieft de hele, ongecensureerde versie op te schrijven... Hij had de tekst op een USB-stick staan; als ik wilde, zou hij me die mailen. ‘Graag,’ zei ik... Terwijl we toostten op onze kennismaking, merkte ik hoe opgelucht Anthony was dat hij zijn verhaal niet nog eens van minuut tot minuut hoefde na te vertellen.¹¹⁸

In het volgende hoofdstuk heeft Westerman cursief het verhaal, waarschijnlijk zoals het hem is toegemaïld, van Anthony, vertaald naar het Nederlands, opgenomen. Het verhaal van Westerman fungeert hier als het doorgeefluik van de stem van Anthony, maar deze representatie wordt alsnog gebruikt ter ondersteuning van het onderzoek van Westerman. Daarnaast zijn er in de vertaling waarschijnlijk elementen verloren gegaan, maar daar wordt geen opmerking bij geplaatst. In de voorafgaande passage lees je ook het ongemak waarmee Anthony over de ramp praat, alsof hij het er

¹¹⁷ McLeod 2010, p. 219.

¹¹⁸ Westerman 2015, p. 190/191.

liever niet over wil hebben. Toch besluit Westerman om het narratief in zijn boek op te nemen, omdat het bijdraagt aan het verhaal dat Westerman zelf wil vertellen.

De vraag blijft: hoe had dit anders gekund? Spivak zelf geeft in haar essay geen bevredigend alternatief. Wat is het nut van je, als westerling, proberen te mengen in of de dialoog aangaan met onderdrukte stemmen als deze stemmen gedoemd zijn op te lossen in de methodes en concepten die we gebruiken? Als geluid geven aan zij die systematisch als de Ander worden beschouwd, ons automatisch binnen het koloniale discours plaatst, zitten we dan niet gevangen in een discursief netwerk waar koloniale macht het voor altijd voor het zeggen blijft hebben? In mijn ogen is er inderdaad (nog) geen manier om hieruit te komen, maar wat we wel kunnen doen – en waar Westerman te kort in schiet – is het continu reflecteren op de (machts)positie die wij zelf innemen. Westerman had expliciet moeten maken dat hij, vanwege zijn sociale achtergrond, wel de mogelijkheid en het podium heeft om dit verhaal over de Nyos-vallei te vertellen, terwijl Anthony die mogelijkheid niet heeft gekregen. Anthony vertelt: ‘Alsof hij een cliffhanger inlaste, begon Anthony ineens over een cameraploeg van National Geographic TV, die hem ooit had geïnterviewd. Hij had het teruggzien op YouTube. Vreselijk. Ze hadden een acteur laten naspelen wat hij had verteld, maar wat erger was: alles wat hij had gezegd over de aard van de Nyosramp hadden ze weggelaten.’¹¹⁹ De stem van Anthony is hem dus eerder letterlijk ontnomen. Het feit dat zijn verhaal nu opnieuw door iemand anders verteld moet worden, wordt door Westerman niet geproblematiseerd of bevraagd. Door dat niet te expliciteren, is ook deze manier van een stem geven aan de onderdrukte, in feite een herhaling van ongelijke machtsrelaties die binnen het koloniale discours van kracht zijn.

Het niet expliciteren van bepaalde informatie zorgt ook op andere momenten voor frictie. In het eerste deel wordt meerdere malen een lijstje opgesomd van de westerse landen die zich op wetenschappelijke wijze met de ramp bemoeien. Hun standpunten worden toegelicht en ze worden ingedeeld bij kamp Haroun of kamp Sigurdsson. Kameroen zelf, het land waar de ramp zich heeft voltrokken, blijft hier buiten beeld. Kameroen wordt als vanzelfsprekend niet eens in ogenschouw genomen wanneer het om wetenschappelijk onderzoek gaat. In juli 1987 gaan de wetenschappers een tweede discussie met elkaar aan in Parijs. We lezen: ‘Het wordt een tweedaagse returnmatch, alleen voor ingewijden, zonder Kameroeners, zonder publiek. Plaats van samenkomst is het drievleugelige Unesco-hoofdkwartier in een park tegenover de Eiffeltoren.’¹²⁰ Opnieuw wordt het Westen gerepresenteerd als de plek waar ‘de echte kenners’ bij elkaar komen om op een chique locatie problemen in ‘de Derde Wereld’ te bespreken. Het feit dat dit zich toen op deze manier voltrok, is uiteraard iets waar Westerman geen invloed op heeft. Maar: de afwezigheid van Kameroen niet te problematiseren of te contextualiseren is frappant.

