

Colofon

Historica is een uitgave van de Vereniging voor Gendergeschiedenis en verschijnt drie keer per jaar. Meer informatie is te vinden op www.gendergeschiedenis.nl.

Redactie

Greetje Bijl
Barbara Bulckaert
Lonneke Geerlings (waarnemend hoofdredacteur)
Irene Geerts
Laura Nys
Jonas Roelens
Rose Spijkerman
Kirsten Zimmerman (hoofdredacteur)

Redactieadres

E-mail: historica@gendergeschiedenis.nl

Lidmaatschap

VVG, p/a Atria, Vijzelstraat 20, 1017 HK Amsterdam
tel: 02030 31 500
www.gendergeschiedenis.nl

Voor privépersonen bedraagt de contributie €27,50 per jaar (lidmaatschap); reductielidmaatschap (voor studenten of mensen met een inkomen onder de €1200,- per maand); €22,- per jaar (studentlid, o.v.v. collegekaartnummer). Leden van de VVG ontvangen *Historica* automatisch en hebben stemrecht bij de jaarlijkse algemene ledenvergadering.

Voor instellingen kost *Historica* €27,50. Instellingen kunnen geen aanspraak maken op de rechten van leden. Het bedrag moet vooraf worden betaald. Lidmaatschappen worden automatisch verlengd, tenzij één maand voor het verstrijken van de lidmaatschapsperiode (voor 1 december) schriftelijk is opgezegd. Lid of abonnee worden kan via de website, door te bellen of door het bedrag over te maken op het VVG-bankrekeningnummer NL94 INGB 0004102980 (de BIC-code is INGBNL2A). Een briefkaart sturen naar de Vereniging voor Gendergeschiedenis kan ook, dan ontvangt u een acceptgiro. Donaties zijn van harte welkom!

Inleveren kopij

Nieuwe artikelen graag e-mailen naar historica@gendergeschiedenis.nl

De redactie behoudt zich het recht voor om bijdragen te weigeren en bepaalt in welk nummer een artikel verschijnt. Auteurs zijn verantwoordelijk voor de inhoud van hun artikelen.

Bestuur Vereniging voor Gendergeschiedenis (VVG)

Greetje Bijl (Historica)
greetjebijl@gmail.com
Lonneke Geerlings (Historica)
a.j.m.geerlings@vu.nl
Ellen Boonstra (secretaris, adreswijzigingen)
ellen@warande30k.nl
Els Flour (penningmeester)
e.flour@amazone.be
Evelien Rijsbosch (Atria)
e.rijsbosch@atria-kennisinstituut.nl
Margit van der Steen (voorzitter)
m.vandersteen@bureau-aetas.nl

Historica verschijnt met steun van Atria, kennisinstituut voor emancipatie en vrouwengeschiedenis (www.atria-kennisinstituut.nl).

Wij hebben onze best gedaan om alle rechthebbenden van het beeldmateriaal in deze *Historica* te achterhalen. Meent u dat uw materiaal is gebruikt zonder voorafgaande toestemming, neem dan contact op met de redactie.

ISSN 1382-9314

Lay-out: Pien Steringa
Diges | geschiedenis & media, www.diges.nl
Druk: Drukwerkdeal.nl
Distributie: AM-groep, Hoofddorp

Foto omslag: Julia da Lima.

Bron: Foundation Moluks Historisch Museum/coll. IWM.
Fotograaf: Otto Tatipikalawan

In dit nummer

/ Black History /

- 3 Standing at the Crossroads. The Black, Migrant & Refugee Women's Movement in the Netherlands
Nancy Jouwe

- 9 Ar'nt/A'n't/Ain't I a Woman? Het leven en de woorden van Sojourner Truth (c. 1797-1883) volgens Nell Painter en Margaret Washington
Dineke Stam

- 12 De Sovjet-Unie, "the country without racism". Een portret van de Afro-Russische historica Lily Golden (1934-2010)
Lonneke Geerlings

- 18 Feministische Uitgeverij Sara (1976-1987). Case-studie voor een inclusieve geschiedenis van de tweede feministische golf in Nederland
Marijke Huisman

/ Recensie /

- 24 Telt een vrouw als 'individu'? Het 35e Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis: Vrouwenactivisme op het kruispunt van politiek, religie, cultuur en ideologie
Anna Tijsseling

/ Genderview /

- 27 Bambi Ceuppens: "Ik denk niet dat we noodzaak hebben aan een officiële waarheid"

/ Recensie /

- 31 Autobiografieën in het slavernijdebat. Hoe in Nederland levensverhalen van tot slaaf gemaakten lang buiten het maatschappelijk debat bleven
Margriet Fokken

Onder historicae

"Wat de witte vrouw niet ziet, bestaat ook niet", schreef Mercedes Zandwijken onlangs nog in *Het F-boek* (Amsterdam, 2015). Een ongemakkelijke waarheid voor een compleet witte *Historica*-redactie.

Met het verschijnen van bell hooks' klassieker *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* (Boston, 1981) wordt binnen de Angelsaksische academia erkend dat gender en etniciteit twee assen van verschil zijn die tegelijkertijd werkzaam zijn, op meerdere niveaus, en elkaar eveneens co-construeren. Vrouwen als sociale groep werden (en worden) structureel benadeeld omwille van hun gender, 'zwarte' vrouwen omwille van hun gender én etniciteit. Binnen het Nederlandse taalgebied heeft 'Black Gender History' een belangrijke stimulans gekregen met de opmars van het concept (en methode) intersectionaliteit. Toch blijft het hard nodig dat er bewust onderzoek wordt ondernomen om 'niet-witte' vrouwen zichtbaar te maken in de geschiedschrijving. 'Zwarte' vrouwen zijn 'dubbel onzichtbaar', juist omdat zij buiten meerdere bootjes vallen, iets dat historica Nancy Jouwe beaamt in haar artikel.

De aanduiding 'zwart' omvat doorgaans zwarte vrouwen, maar ook migranten- en vluchtelingenvrouwen (zmv), waarbij 'zwart' staat voor 'niet-wit'. In dit themanummer hebben we gekozen voor een focus op vrouwen uit de Afrikaanse diaspora. We leven anno 2016 immers in het door de Verenigde Naties uitgeroepen *International Decade for People of African Descent* (2015–2024). Daarnaast is er binnen Nederland een tweede antiracisembeweging ontstaan. In het kielzog van de anti-zwarte-piet-beweging is Nederlands racisme een hot topic geworden in media, en in toenemende mate ook in onder academici. In 2013 is het boek *Dutch Racism* (Philomena Essed en Isabelle Hoving) gepubliceerd, en onlangs nog verscheen *White Innocence* (2016) van emeritus hoogleraar Gloria Wekker. Daarmee is er een waardevolle nieuwe stimulans in het onderzoek naar zmv-vrouwen.

Daarmee zijn we er echter nog niet. In de Genderview stelt Bambi Ceuppens vast dat er binnen België "helemaal geen onderzoek" wordt gedaan naar (historisch) racisme. Dit themanummer wil dus bewust het aantal publicaties over zwarte vrouwen verhogen om daarmee hun zichtbaarheid in de geschiedschrijving te verhogen. Onze doelstelling is het niet bij dit nummer te houden, maar ook in de toekomst oog te blijven houden voor niet-witte vrouwen in de geschiedenis. We zullen hier verder over discussiëren op de feestelijke presentatie van dit themanummer, vrijdag 9 december op de Vrije Universiteit te Amsterdam. U bent van harte uitgenodigd (zie flyer op achterzijde).

Lonneke Geerlings, waarnemend hoofdredacteur *Historica*

The Black, Migrant & Refugee Women's Movement in the Netherlands

Standing at the Crossroads

A renewed interest in Black feminism in the Netherlands has surfaced recently. This interest goes hand in hand with a recurrence of feminism and the Dutch 'Black Pete is Racism' campaign, which now has evolved into a second wave anti-racist movement. These unique dynamics give space to a reevaluation of the Black, Migrant, Refugee (BMR) women's movement in a Dutch context.

/ Nancy Jouwe /

In this article I want to concentrate on Dutch Black feminists and feminists of colour and position them as the Dutch intellectuals, organisers, and activists who, as a movement and as individuals, have been the key to developing an intersectional theory and praxis.

Early on, these feminists developed the inclusive term Black, Migrant, Refugee women's movement (BMR) to encompass and celebrate the very diverse backgrounds of the women involved. They placed the politics of difference at the heart of their collective endeavour.

Moreover, they took issue as well with existing uneven power relations that were often very real in their lives, as they regularly got the short end of the stick. As such, it was Black women and women of colour who stood at the frontline of an intersectional agenda.

These women, in their turn, have inspired current young generations who strive for an anti-racist, just, and inclusive society, and who are critical of patriarchal and neo-liberal structures that maintain whiteness as the norm.

Despite these events, or maybe rather because of them, Black feminists (and Black female artists and writers for that matter) have been grossly neglected in mainstream Dutch society until recently, especially within academia and the media. A prominent feminist scholar like Gloria Wekker (b. 1950), now Professor Emeritus of Gender and Sexuality, had relatively few Dutch media appearances up until 2016.

If not ignored, BMR women are often ridiculed for being too outspoken on race matters or feminist issues. The cases of Philomena Essed¹ (and her academic work on everyday racism), Anousha Nzume² (and her outspokenness on the book and movie *Alleen maar nette mensen* from 2008, which depicts a Black woman in a very stereotypical manner), Khadija Arif (whose election of chair of Parliament was preceded by all kinds of islamo-

phobic rhetoric) or Sylvana Simons (and her political aspirations in 2016 while being anti-Black Pete and publicly calling out white men and their racist behaviour), provide us with great examples of this automatic reflex of ridicule within Dutch academia, traditional mainstream but also social media, and the political arena.

Despite the animosity, threats, and ridicule these women have endured, their legacy and body of knowledge have been rediscovered by the current wave of feminists and anti-racist activists, curators, and artists.³ Their legacy has been given a renewed relevance and moreover: these women finally get acknowledgment for their work and ideas.

In this article I want to focus on several questions: why has the work of BMR feminists stayed mostly invisible and why has it been acknowledged only recently? And who are these women and why did they organise themselves the way they did?

In the first section I will concentrate on the

development of the Black into the BMR women's movement from the 1970s up to now, by describing their collective voice and looking at several individual women, who have worked in a transnational European/international context.

Secondly, I will try to analyse why these women often stayed invisible within Dutch mainstream media and academia. And finally I will connect current developments in the Netherlands and the modern-day feminist and anti-racist movements in the Netherlands, to their legacy, and how that legacy lives on.

I will make use of an intersectional analysis, which is both a feminist concept and methodological tool. Intersectionality refers to categories of difference that can be embodied simultaneously (race, class, gender, sexuality, level of abledness) and how these categories interact with each other on an individual, institutional, and symbolic level. Using an intersectional lens, this means being aware of how social categories of difference are interde-

Julia da Lima

pendent and interrelated: they interact, like an intersection or crossroads.