¹¹⁹ Westerman 2015, p. 191.

¹²⁰ Westerman 2015, p. 95.

Deze als vanzelfsprekend beschouwde witte dominantie, uit zich het beste in een citaat waarbij een eerdere conferentie in Kameroen zelf wordt omschreven: ‘Doordat Tazieff en hij [Sigurdsson] elke ochtend ver uit elkaar gingen zitten, tekenden de strijdende kampen zich op een opzichtige manier af: de groep die aanschoof bij Tazieff, versus de kring rond Sigurdsson. Daaromheen cirkelend: zwarte obers.’¹²¹ Boehmer beschrijft aan de hand van Rudyard Kiplings roman *Kim*, een boek dat een gedetailleerd portret schildert van de mensen, cultuur en religies in India, hoe de Inheemse bevolking slechts als schaduwfiguren fungeren. De Europese hoofdpersoon heeft controle over de situaties en alleen wat hij opmerkt wordt aan de lezer beschreven. Boehmer schrijft: ‘His Indian friends... never occupy centre stage in the same way. Vividly characterized as they are, Indians take on importance in the novel in so far as they exist in relationship to Kim, or in relation to their work for the Great Game, the Secret Service of British India.’¹²² Ook in het citaat uit *Stikvallei* worden de ‘zwarte obers’ terloops genoemd, terwijl hier ongelijke machtsverhoudingen in doorklinken. Opnieuw worden deze niet expliciet gemaakt, noch geproblematiseerd.

Dit gebeurt onder andere ook in het derde deel, ‘Mythemakers’, waarin Westerman afreist naar de dodenvallei. Hij huurt daar twee locals in: Marilyn Fru en Kenneth Boying. Marliyn omdat ze een gids is voor toeristen uit de buurt van het meer en Kenneth omdat hij een pick-up truck heeft die hen naar de vallei kan rijden. In de verantwoording lezen we dat Westerman omwille van hun veiligheid hun echte namen niet kan noemen. Eenmaal aangekomen in de vallei komen ze een vrouw tegen die daar, tegen het verbod van de autoriteiten in, met haar vier kinderen woont:

Amper een kilometer verderop buigt de Ringroad de diepte in. Er opent zich een weids panorama. De dodenvallei is dichter begroeid dan het plateau dat we verlaten, maar het is heilig. De zon laat de dauw uit de bossen stomen... De Ringroad slingert verder, naar een betongbrug over de Katsina Ala. Op de tegenoverliggende oever staat een rieten mand. Er zitten ananassen in. Iemand heeft die mand daar neergezet in de hoop op een koper. Wij dienen ons aan, maar er is geen mens. Kenneth claxonneert een paar keer kort achter elkaar. We overwegen de ananassen mee te nemen en geld achter te laten, maar dan ineens verschijnt er een jongetje op blote voeten, op afstand gevolgd door zijn jonge moeder. Marcella heet ze, Marcella Mbong. Ze draagt een wit T-shirt en een halsketting van porseleinslakken...

Marcella Mbong blijkt zich met haar vier kleintjes schuil te houden onder een afdak van takken en bladeren bij een rotsblok, verstopt in de bosjes. Niet aan de weg, maar aan de voet van een helling, bij een geul. We volgen Marcella door de struiken en komen uit bij een gribushuisje van bamboe, afgedekt met sisalblad. Op het erf bij de vuurplaats slingeren

¹²¹ Westerman 2015, p. 92.