The outcomes of these interactions create different power positions, which means we all inhabit different levels of privilege and discrimination. Thus, intersectionality lays bare the hierarchies and power structures that exist between social categories (which does not mean that these are fixed: they work in context).⁴

How did it start? Politically Black

The start of Dutch mainstream second wave feminism is usually connected to Joke Smit's 1967 essay 'Het onbehagen bij de vrouw' (The discontentment of women). The Dutch rise of Black feminism followed in the late 1970s and culminated in the early 1980s.⁵ Curiously enough, this is sometimes perceived as a late start, both in the Netherlands and internationally, but we have to bear in mind that women from postcolonial communities only arrived in the Netherlands in the second half of the 20th century. Women from the Indo-European community, Moluccan, Papuan, and Dutch Caribbean (Surinamese and Antillean) communities, who had migrated from the (former) Dutch colonies from the 1950s onwards, started to organise, often using the term 'Black' as a political and relational term. The term Black referred to (a) solidarity among non-white women; (b) engaging in a common struggle, sharing a colonial past and being victimised by racism; and (c) critiquing the dominance of white, middle class, heterosexual norms of mainstream feminists.

Postcolonial women started to organise themselves, in the first decades mostly locally or via church affiliations and in 1979 the first national Moluccan and Papuan women organisations surfaced.⁶

When Julia da Lima (b. 1957), a young Dutch-Moluccan feminist, climbed the stage unannounced during the Winter University Women Studies in Nijmegen in 1983, she began her famous speech with the words "We Black women". It was interesting to see that a Moluccan-Dutch woman like Da Lima would use the word Black. As a second-generation descendant from the Dutch East Indies, Black was not a common term used within the Moluccan community nor did the Dutch general public refer to Moluccan-Dutch people as being Black. But Da Lima made a conscious, political choice. She and fellow Moluccan-Dutch Dita Vermeulen, were already involved in feminist initiatives. But Da Lima got fed up with the whiteness of Dutch mainstream feminism. Within academia, women like Troetje Loewenthal, Tania Leon, and Philomena Essed had already tried to make the case for more awareness for racism in the seventies, but the resistance to such thinking was still too great. Having said that: it did probably pave the way for Da Lima's bold and timely intervention. Black was now picked up as a common denominator for the Black women and women of colour in the feminist movement (albeit for



a relatively short time, see next paragraph) and pushed by Dutch feminists from the postcolonial community. In turn, they were inspired by an international trend, the usage of the term Black rose in feminist circles, notably the United States and Western Europe.

Troetje Loewenthal, Antillean-Dutch feminist activist and thinker, speaking on the Dutch situation: "It was Indo-European women who came up with the term Black. I really loved that, because it showed a level of abstraction. Indo-Europeans are by default not associated with being Black."⁷

Da Lima's strategic intervention in 1983 – a one-woman action with the appearance of a well-planned collective effort – was the real kick-starter for the Black women's movement. An outburst of organising and convening ensued, which earlier happened in smaller pockets here and there. The Black women's phone, Black women's radio, national Black women's days (1983-1987) and queer Black networks such as 'Sister Outsider', 'Black Orchid' and 'Strange Fruit' emerged in different parts of the country. The first Black women's archive and documentation centre called Flamboyant was started in 1985 at the Singel 260 in Amsterdam. Unfortunately already at the opening, Flamboyant had to be secured because of racist threats. Despite this, the place became a real hotspot for Black women and women of colour who could convene or get information and where themes such as racism, dependency on the husband, language barriers, and issues with residence permits were not only understood but also tackled.⁸

Meanwhile, women whose husbands and fathers mostly were labour migrants (in some cases the women and men were political refugees), mostly coming from countries around the Mediterranean, organised themselves. Already in 1975 Turkish-Dutch women, led by Maviye Karaman (b. 1949)⁹

set up the HTKB (Holanda Türkiye Kadınlar Birliği) focusing on awareness raising and organising Turkish women. In 1982 the MVVN (Marokkaanse Vrouwen Vereniging Nederland) was founded, the first Dutch based Moroccan women's association, co-founded by Khadija Arif (b. 1960), the current chair of Dutch Parliament. A later chair of the association, Fenna Ulichki (b. 1969), is now a seasoned local politician in Amsterdam for the Green Left, making MVVN a springboard for political aspirations.

Similarly, women with a political refugee background, diverse in origin, class, and ethnicity, started to organise one of the first National organisations called Zwaluw, which was founded in 1995.

From Black to BMR

At the end of the 1980s, the Dutch Black women's movement evolved from Black into a Black Migrant and Refugee women's movement, in short BMR (ZMV in Dutch) which spoke to an inclusive term/acronym that feminist women of very diverse diasporic backgrounds came up with to tackle the diverse issues of a heterogeneous group of women.¹⁰

They took into account the differences within the diverse groups of Black women and women of colour, whose cultures were diverse and whose histories and identities were rooted in postcolonial, labour migrant, and political refugee migratory processes. For them or their parents, the Netherlands, the land of arrival, was quite different from what they expected. The country itself changed quite dramatically from a post-war nation in chaos in the 1940s, to an economic and culturally transformative time in the 1960s, into a rapidly secularised nation with an economic crisis in the 1970s.

In short, BMR women, existing of two generations, had to deal with dissimilar issues and

were organising and expressing themselves in quite diverse ways. But one central issue was shared: the struggle against racism and its connection to gender.

As such, the term BMR feminism was a clear intersectional intervention, a powerful endeavour of complex self-representation that preceded the coinage of the term intersectionality in 1989 by US Professor of Law Kimberlé Crenshaw.¹¹

Over the years, a small number of books and articles has been published, focusing on the BMR women's movement, such as *Met een hand kan je niet klappen* ('You can't clap with one hand', 1988) and *Daar hoor ik ook bij* ('I belong there too', 1990) and *Caleidoscopische Visies. De Zwarte, Migranten – en Vluchtelingenbeweging in Nederland* ('Caleidoscopic Visions. The Black, Migrant and Refugee Women's Movement in the Netherlands', 2001).

Caleidoscopische Visies marked 25 years of the Dutch BMR women's movement in and introduced the term intersectionality in the Netherlands. It was co-edited by Gloria Wekker, Maayke Botman, and myself. For me it was about materialising an aspiration: to produce a book I wanted to read but wasn't there yet.

The basis for the book was formed after a six-month examination into the archive of the Dutch women's archive, in Amsterdam (Atria). Many issues we tackled in the book – from Fortuyn, islamophobia, and misrepresentation of Muslim women, to racism and intersectionality – are relevant to this day. The end product is textual: regrettably we could not add visuals to the book. The beautiful posters, designs, and pictures we found are in itself a unique collection that deserves a more perma-

nent public display. Today, in a visualised world, it would be unthinkable to not use this visual material. At the time our budget couldn't cover it, but now social media provides us with low-to-no-cost and unprecedented means for displaying these works.

Archives like Atria, the Institute of Social History and ILHIA (LGBT heritage) are an integral yet hidden part of our collective memory as social movements, even for those of us involved in anti-racist and feminist work. We need to spend more time in those archives. The current reappraisal of the archive in feminist and LGBT activist and academic circles is apt and speaks to the renewed focus on knowledge production from hitherto marginalised voices.¹²

Say their names

Who were these women that pushed the agenda and made waves? Many women were simultaneously artists, activists, lobbyists, thinkers. Some transformed into politicians, policy makers or consultants. Very few of them gained permanent positions within academia such as Philomena Essed, Gloria Wekker and Pamela Pattinama. Others took on academia: Troetje Loewenthal wrote a ground-breaking piece in 1984, 'De witte toren van Vrouwenstudies' (The White tower of Women's Studies) in which she criticises both the whiteness of the Dutch women's movement and the systemic exclusion of Black women within Women's Studies in the Netherlands.

Before Black feminism was prominent in the Netherlands, Claudette van Trikt (b. 1948)¹³ was already an active, albeit short-time member of cutting edge feminist group Dolle

Mina, founded in December 1969. Born in Aruba in the forties, Van Trikt came to Amsterdam in 1966 to study. Because of her skin colour, she stood out at the University of Amsterdam. Starting out as a timid student she did a BA in Mathematics and MA in non-Western sociology.

She remembers a docent who found it strange that she studied math ("Only ugly girls do math, why not art history?") but also recalls the famous Dutch leftist intellectual Anton Constandse (1899-1985) who invited her to come and speak in class about her activist activities. Right away she mingled the story of Dolle Mina with the position of Caribbean women.

Van Trikt explains, "I was asked to join Dolle Mina because I had *The Second Sex* on my bookshelf, that's how I got involved. Most women were students and I was the only woman of colour in Dolle Mina."¹⁴

In 1980 Van Trikt became a lecturer herself in Driebergen, at the famous university of applied science, De Horst, a progressive, left-wing hub. She started to teach 'Black Sociology' in the 1980s and over the years she used work by Nawal El Sadaawi, Fatima Mermisih, Philomena Essed, and Paulo Freire. Her students were ethnically mixed and found her course to be a revelation.

Cisca Pattipilohy (b. 1926) is 90 years old in 2016 but still active and an activist. She fled the Suharto regime in Indonesia in 1968 and came with her four children and parents to the Netherlands as political refugees. She is well-loved and respected in the different communities of which she is a part. As one of the founding mothers of Flamboyant, she became a key person and did pioneering work in documenting the BMR movement. As an informa- >>



Poster of the Winter University Women's Studies, 1983 in Nijmegen, retrieved from Atria, the women's archive in Amsterdam.

tion specialist and a librarian (similar to famous US-based feminist Audre Lorde), she put her expertise to good use. Pattipilohy was early on explicit about the use of 'Black' as a political term. "With the rise of the Black women's movement, there was a crying need for information", Pattipilohy explains. "Black women have their own perspective, arising from their vision on emancipation and feminism. That perspective cannot be separated from the struggle against racism, which is based on the international history of the women's struggle."¹⁵

Hellen Felter (b. 1944) also works from a transnational perspective. She co-founded Tiye International in 1994. Tiye purposely targets the international realm with a feminist agenda. They lobby at UN gatherings, international women's fora and network everywhere they can. To date, Tiye International is the only BMR women's organisation with a consultative status at the United Nations. "We kept running into each other, me, Rita Naloop, Ozden Kutluer [now Ozden Yalim, NJ] and Alem Desta. We started talking with each other about the importance of focusing on our own issues on a strategic level." She has always kept the door open towards white women and their organisations, because she believes in strategic alliances, "but you need to maintain a critical relationship with white women."¹⁶

Coming to the Netherlands from Paramaribo in 1963, everything was new to her. From buying winter-clothes to getting around on your own, she did it through learning by doing. Everywhere she found help from strangers, Black and White. It has shaped the way she goes about her work. During the 2001 World Conference Against Racism in Durban (South Africa), Felter acted as the Vice President of the European Women's Lobby (the largest umbrella of women's associations in the European Union). Many European nations were playing hardball and against the Transatlantic Slave Trade being called a "crime against humanity" but exactly that statement made it into the final declaration. To this day, Felter is proud of her lobby-work at this vital conference. The importance of the WCAR waned due to 9/11 but has resurfaced as an important milestone and is linked to the 2015 instalment of the UN Decade for People of African Descent.