¹²² Boehmer 2005, p. 64.

pannen, borden, drinkbekers. Mijn vraag of ze niet bang is voor een nieuwe gasramp raakt kant noch wal. Ik heb spijt zodra ik hem stel. Marcella Mbong vreest niet het meer, ze vreest het leger. Door haar mand bij de weg te zetten neemt ze het risico haar schuilplaats te verraden, maar ze heeft geen keus. ‘Ik moet zeep en zout kunnen kopen,’ zegt ze.

Marcella – ook een schuilnaam – wordt, anders dan de eerder genoemde ‘zwarte oers’, uitgebreider besproken. Ten eerste krijgt ze een naam en krijgen we meer informatie over haar als persoon. Toch wringt ook hier iets. Hoewel meer impliciet dan in het voorbeeld van *Kim* dat Boehmer aanhaalt, treedt ook Marcella op in dienst van het verhaal van Westerman. De scène opent met wat je de *colonial gaze* zou kunnen noemen. Westerman kijkt uit over de vallei ‘als een panorama’, waarin hij zichzelf verwijderd van de vallei representeert. Hij is degene die vanuit een aloverziende positie observeert en bepaalt wat de lezer van de omgeving meekrijgt. In Boehmers woorden, recreëert hij een scene terwijl hij met onderzoekende blik op pad gaat: ‘the European cast himself as elevated observer, an arch-investigator in relation to whom the whole world was an object of scrutiny.’¹²³

Wanneer Westerman aan Marcella vraagt of ze een nieuwe ramp vreest, wordt hij even uit zijn onderzoeksbubbel gehaald. Anders dan hij, die een voor hem interessant mysterie probeert te begrijpen en ontrafelen, is deze vrouw, die middenin de gevolgen van de ramp leeft, bezig met overleven. In deze ontmoeting zie je naar mijn idee sporen van bepaalde machtsverhoudingen terug die in een *contact zone* tot stand komen en die ook Boehmer benoemt in haar hoofdstuk. Ze zegt: ‘Within the terms of colonialist representation, it was possible to style any incident of conquest as demonstrating the power of the invader and the inferiority of the conquered.’¹²⁴ De ontmoeting met de vrouw is slechts een soort anekdote in Westermans zoektocht naar de waarheid achter verhalen. Met name in een deel dat het narratief van de lokale bevolking moet representeren, is dat opmerkelijk. Deze scène bevestigt daarmee het koloniale drama: we krijgen hier niet daadwerkelijk een andere kant van het verhaal te horen, maar juist het westerse perspectief wordt opnieuw bevestigd.

Toch is er ook ruimte voor enige nuance. In deel twee, ‘Mythebengers’ lezen we op meerdere plekken in de vorm van vertellerscommentaar, opmerkingen en vragen die Westerman zichzelf stelt over de aanwezigheid van de witte missionarissen in Kameroen. Tijdens een gesprek met Pater Jaap Nielen denkt hij: ‘Waar bemoeide hij zich mee? Wat had de zoon van een kaasgrossier uit de Zaanstreek... hier in hemelsnaam te zoeken?’¹²⁵ Ook wanneer hij Ria en Robert Hedinger ontmoet, een Zwitsers echtpaar dat zich bezighoudt met Bijbelvertalingen voor de lokale bevolking – trekt hij hun ‘goede bedoelingen’ in twijfel: ‘Mij leek dit op zich al ver gaan: een ongeletterd volk een schrift

¹²³ Boehmer 2005, 69.

¹²⁴ Boehmer 2005, 77.