Van Trikt, Pattipilohy, and Felter, were among thousands of first generation postcolonial women who came to the Netherlands as (young) adults, having to find their way, often in difficult circumstances. They gave back to the community in different ways but always from a feminist, anti-racist, and intersectional perspective.

Invisible feats

Why are the feats of BMR women unknown? There are both internal and external reasons for it. Internally, the first thing noticeable is



Clockwise: Claudette van Trikt, Cisca Pattipilohy @ Kwaku festival, July '16, Hellen Felter, Anne Krul and Nancy Jouwe (photo's by Nancy Jouwe)

that the BMR women's movement did not have the power of numbers. The groups they founded were very small and it made them organise strategically and in a focused manner.¹⁷ The issues and partnerships mattered, not self-importance and self-aggrandisement. Nor did they consider it a trait.

Secondly, the women often set up networks and collectives, which was common in those days within social movements. It meant that organisational structures were relatively flat (barring exceptions). Strong individual leadership was not a trait that was necessarily pushed for or found important. Personal branding, now quite common, was 'not done' within BMR circles at that time.

A lot of women mistrusted the media and this is no surprise if we look at how the Dutch media generally poorly treated for instance Essed's work and herself.¹⁸ Others simply did not know how to enter this unknown, powerful domain that did not represent their ideas nor their beliefs or stories. They did not see their embodied selves mirrored in mainstream Dutch media. On top of that, it was quite hard for women of colour with journalistic aspirations, to build a career. The Dutch, especially those born in the 20th century, still remember a rare feat like the first BMR radio voice or the first Black news anchor. Up until recently, the Dutch media does not hold a strong track record in portraying BMR women as movers and shakers. Dutch scholar Teun van Dijk ex-

plains in *Racism and the Press* (1991) that source texts of ethnic minority groups tend to be ignored and discarded in the media.

This brings us to some of the external reasons. Despite their formidable achievements, BMR women have often stayed invisible within larger Dutch society and specific realms like the media. When they do enter the mainstream, eg. Khadija Arib, their feminist background is usually underexposed.

Another external reason is the uneasy relationship with different social movements, such as with White feminists. BMR feminists sensed a general lack of understanding. The race card was simply less important for White women or even seen as divisive. And, White women with power who became gatekeepers, did not automatically let in their BMR 'sisters' because they often did not consider it part of their struggle.

Take the infamous statement in 2001 of Cisca Dresselhuys, chief editor of the Dutch feminist magazine *Opzij* during her March 8 interview in the *Volkskrant*: "(...) editors with head scarves are not allowed in at *Opzij*." She also reiterated the invisibility of BMR feminists in an interview in Dutch daily *Trouw* (December 22, 2015) when asked to compare the current anti-racist movement with the 80s second wave of feminism. She treated the issue as if all the women were White and the BMR women's movement had never existed.

Similarly, BMR women have been at the

forefront of the anti-racist movement in the 1980s and it seems to me that this has hardly (if at all) been acknowledged within that same movement: gender aspects were often considered unimportant, especially with men. And yet it was mostly BMR feminists who developed an understanding of Black citizenship within the context of a social movement, practicing activism and knowledge production and cultural criticism simultaneously while speaking out on racism in a Dutch context. Theirs was a movement towards more full-fledged citizenship of a powerful, pioneering kind.

It meant that BMR women were rendered invisible twice, in the mainstream feminist movement because they connected not just to gender and within the anti-racist movement because they did not just connect to race. BMR women had to deny parts of themselves and their struggles, to fit in more singular frameworks. This was of course, impossible to do, although BMR women have tried.

Furthermore, a fair amount of the BMR headliners were queer women: Julia da Lima, Gloria Wekker, Pamela Pattynama, Astrid Roemer, Tania Leon, Anne Krul, to name a few. A merger with the Dutch LGBTI movement, which has always been predominantly White and (at least in the public eye) quite male, was not easy either.

In larger society, this invisibility is triggered by the fact that BMR women's knowledge production is seen as – in Foucault's words – subjugated knowledge.¹⁹ The knowledge that BMR produced was left out, ignored, opposed, and ridiculed by the dominant culture, and rendered invisible. US-based Black feminist Patricia Hill Collins, while referring to subjugated knowledge, explains that Black feminist thought is derived from long-standing, independent influences that are omitted in Foucault's analysis.²⁰ Similarly, Pulitzer Prize winner Alice Walker²¹, when asked why Black women writers are much lesser known than their male counterparts, explains that generally critics seem unusually ill-equipped to intelligently discuss and analyse the works of Black women.

While Dutch BMR women were busy organising well into the 1990s, the larger mainstream feminist movement is decreasing. It is deemed unnecessary and 'they' complain too much.²² Minister of Emancipation Aart Jan de Geus confirms this, after a fashion, by declaring the Emancipation completed in 2003, with the exception of 'allochtonous women'.²³

With the start of the new millennium, a landslide takes place in the Dutch political realm, right wing and islamophobic thinking become the norm and a new discourse is introduced called New Realism²⁴ in Dutch society. Politicians like Frits Bolkenstein, Pim Fortuyn, Rita Verdonk, Ayaan Hirsi Ali, and Geert Wilders share a belief that Islamic culture is the biggest threat to Dutch society. The murders on Fortuyn (2002) and filmmaker Theo van Gogh (2004) on Dutch soil and 9/11 fuel this thinking.

Dutch feminist intellectuals, who deconstruct this discourse in the classroom, are hardly seen in the media. BMR activists and intellectuals inhabit an extreme minority position. Their messages are not what people want to hear.

Current movements

In October 2014, young journalist Nadia Ezzeroli exclaims: "What a relief, Black feminism!"²⁵ In her article Ezzeroli perceives the growth of a progressive movement, which is fighting against Black Pete and racism and for equal citizenship. She discovers Black feminism through that same movement.

Ezzeroli verbalises the feelings of a young generation of BMR mostly cultural elite: journalists, activists, artists, budding academics, who adhere to a more inclusive and anti-racist Dutch society and claim full citizenship. They are saying: we are here, get used to it! One can debate who is part of a movement and who isn't but the fact is that the anti-Black Pete movement²⁶, which kicked off in 2011, developed into a broader second wave anti-racist movement in the Netherlands, that tackles different domains: academia, the media, heritage institutions, and public space.²⁷ I noticed this shift myself when I start receiving invitations around 2013 to give talks about Black and intersectional feminism, which hadn't happened for at least 12 years.

The current movement starts to look for knowledge production on critical race theory and praxis and intersectional thinking. This first leads them to American thinkers and doers but finally also to Dutch feminist intellectuals, activists and writers.

While pushing for more inclusiveness and stating that racism is a Dutch problem, some of the younger generations started off by thinking they were the first in pointing that out, only to find out that BMR intersectional feminists and activists had preceded them in terms of activism, knowledge production, organising, entering the political realm and setting up places of symbolic importance like a Black archive and a slavery monument.

Has the subjugation of BMR feminist knowledge subsided? Not completely. Certain tropes are reproduced or re-activated, as soon as the oxymoronic Black female subject (re-) surfaces as an intelligent woman. For instance, on the one hand formidable intellectuals/writers like Wekker and Roemer get a lot of airplay and attention.

But the criticism Wekker receives, is of a particular kind: she cannot really be a scholar, as if being a Black woman and simultaneously an intellectual is an oxymoron. When she delivered her inaugural lecture regarding her instalment as full professor in 2002 at the University of Utrecht, the most often asked question is "is your assignment a real one or a politically correct one? Are you not simply a token?"

With Roemer, it's no different. When she

was awarded the *PC Hooft* Award in December 2015, the three mainstream newspapers responded positively to this news but the literary critics of a very popular radio-show on Saturday morning thought very differently. They were "unpleasantly surprised" by it all and didn't understand this "politically correct choice", one critic could only interpret it as "ideological glory".

Conclusion

BMR feminists in the Netherlands have played a key role in thinking through race and gender relations in Dutch society but this seems to be acknowledged only recently, in part thanks to the second wave of anti-racist movement which developed an eye for their feats and mere existence. Only now do certain pockets in Dutch society seem ready to learn from these women. Their intersectional approach and placements have been key in claiming agency and developing more complex subject positions in a Dutch context. An inspiring key factor of the Dutch BMR women's movement is that they adopted an intersectional approach right at the beginning.

With their claim to agency and citizenship they were standing at a crossroads of movements, intersectional placement, diasporic experiences and transnational partnerships. Centralising them in this article, is not about 'essentialising' them, but about taking their positions and insights seriously and problematising their under-representation.

For BMR feminists, individual leadership was not a trait that was found important but they took the lead nonetheless. Unfortunately, their leadership roles have been negated, and their subject positions and knowledge production were considered unimportant or ridiculed. This is no coincidence: their knowledge has been subjugated and historically, Black women have been sexualised, objectified (Gilman, 1985; hooks 1992) and made invisible (Wallace, 1978). Canonized Western knowledge production is largely white and male, making it hard for society at large to shift the gaze towards more complex subject positions for Black and BMR women, let alone accept them as leaders in their fields of expertise.

Patricia Hill Collins (2009) pointed to the significance of Black feminist thought and its' impact on the politics of knowledge production. To her, it "fosters a fundamental paradigmatic shift in how we think about unjust power relations by highlighting the intersecting oppressions at the heart of relations of domination"²⁸ and it also "addresses ongoing epistemological debates concerning the power dynamics that underlie what counts as knowledge".²⁹ The importance of a paradigm shift and criticizing current power dynamics, both lie at the heart of the current debate on race relations in the Dutch (and European) realm. To me, this is why BMR feminist thinking and praxis is so appealing to current >>

younger generations.

The fact that BMR feminism is revisited, and currently acknowledged, speaks to a sense of spiralling knowledge production and meaning making. Insights from the 1980s form the basis of knowledge production and cultural and social critique, but are read and interpreted by a completely different generation, with a different skill set and powerful tools to work with, such as social media. It gives hope while looking ahead into a Europe in dire circumstances. I anticipate not just the production of biographies of Dutch BMR feminists but transformative knowledge production, inspired by and based on their work. ///

Noten:

- 1 The media on Essed and her work, eg.: H. Moll, 'Het onvermogen van de anti-racistische wetenschap', [The inability of anti-racist science], in: *NRC Handelsblad*, May 4, 1991; F. Halsema, 'Elke man een seksist, elke witte een racist?' [Every man a sexist, every white a racist?], in: *De Correspondent*, December 9, 2014
- 2 See: S. Sanders, 'Alleen maar nette vrouwen', in: *Vrij Nederland*, May 16, 2009.
- 3 See for instance the Van Abbe exhibit on Black Feminism which opened April 16, 2016; the exhibitions of Esiri Essi in Museum Arnhem April-September 2014; and 'Proud Rebels' in CBKZO by Patricia Kaersenhou, 2015. See also: A. Meulenbelt and R. R'mkens (eds.), *Het F-boek* [the F book], Amsterdam, 2015.
- 4 K. Crenshaw, 'Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,' in: *The University of Chicago Legal Forum* (1989) 1, pp. 139-168.
- 5 See for instance: M. Botman et al (eds.), *Caleidoscopische Visies. De Zwarte, Migranten, Vluchtelingen vrouwenbeweging in Nederland* [Caleidoscopic Visions. The Black, Migrant, Refugee Women's movement in the Netherlands], Amsterdam, 2001; V. van de Loo, *De vrouw beslist. De tweede feministische golf* [The

- woman decides. The second feminist wave in the Netherlands], Wormerland, 2005.
- 6 See: W. van Groningen, *Holland ligt niet dicht bij de hemel* [Holland is not near heaven], self-published, Utrecht, 2003, p. 67; See: K. Von Benda-Beckmann and F. Leatemia-Tomatata, *De emancipatie van Molukse vrouwen in Nederland* [The emancipation of Moluccan women in the Netherlands], Utrecht, 1992, p. 146. See the interview with members of the association at: http://www.west-papua.nl/Publiciteit/weeskinderen/Papoeavrouwen_weeskinderen.htm.
 - 7 Quoted from: E. Captain and H. Ghorashi, 'Tot behoud van mijn identiteit. Identiteitsvorming binnen de zmv-vrouwenbeweging', in: Botman et al., *Caleidoscopische Visies*, p. 166.
 - 8 Van de Loo, *De vrouw beslist*, p. 193.
 - 9 See for instance: P. Onderwater, 'Maviye Karaman. Een Turks-Nederlandse marxistische feministe', in: *Zenobia, Khadija en Dolle Amina's. Gender en macht in de Islamitische geschiedenis* [Yearbook of Women's History 29], Amsterdam, 2009, pp. 179-192.
 - 10 In: Botman et al., *Caleidoscopische Visies*, p. 169.
 - 11 See footnote 4.
 - 12 See for instance: K. Eichhorn, *The Archival Turn in Feminism. Outrage in Order*. Philadelphia, 2013. The recent Dutch trend to 'queer the archive' can be read as a similar need to centralise the marginal.
 - 13 Interview author with Claudette van Trikt, May 25, 2016
 - 14 Dolle Mina became quite famous in a short time because of their playful, in your face type of social criticism. They tackled women's access to public space, abortion, burned corsets and demonstrated at the prestigious, posh business school Nijenrode, located in a castle, which in 1970 was still forbidden terrain for women to study.
 - 15 Quoted from: Groningen, *Holland ligt niet dicht bij de hemel*, p. 88-89.
 - 16 Interview author with Hellen Felter, May 20, 2016.
 - 17 See: Botman et al., *Caleidoscopische Visies*, p. 84.
 - 18 See footnote 1.
 - 19 C. Gordon (ed.), Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Brighton, 1980, pp. 81-82.
 - 20 P. Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York and London, 2000, p. 291.
 - 21 A. Walker (ed.), *Everyday Use. Women Writers, Texts and Contexts*, New Brunswick, 1994, p. 71.

- 22 M. van Hintum. *Macha Macha! Een afrekening met het klaagfeminisme*. [A settlement with complaint feminism], Amsterdam, 1995.
- 23 Editorial, 'De Geus: post emancipatie is overbodig' [De Geus: emancipation post is superfluous]. *NRC Handelsblad*, November 17, 2003.
- 24 A term introduced by philosopher Baukje Prins in: *Voorbij de Onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving* [Beyond innocence. The debate about the multicultural society], Amsterdam, 2000.
- 25 N. Ezzeroli, 'Wat een verademing, het zwarte feminisme', in: *De Volkskrant*, Oct 19, 2014.
- 26 See for an informative explanation on this tradition and the criticism: T. Leopold, "'Blackface': Dutch holiday tradition or racism?," CNN, November 30, 2015, in: <http://edition.cnn.com/2015/11/30/world/blackface-documentary-zwarte-piet-feat>.
- 27 See for a description of this development: N. Jouve, 'Gevangen in een paradox: racisme in Nederland' [Captured in a paradox: racism in the Netherlands], in: *Waardenwerk. Journal of humanistic studies* (2015) 62/63, pp. 10-23.
- 28 P.H. Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London, 2009, p. 291.
- 29 Ibidem, p. 292.

Nancy Jouve is a cultural historian and has worked more than 20 years in the NGO sector. As an activist she has been involved in local and transnational squatters, queer, indigenous, and women's movements. She currently works as a lecturer, curator and researcher on Dutch (postcolonial) history and the present.



NIEUW
Rosa Manus (1881-1942)
The International Life and Legacy of a Jewish Dutch Feminist
 Onder redactie van **Myriam Everard** en **Francisca de Haan**

- November 2016
- ISBN 978 90 04 33317 8
- Hardback (xxii, 473 pp., 53 illustrations)
- Prijs EUR 127,- / US\$ 147,-
- *Studies in Jewish History and Culture*, 51 - brill.com/sjhc



Feministe en vredesactiviste Rosa Manus was mede-oprichtster van de Women's International League for Peace and Freedom (WILPF, 1915), vice-president van de International Alliance of Women for Suffrage and Equal Citizenship (IAW, 1926-1941) en eerste presidente van het International Archief voor de Vrouwenbeweging (IAV, 1935-1940). Ook speelde ze een sleutelrol in het Comité voor Vrede en Ontwapening van de Internationale Vrouwenorganisaties en de Rassemblement Universel pour la Paix.

Vijftientwintig jaar na de ontdekking van de tijdens de oorlog geroofde IAV-archieven in Moskou verschijnt nu een collectieve biografie over Rosa Manus, met bijdragen van historici Margot Badran, Mineke Bosch, Ellen Carol DuBois, Myriam Everard, Karen Garner, Francisca de Haan, Dagmar Wernitznig en Annika Wilmers. In acht hoofdstukken, vermeerderd met 21 foto's en 13 historische documenten met toelichting, werpt *Rosa Manus (1881-1942)* nieuw licht op de betekenis van Manus' radicaal seculiere Joodse achtergrond, haar veelzijdige internationale rol en haar dood in 1942.

I have always wanted to know more about Rosa Manus ... Through this [book], we learn a tremendous amount about the work of the women's suffrage movement and the peace and disarmament movements through the 1930's and Manus's work in creating an international women's archive.
 —Harriet Hyman Alonso, CCNY Professor of History, on *Rosa Manus (1881-1942)*

Boekpresentatie op 1 december 2016, 17.00 uur, IISG Amsterdam
Rosa Manus lezing op 14 december 2016, 19.30 uur, JHM Amsterdam
Bij beide gelegenheden zal het boek tegen een speciale prijs van 49 euro te koop zijn.

Het leven en de woorden van Sojourner Truth (c. 1797-1883) volgens Nell Painter en Margaret Washington

Ar'nt/A'n't/Ain't I a Woman?

In 2009 onthulde Michelle Obama een buste van Sojourner Truth in de Emancipation Hall van het Capitool in Washington. Truth vocht voor de afschaffing van de slavernij én voor het vrouwenkiesrecht. Zij was “one of the gutsiest women in America”.¹ Wat vertellen vakhistorici over deze heldin?

/ Dineke Stam /

Twintig jaar geleden publiceerde de Amerikaanse historica Nell Painter haar biografie over Sojourner Truth (c. 1797-1883) als een synthese van het historisch onderzoek tot dan. Sinds het verschijnen van dat boek is Sojourner Truths leven en betekenis steeds opnieuw geïnterpreteerd, zoals in Margaret Washingtons lijvige meeslepende biografie *Sojourner Truth's America* uit 2009. Painters boek uit 1996 vind ik nog altijd indrukwekkend. Maar Washington is van mening dat Painter in haar deconstructie van Truth het zicht op haar vrouwelijkheid en menselijkheid verliest. Ze gaat niet direct in debat met Painter, noemt haar werk nergens in de gewone tekst, maar alleen drie keer in een noot. Ze richt zich in haar kritiek op de eerdere biografie van Carleton Mabee, *Sojourner Truth. Slave, Prophet, Legend* uit 1995, wiens visie Painter volgens haar over had genomen.⁴ Met een ‘spirituele biografie’ vanuit een ‘womanist perspective’ wil Washington Truths grootsheid laten zien.

Na een korte verkenning van Truths belang, in de Amerikaanse én Nederlandse geschiedenis, schets ik haar leven, gebaseerd op beide biografieën. Dan focus ik op de vraag hoe deze en andere auteurs omgaan met de meest befaamde scene uit het leven van Truth: haar *Ain't I a woman*-speech, die haar beroemd maakte als zwarte feministe.

De stem van een zwarte vrouw

Truth sprak op de Women's Rights Convention in Akron, Ohio in 1851 als enige zwarte vrouw. Haar woorden kregen een symbolische waarde. Truth benadrukte dat zij – een voormalige slavin – óók een vrouw was, en dat de conventie ook over haar moest gaan. Truth was toen al lang actief in de beweging voor afschaffing van de slavernij, die nauw verbonden was met de vroege strijd voor vrouwenrechten. Binnen de abolitionistische beweging hadden vrouwen (zwart en wit) vaak ondergeschikte posities en in de vrouwenbeweging was de strijd voor rechten van witte vrouwen uit de midden- en hogere klassen dominant.

Zwarte vrouwen werden actief uitgesloten.

Toen Kimberlé Crenshaw in 1989 de term Intersectionaliteit muntte, was dit een pleidooi om niet alleen met een genderbril te kijken naar de situatie van vrouwen. Ook ‘ras’, seksualiteit en klasse dienden te worden geanalyseerd. In de manier waarop deze assen van verschil elkaar kruisten en daardoor anders uitpakten voor verschillende vrouwen, werd vaak naar Truths vroege statement verwezen.⁵ Al te gemakkelijk spreken feministen over vrouwen op een manier die op zwarte vrouwen als Truth niet van toepassing is.⁶ Vanaf het einde van de jaren tachtig wordt Truth in de Nederlandse vrouwenbeweging een bekend figuur.

Nederlands slavernijverleden in de staat New York

Ik verdiepte me onlangs in Sojourner Truth door het project *Mapping Slavery*,⁷ dat letterlijk het Nederlands slavernijverleden op de kaart zet. Van 1609 tot 1664 waren Nederlanders de voornaamste kolonisatoren van Manhattan en omgeving. Slavernij was een van de pijlers van koloniale expansie. Tot in de negentiende eeuw spraken niet alleen de nazaten van de kolonisten Nederlands, maar ook Truth, een afstammeling van de Afrikanen die de Nederlanders tot slaaf hadden gemaakt en tot hun eigendom rekenden. In Nederland is weinig besef over dit slavernijverleden en overheerst de trots over het feit dat New York ooit New Amsterdam was.⁸

De aandacht voor slavernij in de noordelijke staten kwam ook in de VS pas recent. Waar Sojourner Truth opgroeide (het oorspronkelijk



Bron: Wikimedia

Sojourner Truth, ca. 1870.