¹²⁵ Westerman 2015, p. 128.

bezorgen, hen alfabetiseren en ze dan maar één boek geven in de hoop dat het verhaal dat daarin wordt verteld de mondeling overgeleverde verhalen zal verdringen.¹²⁶ Uit dit soort commentaar blijkt Westerman zich wel degelijk bewust te zijn van ongelijkheden in Kameroen die niet als vanzelfsprekend aangenomen moeten worden. Maar, zoals ik eerder beargumenteerde, blijft op veel momenten zijn hoognodige commentaar verzwegen.

Hoewel niet op dezelfde manier als in *El Negro en ik*, kunnen we ook in *Stikvallei* spreken van een paradox. Enerzijds zien we dat Westerman met name in het eerste deel van het verhaal bepaalde constructies gebruikt die, hoewel impliciet, te plaatsen zijn in een nekoloniaal discours. Ook laat hij nuances achterwege die er juist voor zorgen dat het dominante-witte zelfbeeld in stand wordt gehouden. Anderzijds zien we dat hij op sommige plekken wel commentaar levert op praktijken die ongelijke machtsrelaties hebben gevoed en in stand houden.

¹²⁶ Westerman 2015, p. 186.

Conclusie

Het dekoloniseren van de geest is een onderwerp dat de afgelopen jaren in Nederland voor kritische discussies heeft gezorgd. Zoals ik in mijn inleiding noemde, lijkt er op het gebied van musea en educatie een verandering in gang gezet te zijn, waarbij een groep activisten probeert de koloniale geschiedenis een plek te geven in het collectieve geheugen van elke Nederlander. Het culturele archief dat verscholen ligt in dat collectieve geheugen is, zoals Wekker uiteen zet, onlosmakelijk verbonden met onze koloniale geschiedenis. Dit culturele archief komt dus vanzelfsprekend naar voren in teksten die binnen een Nederlandse context zijn geschreven, zeker wanneer zij schrijven over spanningen tussen en binnen culturen.

Dat gebeurt ook in het werk van Frank Westerman. In mijn onderzoek heb ik gekeken naar *El Negro en ik* en *Stikvallei*. *El Negro en ik* onderzoekt expliciet spanningen op het gebied van ras en etniciteit. Aan de hand van de opgezette El Negro probeert Westerman uit te pluizen wat de Ander nou eigenlijk over ‘ons’ zegt. In *Stikvallei* liggen de relaties tussen wit en zwart, (voormalig) kolonisator en (voormalig) gekoloniseerde, meer op de achtergrond. Westerman probeert aan de hand van drie narratieven de ramp bij het Nyos-meer nieuwe betekenis te geven. Ik heb aan de hand van postkoloniale theorieën representaties, het culture archief opgespoord en zo sporen van koloniaal gedachtegoed bloot gelegd.

Met *Witte onschuld* van Wekker als uitgangspunt, heb ik eerst in beeld gebracht hoe dat culturele archief in de koloniale tijd is ontstaan. Hierbij heb ik theorieën van Mary Louise Pratt en Elleke Boehmer geraadpleegd, die in reisverhalen (fictief en non-fictief) uit de negentiende en vroeg twintigste eeuw strategieën ontdekten die de aanwezigheid van de kolonisator in gekoloniseerde gebieden legitimeerden. Je zou kunnen stellen dat binnen deze teksten een bepaalde norm is gecreëerd – en in stand werd gehouden – waarin het Westen op een bepaalde manier naar het Oosten keek. Ik heb deze strategieën beschouwd als topoi en gekeken naar hoe deze patronen, wellicht meer impliciet, ook aan de orde komen in de twee werken van Frank Westerman.