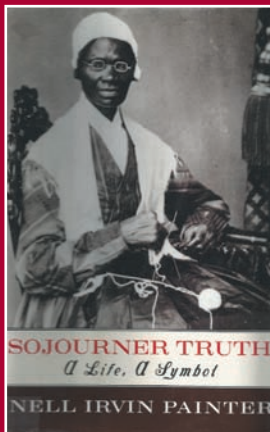
ke gebied van de Waronecks bij de Esopus kreek) was geen grootschalige plantageslavernij zoals in het zuiden. In de meeste witte huishoudens waren een of twee slaven. Iemand met zes of zeven slaven gold als een grote slavenhouder, een enkeling had er twintig. Afrikaanse slaven en hun nazaten leefden geïsoleerd van elkaar, waardoor de zwarte cultuur sterk door de Nederlandse werd beïnvloed: de cultuur was Afro-Nederlands, soms Afro-Indiaans.⁹

Isabella, als slaaf geboren

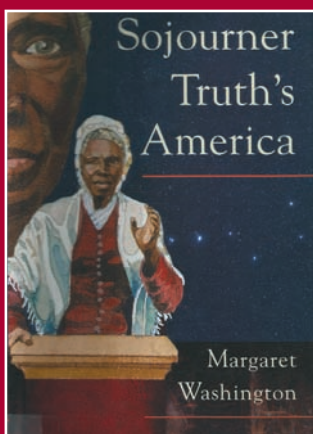
De beschrijving van het leven van Truth door Washington en Painter verschilt in sfeer en details. Beide auteurs baseren zich op grondig bronnenonderzoek, waarbij Washington het *Narrative of Sojourner Truth* (1850) vaak citeert, terwijl Painter kritischer en afstandelijker is.

Sojourner werd geboren als Isabella in 1821 in Hurley, Ulster County, New York. Haar vader James en haar moeder Elizabeth werden >>

Nell Painter is emeritus hoogleraar, Edwards Professor of American History aan Princeton University. In 1996 publiceerde ze *Sojourner Truth: A Life, A Symbol*. Haar meest recente boek is *The History of White People* (2010). Zij is een gezaghebbende en inspirerende historica en kunstenares, die belangrijk werk over de Afrikaans-Amerikaanse geschiedenis publiceerde. Ze werkt interdisciplinair, met bijvoorbeeld beeldanalyses. Schrijver Ta-Nehisi Coate noemt haar "one of the great historians of our era"²



Margaret Washington is hoogleraar aan Cornell University. In 2009 verscheen haar –naar eigen zeggen– ‘definitieve’ biografie *Sojourner Truth's America*. Met eerdere publicaties won ze de prijs voor het beste boek over Afrikaans Amerikaanse vrouwen van zowel de Association of Black Women Historians als de Organization of American Historians. In 1993 publiceerde zij de moderne uitgave van *The Narrative of Sojourner Truth, A Bondswoman of Olden Times*, oorspronkelijk gepubliceerd in 1850.³



met nog vier anderen in slavernij gehouden door Johannes Hardenbergh, kolonel in de Amerikaanse Onafhankelijkheidsoorlog. Hardenbergh was automatisch de eigenaar van Isabella bij de geboorte. Van de tien kinderen die James en Elizabeth hadden, waren sommigen toen al verkocht.

Ze woonden volgens Painter in een hut op het land van Hardenbergh, waar ze tabak, mais en vlas verbouwden. Bij de dood van Hardenbergh erfde zoon Charles alle slaven en liet hen wonen in de vochtige kelder van het grote Hardenbergh-huis. Washington noemt het hutje niet en situeert Bell meteen in de vochtige kelder. Washington noemt Isabella vaker ‘Bell’ en typeert haar als *African-Dutch*.

Painter schrijft dat Isabella het ‘Onze Vader’ in het Nederlands leerde bidden van haar moeder, maar Washington gaat nog dieper in op religie.¹⁰ Zoals Dina Hardenbergh direct met God communiceerde, deed Sojourner het ook.¹¹ De Nederlandse Piëtistische invloeden (zoals de Afrikaans-Nederlandse Pinksterviering), kreeg ‘Bell’ volgens Washington van haar moeder mee. Samen met de Afrikaanse Nzambi-overlevering legde dat de basis voor Isabella's *African-Dutch mystic*-verschijning. Zo'n omschrijving tref je bij Painter niet aan.

Verkocht voor 100 dollar

In 1806 werd Isabella verkocht voor 100 dollar. Haar nieuwe eigenaars spraken enkel Engels, en zij beleefde een jaar vol geweld en verdriet. Haar vader, de boomlange James ‘Baumfree’ kreeg het voor elkaar dat Isabella elders kwam te werken, in een herberg bij de familie Schriver, eveneens leden van de *Esoopus Dutch Reformed Church*. Na anderhalf jaar werd ze doorverkocht aan een ander kerklid, John Dumont, bij wie ze 16 jaar in slavernij werd gehouden.

Tussen 1815 en 1826 kregen Isabella en haar eveneens tot slaaf gemaakte man Thomas vijf kinderen. John Dumont had haar beloofd dat ze in 1826 vrij zou komen; één jaar voordat de staat New York officieel slavernij zou afschaffen. Toen Dumont zich niet aan de afspraak hield, ‘wandelde’ Isabella weg met baby Sophia en vond onderdak bij de antislavernij familie Van Wagenen, ook lid van de kleine hervormde kerk in Esopus. De Van Wagenens betaalden Dumont en Isabella was vrij. In die tijd noemde zij zich Isabella van Wagenen.

De vrije vrouw Isabella van Wagenen

Washington vertelt overtuigend en spannend over de slimme manier waarop Isabella de vrijheid van haar zoon Peter in de rechtbank teruggeiste. Peter was illegaal naar Alabama verkocht. Gebruikmakend van de competentiestrijd tussen de Engelsen en de Nederlanders en overtuigd van haar rechten als moeder en persoon, won ze die zaak in 1828.

Daarna trok Isabella naar New York. Ze liet haar kinderen achter, schrijft Painter. Ze deed

dat omdat ze niet anders kon, benadrukt Washington. Ze hield wel contact. Isabella sloot zich bij verschillende christelijke en abolitionistische groeperingen aan. In 1843 kreeg ze naar eigen zeggen een goddelijke roeping. Ze verliet het huis waar ze werkte en nam een nieuwe naam aan. Ze werd een apostel van God, verkondigde de spirituele waarheid en veranderde haar naam naar Sojourner Truth. Als rondreizende prediker werd ze beroemd om haar bezielende gezang en begeisterende toespraken. Eind jaren veertig sprak ze over antislavernij en vrouwenrechten. In 1850 verscheen haar levensverhaal in druk, opgetekend door Olive Gilbert. Sojourner zelf was analfabeet. Ze voorzag in haar levensonderhoud door huishoudelijk werk en via de verkoop van haar levensverhaal en foto's, met als tekst "*I Sell the Shadow, to Support the Substance*". Het woord *shadow* is een eigentijds synoniem voor foto.

De stem van Truth

In 1851 was zij de eerste zwarte vrouw die sprak op de Women's Rights Convention in Akron Ohio. De voordracht werd bekend als "Ain't I a Woman" of "Ar'n't I a Woman". In het laatste hoofdstuk van haar biografie "The Triumph of a Symbol", beschrijft Painter hoe ze met ongeloof werd geconfronteerd, toen ze concludeerde dat de beroemde uitspraak van Truth niet klopt met het verslag van de Akronconventie in de *Anti-Slavery Bugle* van Marius Robinson. Hij kende Truth goed en was secretaris van de bijeenkomst. Twaalf jaar later, in 1863, verscheen het verslag van Truths speech door Frances Dana Gage in *The New York's Independent*. Frances Dana Gage, voorzitter van *Ohio Woman's Rights Convention* was een activiste en gebruikte Truths speech in de vrouwenrechtendiscussie. Waarschijnlijk reageerde ze hiermee op het artikel *The Lybian Sybil* dat Harriet Beecher Stowe een maand eerder in *The Atlantic Monthly* had gepubliceerd. Stowe beschrijft Truth als een onschuldig, vermakelijk iemand, die feminisme minacht en een personage uit *De Hut van Oom Tom* had kunnen zijn. Zij laat Truth spreken met het accent van slaven in het zuiden van de VS.

Ook Gage voert Truth op met een accent. Het zou interessant zijn om uit te zoeken of daar ook Nederlandse klanken in terug te vinden waren. Een citaat: "Dat man ober dar say dat women needs to be helped into carriages, and lifted ober ditches, and to habe de best place ebery whar. Nobody eber helps me into carriages, or ober mud-puddles, or gives me any best place... Ar'n't I a woman?"

Folklore

Deze symbolische Truth, concludeert Painter, is een 'invented great', omdat wij het nodig hebben dat zij een discussie met één scherpe commentaar kan stoppen. Painter wil daarentegen ruimte voor de stemmen van diverse



Foto: Dineke Stam.

Het standbeeld van Sojourner Truth toen zij nog Isabella heette en als slavin moest werken in de herberg van Martinus Schryver in Esopus, het huidige Port Ewen.

zwarte vrouwen.¹² Washington beschrijft uitgebreid dat de relatief regionale *Women's Rights Convention* dankzij Sojourners optreden gedenkwaardig was. Truth was reeds bekend als antislavernij-activist. Haar speech was jarenlang slechts bekend door Gages verslag en de publicatie van *The History of Woman's Suffrage*. Washington gaat in tegen de witte historicus Mabee, die in zijn biografie over Sojourner, na bronnenvergelijking, Gages weergave als folklore betiteld. Painter nam volgens Mabee's visie over.¹³

Washington bekritiseert net als Painter Stowes en Gages teksten, die Truths taal voor eigen doel inzetten en 'minstrelizen'; voorzien van een raciaal stereotype. Zij eigenen zich Truth toe en gaan voorbij aan de privileges die zij op grond van ras en klasse hebben, en aan de eigenheid van Truth als zwarte vrouw. Maar Gage begreep volgens Washington wel Truths opmerkingen: "She challenged patriarchy through a focus on female intelligence, education, work and religion". Washington vindt veel zinsneden die overeenkomen in het verslag uit de *Anti-Slavery Bugle* en Gages artikel. Sojourner zei volgens Gage: "Whar did your Christ come from? From God and a woman! Man had nothin' to do wid Him." En de *Bugle* rapporteerde: "And how came Jesus into the world? Through God who created him and a woman who bore him. Man, where is your part?" Washington concludeert dat Truth de beroemde woorden makkelijk gezegd kan hebben. Het rapport in de *Bugle* begon met "I am a woman's rights." Een andere krant schreef: "She said she was a woman...". Washington vindt het in overeenstemming met Truths karakter dat ze zich niet afvroeg of ze een vrouw was, maar "boldly asserted, 'I am a

woman.'"¹⁴ Washington vereenzelvigd zich bijna met de gedachten van Truth. Hoe prachtig haar boek ook is, ik vraag me toch af hoe zij sommige dingen kan weten.