El Negro en ik

In de analyse van *El Negro en ik* hebben we gezien dat witte onschuld een grote rol speelt. Westerman levert veel vertellerscommentaar, waarin die onschuld naar voren komt. Zo vraagt hij zich in Jamaica – waar zijn witheid niet meer al een vanzelfsprekende norm geldt – af, wat zijn aanwezigheid daar nog te maken heeft met zijn slavenhandelende voorouders. Zodra de systematische asymmetrie rondom wit/zwart, zoals Wekker beschrijft, ter discussie wordt gesteld, zien we de noodzaak van de verteller om zich defensief op te stellen. Er wordt geen verantwoordelijkheid genomen voor de sporen die het koloniale verleden heeft achtergelaten. Parellel daaraan zien we dat het lastig is voor

Westerman om Nederland te linken aan geweld. In het culturele archief, zo stelt Wekker, zijn er slechts ideeën opgenomen over de Nederlandse zelf-representatie, die gunstig zijn voor de Nederlander zelf.

Ook zagen we in de hoofdstukken waar Westerman afreist naar Jamaica en Peru, dat er overmatig gebruik wordt gemaakt van verkleinwoorden. Daartegenover wordt Europa juist gerepresenteerd als groots. Het viel ook op dat in de oosterse landen de focus ligt op de chaos en de ontwikkelingshulp, terwijl het Westen gerepresenteerd wordt als gestructureerd en een plek van technologische vooruitgang. Naast deze representaties, zijn de benamingen van El Negro ook problematisch te noemen. Er wordt niet altijd expliciet afstand gedaan van negatieve connotaties voor El Negro. De nuance blijft uit en dat zorgt voor frictie. Want hoewel Westerman wel degelijk laat blijken dat hij op de hoogte is van ongelijke machtsverhoudingen, maakt hij zich door voorgaande representaties schuldig aan het in stand houden ervan.

Stikvallei

Het tweede werk dat ik van Westerman heb bestudeerd, vertoont ook representaties van het culturele archief. Aan de hand van de uiteenzetting van *Playing in the dark* van Toni Morrison door Maaiker Meijer in *In tekst gevat*, heb ik geanalyseerd welke rol 'witheid' speelt in het verhaal. We zagen dat witheid gepaard ging met positieve connotaties en bijna altijd in relatie tot het Westen werd opgeroepen. Daartegenover werden representaties van het Oosten aan 'zwart' gelinkt, dat op zijn beurt symbool stond voor negatieve eigenschappen zoals de dood en onderontwikkeling. Het verhaal dat in drie narratieven is opgedeeld, behandelde allereerst het westerse perspectief. De binaire oppositie wit/zwart, met alle connotaties van dien, was veel sterker aanwezig binnen het westerse perspectief. Alsof in een wit veronderstelde omgeving, zwart juist vaker benoemd moet worden om zo de witte, dominante zelf-positie te kunnen definiëren.

In hoofdstuk 3 lag naast de representaties van witheid de nadruk meer op de structuur van de tekst. Zo keek ik aan de hand van Boehmers koloniale drama naar de keuze van Westerman om het eerste woord te geven aan het westerse perspectief. Door het verhaal op deze manier te structureren, werden de narratieven van de lokale bevolking in Kameroen automatisch gereduceerd tot *counter narratives*. Ook al worden er wel andere perspectieven behandeld, het westerse blijft hierdoor dominant. Een uitstapje naar de subaltern theorie van Spivak bracht ons bij het dilemma of het überhaupt mogelijk is om als westerse wetenschapper of schrijver buiten het koloniale discours te treden. Ik betoogde dat dit lastig is, maar dat het expliciet maken van bepaalde machtsverhoudingen al een stap in de goede richting zou zijn. In plaats van het als vanzelfsprekend representeren van de macht die Westerman heeft door zijn sociale positie, zou hij een veel genuanceerde beeld kunnen schetsen door deze verhoudingen te problematiseren. Hoewel we enige nuance in beide werken

hebben gezien, is echt kritisch commentaar helaas uitgebleven en daarmee houden beide werken een neokoloniaal discours in stand.

In mijn scriptie heb ik door representaties van het culturele archief in het werk van Westerman twee aspecten onderzocht. Enerzijds heb ik aangetoond dat, hoewel Westerman in de literaire kritiek wordt beschouwd als een schrijver die een genuanceerd beeld geeft van de postkoloniale samenleving, hij zich nog steeds onbewust schuldig maakt aan koloniale denkpatronen. Anderzijds heb ik aan willen tonen dat het toepassen van postkoloniale theorieën die eigenlijk bedoeld zijn voor koloniale teksten, een vruchtbare lezing op kunnen leveren. We kunnen stellen dat de theorieën van Pratt, Boehmer, maar ook Spivak, binnen de Neerlandistiek goed te combineren zijn met het werk van Wekker, waarbij de focus op de Nederlandse context ligt. Ik heb hiermee geprobeerd een bescheiden bijdrage te leveren aan de postkoloniale studies binnen de Neerlandistiek.

Vervolgonderzoek

Begin 2017 zond de KRO NCRV een nieuw programma uit, genaamd *De Brug*. In het programma gaan Frank Westerman en journaliste Maite Vermeulen langs historisch beroemde bruggen die extreme uitersten, zoals bijvoorbeeld arm en rijk, met elkaar verbinden. In elke aflevering proberen zij antwoord te geven op de vraag: in hoeverre lukt het mensen om die tegenstelling te overwinnen? In aflevering drie reizen ze af naar New Orleans in de Verenigde Staten, waar ze de brug die de West Bank en East Bank in de stad van elkaar scheidt, bezoeken. De brug staat met name sinds orkaan Katrina, die New Orleans trof in 2005, symbool voor de scheiding tussen arm en rijk, maar vooral tussen zwart en wit.

Tijdens het kijken van deze aflevering viel op dat ook hier de neokoloniale paradox aanwezig is. Enerzijds zijn beide presentatoren zich bewust van machtsverhoudingen die gebaseerd zijn op koloniaal gedachtegoed, maar anderzijds worden deze machtsverhoudingen niet genoeg bekritiseerd. Wanneer Westerman de voormalige burgemeester van Gretna, het rijke deel dat aan de andere kant van de brug van New Orleans ligt, interviewt, zegt de man terwijl hij vanuit een hoogliggend gebouw uitkijkt op de brug en het arme deel van New Orleans: ‘You just kind of wanna survey the area.’¹²⁷ Het beeld dat hier wordt opgeroepen doet sterk denken aan de ‘seeing-man’ van Pratt, waarbij in koloniale teksten een witte man vanuit een hoger perspectief over ‘zijn’ land uitkijkt. Verderop in de documentaire wordt het verwoeste huis van een slachtoffer van de orkaan opnieuw opgebouwd. Niet door de overheid, maar door een non-profit organisatie die, zo ver te beoordelen is, bestaat uit witte Amerikanen. Daar wringt iets. Hoewel er op andere plekken in de documentaire wel degelijk wordt

¹²⁷ *De Brug* 2017

gesproken over de ongelijkheid tussen wit en zwart, wordt het feit dat een zwarte man in New Orleans zijn huis alleen kan heropbouwen met de hulp van de witte Amerikaan niet genuanceerd.

Ik haal deze documentaire aan omdat er naar mijn idee nog veel terrein te winnen is op het gebied van de postkoloniale representatie analyse binnen de Neerlandistiek. Ik heb met mijn onderzoek niet alleen een bescheiden bijdrage willen leveren aan bestaande postkoloniale studies, ik hoop hiermee ook een bijdrage te leveren aan het dekoloniseren van onze geest, van ons cultureel archief. Naar mijn idee zou het erg vruchtbaar zijn om op dit gebied ons niet alleen te beperken tot teksten, maar juist interdisciplinair te werk te gaan en ook te kijken naar een televisieserie zoals *De Brug*. Zeker in een tijd waarin beeld tekst vaak vervangt en toegankelijker lijkt, moeten we manieren zoeken om media met elkaar te combineren. Ook binnen de Neerlandistiek. We hebben het de afgelopen jaren veel gehad over het nut van Geesteswetenschappen en onze opleiding in het algemeen. Ik denk dat de overlevingskracht schuilt in interdisciplinair onderzoek dat maatschappelijk betrokken is.