Conclusie

Professor in Gender Studies Kristan Poirot dacht in 2014 door op Truths vraag, "Ar'nt/A'n't/Ain't I a woman" – de woorden die we aan haar toeschrijven, ondanks de aangehaalde argumenten dat ze het niet zo gezegd zou hebben. Painter concludeerde daaruit dat de symbolische Truth blijkbaar te hard nodig is. Poirot wil een andere kant op denken met die woorden die nu eenmaal zo beroemd geworden zijn. Gewapend met de filosofische inzichten van Michel Foucault, Judith Butler en Donna Haraway wil Poirot voorbij de 'historisch accurate' waarheid. Poirot wil de vragen die Truth volgens Gage stelde, opvatten als reële vragen, en weerstaat de verleiding om bevestigend te antwoorden. Door de vraag, "Ar'n't I a Woman?" niet retorisch op te vatten, maar er aandacht voor verschil mee op te roepen.¹⁵

De eigenheid van beroemde vrouwen verdwijnt al te vaak naar de achtergrond. Hun uitspraken worden als universeel geldig verklaard en daardoor losgetrokken van de historische context en persoonlijke geschiedenis. Racisme wordt dan niet aangekaart, want de woorden gelden dan toch voor alle vrouwen? Het lijkt mij van groot belang om de verhalen van Truths leven te blijven vertellen en haar prachtige uitspraken te memoreren. Die woorden, of ze nu wel of niet precies zo zijn geuit, hebben nog altijd een enorme kracht omdat ze de ontkenning van menselijkheid aanvechten. ///

Noten:

- ¹ Aldus Lisbeth Gant-Britton aan het slot van de korte film *Sojourner Truth – Mini Biography*, 20 juni 2016, in: <http://www.biography.com/people/sojourner-truth-9511284>.
- ² T. Coates, 'The Blue Period: An Origin Story', in: *The Atlantic*, 1 april 2014, <http://www.theatlantic.com/personal/archive/2014/04/the-blue-period-an-origin-story/359968>; N. Painter, *Sojourner Truth. A Life, a Symbol*. New York, 1996. Zie ook: <http://www.nellpainter.com>.
- ³ M. Washington, *Sojourner Truth's America*. Urbana/Chicago, 2009; M. Washington (red.), *Narrative of Sojourner Truth. A Bondswoman of Olden Time. Originally dictated to Olive Gilbert*. New York, 1993 [1850].
- ⁴ C. Mabee en S. Mabee Newhouse, *Sojourner Truth, Slave Prophet, Legend*. New York, 1993.
- ⁵ K. Crenshaw, 'Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics', in: *The University of Chicago Legal Forum* (1989) 1, pp. 139-168.
- ⁶ Zie bijvoorbeeld: A. Brah en A. Phoenix, 'Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality', in: *Journal of International Women's Studies* 5 (2004), 3, pp. 75-86; 'A Cultural History of Intersectionality, and It Dates Back to Sojourner Truth', in: *MsAfropolitan*, 9 november 2012, www.msafropolitan.com/2012/11/a-cultural-history-of-intersectionality-and-it-dates-back-to-sojourner-truth.html.
- ⁷ In augustus 2016 is de officiële *Native American African Dutch Heritage Tour* gelanceerd in Albany, New York. Hondius, Jouwe, Tosch, Annemarie de Wildt en ik publiceerden in 2014 de *Gids Slavernijverleden Amsterdam*. Arnhem, 2014. Zie eveneens: www.MappingSlavery.nl.
- ⁸ Zie hierover: G. Wekker, *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham/London, 2016.
- ⁹ Ontleend aan: N. Painter, *Sojourner Truth*, pp. 3-31
- ¹⁰ N. Painter, *Sojourner Truth*, pp. 5-23; N. Painter, 'Sojourner Truth in Life and History. Writing the Biography of an American Exotic', in: *Gender & History*, 2 (1990) 1, pp. 3-16.
- ¹¹ M. Washington, *Sojourner Truth's America*, p. 77.
- ¹² N. Painter, *Sojourner Truth*, pp. 281-287. N. Painter, 'Representing Truth: Sojourner Truth's Knowing and Becoming Known', in: *The Journal of American History*, 81 (1994), 2, pp. 461-492.
- ¹³ M. Washington, *Sojourner Truth's America*, p. 225.
- ¹⁴ M. Washington, *Sojourner Truth's America*, p. 228.
- ¹⁵ K. Poirot, *A Question of Sex. Feminism, Rhetoric, and Differences That Matter*. Amherst, 2014. Hierin het hoofdstuk 'Recognising Sex: Sojourner Truth and Multicultural Anxiety', pp. 22-42. Poirot behandelt trouwens vele auteurs, maar gek genoeg niet Washington.

Dineke Stam is historica. Zij werkte voor het Anne Frank Huis, de Nederlandse Museumvereniging en is sinds 2005 zelfstandige, onder de naam Interculturele Museum en Erfgoed Projecten. Samen met D. Hondius, N. Jouwe, J. Tosch en A. de Wildt schreef zij de *Gids Slavernijverleden Amsterdam* (2014). Dit najaar verschijnt: *Brijlante Studente, heel origineel! Negentig Jaar Fonds Dr. Catharine van Tussenbroek*.

Een portret van de Afro-Russische historica Lily Golden (1934-2010)

De Sovjet-Unie, “the country without racism”

Lily Golden werd in 1934 geboren als dochter van twee Amerikaanse sympathisanten van het communisme die in de jaren dertig uit idealisme naar de Sovjet-Unie waren geëmigreerd. Golden was daarmee een tweedegeneratie Afro-Sovjetburger. In haar autobiografie *My Long Journey Home* (2002) schreef zij over haar bijzondere loopbaan als professioneel tennisster, actrice, vertaalster, historica en Afrikanist. Golden schreef hierin herhaaldelijk dat de Sovjet-Unie, “the country without racism”,¹ geen (rassen)segregatie of racisme kende. De afgelopen jaren kwam Rusland juist herhaaldelijk in het nieuws vanwege racistisch geweld, en ook ten tijde van de Sovjet-Unie waren er wel degelijk racistische incidenten.² Met behulp van secundaire literatuur wil ik beargumenteren dat Lily Golden wel degelijk geconfronteerd werd met racisme, meer dan zij zelf toegaf. Tegelijkertijd zorgde haar intersectionele identiteit er ook voor dat zij kans kreeg die niet waren weggelegd voor reguliere Sovjetburgers.

/ Lonneke Geerlings /

De autobiografie van Golden verscheen enkel in het Engels bij de alternatieve Amerikaanse uitgeverij Third World Press. Tegen een Russische journalist verklaarde de schrijfster dat ze het boek had geschreven om “uit te spreken en te vergeten”.³ De Amerikaanse uitgave gaf Golden enerzijds de mogelijkheid kritiek te uiten op de Sovjet-Unie van Stalin, en dan met name over de inmenging van de KGB in haar carrière. Tegelijkertijd wilde zij echter loyaal blijven aan haar geboorteland, waar zij ook veel goede herinneringen aan had.

Het verhaal van Lily Golden begint bij haar opmerkelijke familiegeschiedenis. De ouders van Golden ontmoetten elkaar in 1927 in een New Yorkse politiecel. Zij, de Pools-Joodse Bertha Bialek (1905-1985), was pas 22 en was samen met haar familie in 1920 vanuit Polen in New York gearriveerd. In een naaiatelier kwam zij in aanraking met politiek bewuste arbeiders en werd zij een communistisch actieve. Hij, de Afro-Amerikaanse Oliver Golden (1887-1940), was al bijna 40 jaar oud en had eveneens een bewogen leven achter de rug. Hij had landbouwkunde gestudeerd aan het toen al vermaarde Tuskegee Institute in Alabama, totdat hij in een handgemeen was geraakt met een witte man, daarom gelyncht dreigde te worden en halsoverkop naar het noorden was gevlucht. Tijdens de Eerste Wereldoorlog had hij in Frankrijk gevochten als soldaat in een gesegregeerde eenheid van het Amerikaanse leger. Daarna was hij in Moskou marxistische theorie gaan studeren aan de Communistische Universiteit van Arbeiders van het Oosten (KUTV) en in de jaren twintig lid geworden van de Amerikaanse Communis-

tische Partij (CPUSA). De levens van Bertha Bialek en Oliver Golden kruisten elkaar in het bruisende New York van de *roaring twenties* tijdens een vakbondsdemonstratie waarbij zij beiden werden opgepakt. De New Yorkse politie bleek een goede ‘matchmaker’.

Kort daarna, in 1928, verhuisden zij naar Harlem, de zwarte wijk van New York. Hoewel dit het vrije noorden was, was ook hier rassensegregatie. Hun interracial relatie stuitte op veel verzet, ook bij hun familie. De moeder van Bialek zou nooit meer met haar

dochter praten. Zelfs haar lievelingsbroer Jack, tevens communist, kon het moeilijk verkroppen dat zijn zus had gekozen voor een zwarte man en verbrak het contact.

1931: van Harlem naar Oezbekistan

In de jaren twintig zette het stel, in de geest van de partij, een coöperatief restaurant op in New York. Linksgeoriënteerde beroemdheden, zoals de dichter Langston Hughes en zanger Paul Robeson, kwamen geregeld in hun restaurant om te dineren, maar ook voor politieke discussies. Zowel Hughes als Robeson had de kersverse Sovjet-Unie, opgericht in 1922, al bezocht. De USSR presenteerde zich graag als het land van raciale gelijkheid. Racisme werd binnen de marxistisch-leninistische theorie beschouwd als een onnatuurlijk gegeven dat was bedoeld om arbeiders te verdelen en hen af te leiden van de klassenstrijd. Het antiracistische en antikoloniale regime werkte daarom als een magneet op zwarte schrijvers, intellectuelen en activisten, onder wie de schrijver Claude McKay en de intellectueel W.E.B. Du Bois, die het land in 1922, respectievelijk 1926, bezochten.



Bron: Khanga, *Soul to Soul*, tussen p. 128-129.

Oliver Golden en Bertha Bialek bij een spa in de Kaukasus, midden jaren dertig. Op de achtergrond een bord met de afbeelding van Stalin.

Eind jaren twintig waren er al groepen witte Amerikanen naar de Sovjet-Unie getrokken (voornamelijk ingenieurs⁴) om het eerste Vijfjarenplan (1928-1932) te ondersteunen. Oliver Golden raakte ervan overtuigd dat ook Afro-Amerikanen een steentje bij moesten dragen aan het socialistische experiment en hij begon mensen te werven. In november 1931 vertrokken Oliver Golden en Bertha Bialek samen met nog vijftien Afro-Amerikanen naar de Sovjet-Unie. De groep bestond uit jonge landbouwkundig specialisten die hun vaardigheden zouden gaan inzetten om katoen (het ‘witte goud’) te gaan verbouwen in Oezbekistan – toen nog onderdeel van de pas veertien jaar oude Sovjetstaat. “For several of the men”, schreef Olivers kleindochter, “(...) the Soviet offer meant their first, and only, chance to work as professionals rather than waiters.”⁵ Sommigen stapten op de boot uit idealisme, sommigen om het racisme van de VS te ontvluchten, maar allen gingen simpelweg omdat ze werk zochten en dat in het Amerika van de Grote Depressie niet konden vinden.

De groep werd naar het dorpje Yangiyul gezonden, dat primitief moet zijn overgekomen op de Amerikanen. Oezbekistan was een achtergesteld en arm gebied. Het voornaamste vervoersmiddel was de ezel en er waren nauwelijks auto’s of telefoons. In dit overwegend islamitische gebied liepen vrouwen gesluierd en harems en polygamie waren niet ongevoel. Het ontbreken van rassensegregatie was echter een verademing. Hier werden de Golden gesterkt in hun geloof in het socialistisch experiment en hun missie daarin. Toen op woensdag 18 juli 1934 hun dochter Lily werd geboren, besloten zij zich definitief te vestigen in de Sovjet-Unie en hun kind daar op te voeden. Bertha werkte toen al als docent Engels aan het Instituut voor Vreemde Talen en Oliver had zich inmiddels opgewerkt tot hoogleraar aan het Instituut voor Irrigatie en Mechanisatie – beide in Tasjkent, de hoofdstad van Oezbekistan, waar het gezin ook heen was verhuisd. De VS hadden hen weinig meer te bieden. Lily Golden schreef over de beslissing van haar ouders: “Neither my father nor my mother was inclined to take their newly born child back to the racism and intolerance that they had experienced in the United States.”⁶

De familie Golden en de Grote Zuivering

Bertha Bialek en Oliver Golden integreerden zo goed als ze konden in de Sovjetmaatschappij. Oliver bleef echter altijd Russisch spreken met een Mississippi-accent – een unicum. Het gezin genoot sowieso een uitzonderingspositie. De Afro-Amerikanen konden inkopen doen in goed bevoorradde winkels die enkel toegankelijk waren voor ‘buitenlanders’ en hoge partijfunctionarissen. De familie Golden woonde bovendien in een groot appartement met maar liefst drie bedienden. “My parents never lived a normal Soviet life”, schreef Lily Golden, “with all its difficulties, problems and hardships.”⁷ En hoewel Tasjkent afgelegen



Lily Golden (tweede van links), 15 jaar oud, met andere leden van het tennisteam van de Oezbeekse Republiek.

lag, kende de stad een bloeiend cultureel en intellectueel klimaat. In hun flatgebouw woonde bijvoorbeeld ook Aleksej Tolstoj, familie van de beroemde schrijver Lev Tolstoj.

De onderneming van de zwarte Amerikanen in Oezbekistan werd met interesse gevolgd door Afro-Amerikaanse journalisten.⁸ Er kwamen ook regelmatig Amerikanen op bezoek bij de familie Golden, onder wie begin 1932 Langston Hughes – die zij nog kenden uit hun restaurant in Harlem. In 1937 kwam zanger Paul Robeson, die ze eveneens al kenden uit New York, voor een reeks concerten naar de Sovjet-Unie. Tijdens één van deze optredens nam hij de kleine Lily in zijn armen en zong haar “sleep, baby, sleep” toe. “Everyone at the concert remembered Robeson”, zou Lily’s dochter later schrijven, “an idol to Soviets of all ethnic groups, crooning to the toddler in his low, rich tones.”⁹ Lily Golden kreeg na dit concert de bijnaam ‘Baby’, die ze behield zelfs toen zij al volwassen was. Ondertussen vonden er achter gesloten deuren emotionele discussies plaats tussen Robeson en Oliver Golden. Robesons bezoek viel samen met de Grote Zuivering van 1937-1938, waardoor hij geen contact meer kon krijgen met veel van zijn oude Russische vrienden: velen waren spoorloos verdwenen.

Niemand uit de groep van Oliver Golden werd slachtoffer van die zuiveringen. Velen waren al teruggekeerd naar de VS nadat zij hadden moeten kiezen tussen hun Amerikaanse of Sovjet-paspoort. De achterblijvers hielden zich grotendeels politiek afzijdig. Hoewel Oliver Golden wel degelijk politiek actief was, had hij het geluk dat hij behoorlijk afgelegen woonde. Lily Golden gaf aan dat er mogelijk nog meer meespeelde: “It’s also possible (...) that some official thought better of arresting a well-connected black American

communist.”¹⁰ Dat lijkt aannemelijk, maar omdat er ook een hoge mate van willekeur bij de arrestaties kwam kijken, is het niet uitgesloten dat hij wellicht ook gewoon geluk heeft gehad. Oliver Golden zag desondanks veel buuren en vrienden gearresteerd worden die nooit meer terugkeerden. Volgens zijn dochter had dit een enorme impact op hem. Ondanks dat zij pas drie jaar oud was, herinnerde zij zich dat haar vader vanaf dat moment een stuk stiller werd en minder grapjes maakte. In het openbaar liet hij hier weinig van merken. Hij probeerde juist nóg meer Afro-Amerikanen over te halen naar de Sovjet-Unie te komen. In juni 1937 publiceerde de *New York Sunday Worker* een open brief van Golden waarin hij schreef: “This is the first time in my life that I have felt free.”¹¹ Op het hoogtepunt van de Grote Zuivering is het niet ondenkbaar dat hij dit schreef om zichzelf buiten schot te houden.

Oliver Golden overleed plotseling in 1940, toen Lily pas zes jaar oud was. Bertha Bialek werd daarmee op haar 35^{ste} alleenstaande moeder. Ze moest een extra baan nemen en verhuurde twee leegstaande kamers om de rekeningen te kunnen betalen. Ironisch genoeg begon het gezin zo steeds meer op een ‘normaal’ Sovjetgezin te lijken.

Lily Golden: jeugd en studie

Tot haar negentiende woonde Lily Golden in Tasjkent en had daar grotendeels een onbezorgde jeugd. Haar naam klonk te Amerikaans, en werd daarom omgevormd tot ‘Liya’.¹² Het niveau van haar school in Tasjkent was laag, mede door een voortdurend gebrek aan geld. De leerlingen waren verplicht om teksten en afbeeldingen van in ongenade gevallen revolutionairen (zoals Leon Trotski) zélf met een stift in hun boeken door te stre-

pen. De Tweede Wereldoorlog leek het stadje – volgens Goldens autobiografie – nauwelijks te bereiken. Het meisje bleek aanleg te hebben voor sport: van 1947 tot 1952 speelde ze op hoog niveau tennis, zowel single als dubbelspel. Als tenniskampioen van Oezbekistan reisde ze door bijna alle Sovjetrepublieken. Ze was de eerste zwarte vrouw die deelnam aan Sovjet-tennistoernooien en mede door haar huidskleur viel ze op en werd ze al snel een beroemdheid.

In 1952 verliet ze Tasjkent om geschiedenis te gaan studeren aan de Staatsuniversiteit van Moskou (MGU, ook wel “the Harvard of Russia” genoemd¹³). Tijdens een toelatingsexamen kwam een ambtenaar erachter dat haar moeder Joods was, waarop Golden te horen kreeg: “People like you are not accepted in this University!”¹⁴ Dergelijke incidenten zijn maar moeilijk te rijmen met haar beweringen dat er geen racisme zou hebben bestaan in de Sovjet-Unie. Golden werd dan misschien wel nooit uitgescholden op straat, maar haar onzichtbare Joodse identiteit leverde dus wel degelijk barrières op.

Anderzijds schiep haar intersectionele identiteit ook mogelijkheden, met name in een samenleving waarin de juiste contacten letterlijk van levensbelang konden zijn. Kort na haar aankomst in Moskou kwam zij in aanraking met andere zwarte Russen, voornamelijk (kinderen van de) Afro-Amerikanen die ook naar de Sovjet-Unie waren getrokken. Onder hen bevond zich de filmacteur Robert Ross. Dankzij zijn contacten werd Golden alsnog toegelaten. Daarmee werd ze de eerste zwarte student aan deze universiteit. Een contact van haar moeder regelde een kamer voor haar in Hotel Lux aan de Gorkistraat in Moskou. De bemiddeling ging via de weduwe van een bekende Nederlandse communist (waarschijnlijk Willem Siewertsz van Reesema¹⁵). Het beroemde hotel, dat ooit het “centrum van de wereldrevolutie” is genoemd,¹⁶ werd enkel bevolkt door geprivilegieerde Komintern-medewerkers.

Om in haar levensonderhoud te voorzien vertolkte Golden kleine rolletjes in films: “(...) I began to participate in every Soviet movie that needed a black face.”¹⁷ Wederom is het onduidelijk hoe dit te rijmen valt met de ‘kleurenblindheid’ van de Sovjetsamenleving. In 1961 schreef de 27-jarige Golden in een Engelstalig Sovjet-propagandabladdat ze zich nog nooit bewust was geweest van haar huidskleur – waar dan ook in de Sovjet-Unie.¹⁸ Achteraf schreef ze toch dat ze zich tijdens deze periode in Moskou bewuster was geworden van haar achtergrond. Ruim veertig jaar later, in haar autobiografie van 2002, schreef ze: “While I lived in Tashkent, I had never thought of myself as different from others. The color of my skin was totally without relevance. But, in Moscow, I began to think about this and developed an interest in the history of peoples of African origin.” Haar nieuwe omgeving werd zelfs doorslaggevend voor haar keuze om zich te specialiseren in zwarte geschiedenis: “It happened because I was the only black-skin-

ned student in a University population of 12,000. Many people, and especially those from remote provinces, would approach me with questions about Black people in the United States or in Africa – but I had no answers.”¹⁹ In Oezbekistan was haar huidskleur min of meer gelijk geweest aan die van de lokale bevolking: “(...) I was born in the country where ALL people are very black, some of them were much blacker than I am.”²⁰ Maar in Moskou, dat 3400 kilometer westelijker lag, viel zij ineens op als *zwarte* vrouw.



Bron: Khanga, *Soul to Soul*, tussen p. 128-129.

Lily Golden met haar dochter Yelena Khanga, 1963, in Moskou. Golden draagt een jurk met de beeltenis van Kwame Nkrumah, de eerste president van Ghana – het eerste Afrikaanse land onder de Sahara dat zich onafhankelijk verklaarde

Jaren vijftig: het Afrikaanse Instituut in Moskou

In 1957 studeerde Lily Golden af met als specialisatie zwarte geschiedenis. Daarna dreigde zij, in het kader van willekeurige werktoewijzing, als docent Duits te moeten gaan werken nabij het afgelegen Saratov aan de Wolga. Het was wederom Ross die haar introduceerde bij een belangrijk contact: Ivan Potekhin (1903-1964), een vooraanstaande Afrikanist en hoofd van het Afrikaanse departement aan het Instituut voor Oosterse Studies van de Russische Academie van Wetenschappen. Via hem kreeg ze een aanstelling als onderzoeker. Potekhin maakte het ook mogelijk dat Golden naar de eerste Conferentie van Aziatische en Afrikaanse Schrijvers in Tasjkent kon gaan in oktober 1958, waar zij W.E.B. Du Bois en Paul Robeson tegenkwam, beiden oude bekenden van haar ouders.