Specifiek voor mijn onderzoek valt er ook nog meer terrein te winnen op het gebied van een intersectionele benadering. Wekker doet dit al in *Witte onschuld*, maar ik heb de keuze gemaakt om de nadruk te leggen op de representatie van de Ander, en klasse, gender, leeftijd etc. niet of minder in beschouwing te nemen. Het zou nuttig zijn om vanuit feministisch oogpunt nog eens naar deze teksten te kijken, daarvoor zou Spivak ook een goed uitgangspunt zijn.

Tot slot

In mijn inleiding haalde ik kort de persoonlijke dimensie aan die dit onderzoek voor mij met zich heeft meegebracht. Het dekoloniseren van educatie, musea en onze geest is voor mij geen optie, maar een absolute noodzaak. De afgelopen vijf jaar die ik op de Universiteit Leiden heb doorgebracht, heb ik gelukkig een weg gevonden om wat ik belangrijk acht, uit te werken binnen mijn studie. Dat is niet altijd het geval geweest. In 2013 zat ik nog zenuwachtig op mijn stoel in de collegezaal wanneer er tijdens Vaderlandse Geschiedenis slechts twee slides aan ‘de keerzijde’ van de ‘Gouden Eeuw’ werden besteed. Het dekoloniseren van educatie is mijns inziens een taak die op ieders schouders rust. Zeker wanneer je een positie hebt, waarin je hier actief aan bij kunt dragen. Ik hoop dat de opleiding het dekoloniseren van onze educatie daarom serieus neemt. Niet alleen voor de studenten die actief op zoek gaan naar vakken die dit aanbieden, maar ook binnen de eerste, oriënterende jaren van de bachelor. De tijd voor verandering is altijd nu, dus laten we samen werken aan educatie waarin de geschiedenis van elke Nederlander – onze gezamenlijke geschiedenis – een plek krijgt.

Bibliografie

- Alting, Robert, 'Sandew Hira legt uit waarom Nederlanders dom en naïef doen over het slavernijverleden'. In: *vice.nl*, 30 januari 2013.
- Bax, Sander, 'De relevantie van literatuur'. In: *Spiegel der Letteren*, jaargang 3 (2016), p. 427-431.
- Besser, Stephen, 'Postkolonialisme'. In: *Literatuur in de wereld*. Nijmegen: Vantilt, 2013, p. 135-142.
- Blijden, Sophia, 'Witte onschuld en de (neo)kolniale paradox. Een postkoloniale representatie analyse van *El Negro en ik* van Frank Westerman' (werkgroepsnota Universiteit Leiden). 13 januari 2017.
- Boehmer, Elleke, *Colonial and Postcolonial Literature*. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Boehmer, Elleke en Frances Gouda, 'Postcolonial Studies in the Context of the "Diasporic" Netherlands'. In: *The Postcolonial Low Countries. Literature, Colonialism, Multiculturalism*. Lanham: Lexington Books, 2008.
- Boers, Nick, 'Wit aan zet'. In: *vpro.nl*, 15 september 2017.
- Boletsi, Maria, Sarah de Mul, Isabel Hoving en Liesbeth Minnaard, *De lichtheid van literatuur. Engagement in de multiculturele samenleving*. Leuven/Den Haag: Acco, 2015.
- Bossema, Wim, 'Musea dekoloniseren, hoe doe je dat?'. In: *de Volkskrant*, 24 mei 2017.
- Boudewijn, Petra, *Warm Bloed. De representatie van Indo-Europeanen in de Indisch-Nederlandse letterkunde (1860-heden)*. Hilversum: Verloren, 2016.
- Boven, Erica van & Gillis Dorleijn (red.), *Literair Mechaniek. Inleiding tot de analyse van verhalen en gedichten*. Bussum: Coutinho, 2013.

- Bulcaen, Chris, 'El negro en ik'. In: *De Leeswolf*, 1 april 2005.
- Ceelen, Hans 'Frank Westerman. "Anderen noemen het parelduiken"'. In: Hans Ceelen & Jeroen van Bergeijk (red.), *Meer dan de feiten*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas, 2007.
- Dewulf, Jeroen, 'Meer dan banale soosverhalen. De Indische schetsen van Justus van Maurik.' In: Rick Honings en Peter van Zonneveld (red.), *Een tint van het Indische Oosten. Reizen in Insulinde 1800-1950*. Hilversum: Verloren, 2015.
- Gario, Quincy, "'Wit is ook en kleur" is duidelijk niet voor mij gemaakt'. In: *oneworld.nl*, 19 december 2016.
- Honings, Rick, 'Een kind in de kolonie. De tienjarige Anna Abrahamsz op Java'. In: Rick Honings & Peter van Zonneveld (red.), *Een tint van het Indische Oosten. Reizen in Insuline 1800-1950*. Hilversum: Verloren, 2015.
- Hoving, Isabel, 'Polderpoko: Why It Cannot Exist'. In: *The Postcolonial Low Countries: Literature, Colonialism, Multiculturalism*. New York: Lexington Books, 2012. P. 45-58.
- Huigen, Siegfried, 'De representatie van de kolonie. Enkele gedachten oer het onderzoek van koloniale teksten.' In: *Indische Letteren*, jaargang 10 (1994), p. 174-186.
- Huigen, Siegfried, 'Reisliteratuur tussen representatie en identiteit'. In: *neerlandistiek.nl*, oktober 2007.
- Huigen, Siegfried, 'Indië door een groene bril. De dagboeken van Sytze Roorda van Eysinga.' In: Rick Honings & Peter Zonneveld (red.), *Een tint van het Indische Oosten. Reizen in Insulinde 1800-1950*. Hilversum: Verloren, 2015.
- Hurkmans, Dennis, "'Experiment Bergman rammelt aan alle kanten"'. In: *de Volkskrant*, 19 december 2016.
- Jansen, Mariska, "'Ons onderwijs moet gedekoloniseerd worden"'. In: *NieuwWij*, 30 juni 2015.

- Lange, Samuel de, 'Oog in oog met een opgezette Bosjesman'. In: *Trouw*, 4 december 2004.
- McLeod, John, *Beginning Postcolonialism*. Manchester: University Press, 2010.
- Meijer, Maaïke, *In tekst gevat: een inleiding tot representatiekritiek*. Amsterdam: University press, 1996.
- Pol, Wilfred van de, 'Het python-ei van de wetenschap'. In: *Trouw*, 26 oktober 2013.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes, Travel Writing and Transculturation*. Second edition. Londen/ New York: Routledge, 2008.
- Ruiten, Joep, 'Stikvallei'. In: *Dagblad van het Noorden*, 28 oktober 2013.
- Saïd, Edward, *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Schong, Peter, 'Na Zwarte Piet "racistische" gouden koets in opspraak'. In: *AD*, 3 september 2015.
- Wekker, Gloria, *Witte onschuld. Paradoxen van kolonialisme en ras*. Amsterdam: University Press, 2018.
- Westerman, Frank, *El Negro en ik*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas, 2004
- Westerman, Frank, 'En zo werd El Negro en ik metafoor voor zwarte piet'. In: *NRC Handelsblad*. 13 november 2014
- Westerman, Frank, *Stikvallei*. Amsterdam/Antwerpen: De Bezige Bij, 2015.
- Zonneveld, Peter van, 'Liplappen, zwartinetjes, tijgers en kaaimannen. Nicolette Peronneau van Leydens Indische herinneringen'. In: Rick Honings & Peter van Zonneveld (red.), *Een tint van het Indische Oosten. Reizen in Insulinde 1800-1950*. Hilversum: Verloren, 2015.