Golden sprak tegenover Du Bois, een beroemde Amerikaanse socioloog, haar zorgen uit over haar toekomst. In 1948 was haar moeder haar baan als docent Engels nog kwijtge-

raakt als gevolg van Stalins campagne tegen ‘kosmopolieten’, oftewel Joden en ‘buitenlanders’. Bialek viel in beide categorieën. De carrièremogelijkheden van een Afrikanist waren sowieso beperkt binnen de Sovjet-Unie. Golden werd bovendien extra beperkt in haar reizen omdat zij volgens haar paspoort een ‘buitenlander’ was. Golden vroeg of Du Bois van dienst kon zijn bij de oprichting van een Instituut voor Afrikaanse Studies. Du Bois en zijn vrouw Shirley Graham beloofden alles in het werk te stellen om haar te helpen.

Een dag later bezocht Du Bois premier Nikita Chroesjtsjov en benadrukte de noodzaak om een dergelijk instituut op te richten. Du Bois was een internationaal vermaarde wetenschapper en mede door zijn communistische sympathieën genoot de Amerikaan veel aanzien binnen de Sovjet-Unie. Chroesjtsjov gaf direct zijn akkoord. Kort daarna werd in Moskou het instituut opgericht, iets dat hij, zo schreef Du Bois in *Pravda*, in de VS nooit voor elkaar had kunnen krijgen.²¹ Lily Golden werd de eerste wetenschappelijk medewerkster, begon direct aan haar promotieonderzoek naar Afrikaanse muziek en zou er veertig jaar blijven werken. Potekhin werd benoemd tot directeur en werd eveneens de promotor van Golden.

Geschiedschrijving in de Sovjet-Unie

Onderzoek van Sovjet-Afrikanisten bleef veelal beperkt tot de socialistische landen. Maar omdat dit een specialistisch vakgebied was, waren er wel degelijk contacten met het Wes-

ten. Publicatiemogelijkheden daar waren echter beperkt – westerse historici beschouwden Sovjet-onderzoek doorgaans als pseudowetenschap. In 1970 kon Golden een artikel publiceren in het linkse Amerikaanse tijdschrift *Freedomways* (onder redactie van Shirley Graham-Du Bois) waarin zij schreef over de verschillen in aanpak tussen wetenschappers aan beide kanten van het IJzeren Gordijn. Volgens Golden richtten westerse Afrikanisten zich voornamelijk op religie en mysticisme terwijl Sovjet-onderzoekers de verbanden bestudeerden tussen folklore, literatuur en het dagelijks leven van Afrikaanse volkeren, “and by doing this [they] discover the laws of development followed by all the world’s cultures.”²² Haar werk heeft hier een herkenbare marxistische signatuur, waarbij de klassenstrijd als een onvermijdelijk eindpunt wordt beschouwd.²³

Desondanks zette Golden zich in haar autobiografie sterk af tegen de ontwikkeling dat alle wetenschappelijk publicaties binnen het denkkader van de partij moesten passen. Haar scriptie, getiteld ‘The Struggle of Radical Republicans in the American Congress Against Slavery’ (1957), werd aanvankelijk niet goedgekeurd omdat deze geen citaten van Stalin bevatte. Dit lijkt wat onwaarschijnlijk: Stalin was immers al overleden in 1953 en de nieuwe leider Nikita Chroesjtsjov had zich in 1956 – een jaar daarvoor dus – openlijk afgekeerd van zijn voorganger. De werkelijkheid was echter weerbarstiger. Vanaf de late jaren dertig had Stalin systematisch historische publicaties onder controle van de partij gesteld.²⁴ De destalinisatie onder Chroesjtsjov vanaf 1956 maakte hier niet direct een einde aan. Tot ver in de jaren tachtig bleven historici vaak uiterst voorzichtig en hielden zij vast aan partij-ideologisch correcte geschiedschrijving, mede omdat zij daar zelf voor het keerpunt van 1956 óók aan mee hadden gewerkt.²⁵ Golden probeerde met de kritiek op Stalin in haar autobiografie haar Amerikaanse lezerspubliek te laten zien dat zij boven het marxistisch-stalinistische paradigma stond en dat zij destijds slechts lippendienst had bewezen aan het bewind door de voormalige leider te citeren: “I had to rack my brains to find a way out of the dilemma for the great Soviet leader had never written about slavery in the United States. Here I must offer thanks to my friends who taught me the way all Soviet historians construct their papers and articles: how to slip quotes from Stalin into my work.”²⁶ Daarnaast trekt ze er een wijze les uit, hoewel die enigszins overtrokken lijkt: “Sometimes I wonder why we attack prostitutes. All of us are prostitutes, only some of us sell our bodies and others our brains.”²⁷ Deze klassieke marxistische gedachte²⁸ toont aan dat Golden Stalin had losgekoppeld van de geschiedenis van de Sovjet-Unie, zoals gebruikelijk was geworden na 1956.

Binnen de kaders probeerde Golden zo goed mogelijk onderzoek te doen. Haar intersectionele identiteit kwam hier wederom van pas: zij had aanleg om nieuwe talen te leren en werd daarbij gestimuleerd door haar moeder,

die immers docent Engels was. Door haar contacten had Golden bovendien toegang tot verboden literatuur. Daarnaast zijn er sterke aanwijzingen dat zij, ondanks strenge controle van de KGB, toch internationale correspondentie kon voeren.²⁹

De beknotting was echter overduidelijk. Sovjet-Afrikanisten konden geen koloniën bezoeken; zij mochten enkel naar landen die zich onafhankelijk hadden verklaard van kapitalistische mogendheden.³⁰ Golden kon überhaupt niet reizen omdat zij ‘buitenlander’ was. Be-



Bron: Khanga, *Soul to Soul*, omslag.

Goldens dochter Yelena Khanga op het Rode Plein, begin jaren negentig. Khanga groeide in de jaren tachtig uit tot een kleine beroemdheid, zowel in de Sovjet-Unie als in de VS. Ze is tot op heden actief als journaliste.

langrijke archieven en documenten waren bovendien vaak niet toegankelijk vanwege politieke gevoeligheden.³¹ Toen Golden in 1960 werd geïnterviewd door een Amerikaanse journalist, was hij verbaasd over de gebrekkige kennis van Afro-Amerikanen van deze Black History-specialist. Zo had Golden nog nooit gehoord van Martin Luther King en was ze ervan overtuigd dat alle Afro-Amerikanen in Harlem woonden. “Lilly (sic) is a very nice girl”, schreef de journalist, “but she is terribly misinformed about the life of Negroes in America.”³² Door de 26-jarige Golden denigerend aan te duiden als “girl” liet de journalist ongemerkt zien dat seksisme een groter probleem was in de VS dan in de Sovjet-Unie. De carrière die Golden had opgebouwd was voor haar als vrouw zo goed als onmogelijk geweest in de VS, laat staan als *zwarte* vrouw.³³ Maar de Sovjet-media boden een selectief beeld van zwarten: zij werden enkel als slachtoffers afgebeeld en amper als gelijken. Pijnlijk genoeg zorgde juist de aandacht voor racisme in het buitenland, met name voor racistische uitwas-

sen in de VS, ervoor dat racistische denkbeelden werden geïntroduceerd bij de Russische bevolking.³⁴ Het is onvermijdelijk dat Golden hier zelf ook door beïnvloed werd.

Afrikaanse connecties

Onder het bewind van Chroesjtsjov (1953-1964) werden de teugels iets losgelaten. Er trad dooi in binnen de Koude Oorlog en er kwamen meer toeristen, reizigers en studenten naar het land.³⁵ Tegelijkertijd richtte het Sov-

jetregime de aandacht op Afrika. De dekolonisatie daar bood grote kansen voor de realisatie van nieuwe communistische staatsvormen. Er werden riant beurzen uitgereikt aan Afrikaanse studenten, en duizenden kwamen studeren aan de nieuwe Moskouse Universiteit van de Vriendschap der Volkeren, ook wel bekend als de Lumumba Universiteit.³⁶ In deze periode ontmoette Golden de student Abdullah Kassim Khanga (1932-1969, ook wel ‘Hanga’) uit Zanzibar. Hij was speciaal naar de Sovjet-Unie gekomen om te trouwen met de mysterieuze zwarte Russische vrouw over wie hij had gehoord. Hij belde bij haar aan en zei: “Ik heet Abdullah Kassim Khanga, ik ben gekomen om met je te trouwen.”

Na een korte aarzeling aan de kant van Golden trouwden de twee in 1961. In deze periode maakte Golden concrete plannen om naar Zanzibar te verhuizen en haar man daar te helpen met zijn politieke activiteiten. Een vroege editie van de verzamelde werken van Lenin, een dierbaar familiebezit dat in 1931 nog was meegebracht uit de Verenigde Staten, werd al- >>



V.l.n.r.: Bertha Bialek, Yelena Khanga (met kortgeknipt haar) en Lily Golden (ca. 1970).

vast verscheept naar het Afrikaanse eiland. Maar het huwelijk was weinig gelukkig. Khanga ontpopte zich tot een streng-conservatieve moslim en hij nam – ondanks eerdere toezeggingen om dat niet te doen – verschillende vrouwen erbij, tot groot verdriet van Golden.

Desondanks werd uit dit huwelijk in 1962 een dochter geboren: Yelena Khanga. Goldens echtgenoot was zwaar teleurgesteld dat zij hem geen zoon had geschonken en weigerde daarom zelfs zijn vrouw en pasgeborene dochter op te halen uit het ziekenhuis in Moskou. Binnen de Sovjetcultuur was dat een enorme vernedering voor een vrouw. Een oude studievriend haalde Golden en haar dochter op om deze enigszins te verlichten. Toen Abdullah Khanga een paar maanden later terugkeerde naar Zanzibar, maakte Golden dan ook geen aanstalten om mee te gaan. In 1964 werd Abdullah Khanga vermoord door politieke tegenstanders, maar het zou nog jaren duren voordat Golden hier achterkwam. Door alle privé-gebeurtenissen duurde het lang voordat zij haar dissertatie *African Music. The Tendencies of Historical Development* (1966) gereed kreeg. In datzelfde jaar publiceerde zij *Africans in Russia* (Moskou, 1966), dat nog steeds geldt als een standaardwerk.

Black gender

Zoals ik eerder schreef, was racisme strijdig met de ideeën van het Sovjetregime. Klachten over discriminatie werden – zeker in vergelijking met de VS – serieus genomen door het bewind. Eerder is beargumenteerd dat Golden en haar familie als symbool werden ingezet: zij waren immers een prachtig bewijs aan de kapitalistische VS dat racisme niet bestond in een communistische samenleving.³⁷ Goldens dochter Yelena Khanga wijst dit idee echter af en de suggestie is ook zeker

problematisch te noemen. Vergeleken met andere Afro-Sovjetburgers van Amerikaanse afkomst hield Golden zich juist opvallend geïsoleerd.³⁸ Volgens haarzelf was zij bewust zo voorzichtig mogelijk om haar dochter niet in gevaar te brengen.

Desondanks nam ze zeker geen blad voor de mond. In de Sovjet-Unie was etniciteit een centraal element in het classificeren van burgers. Met name de Joodse etniciteit kon grote gevaren met zich meebrengen. In plaats van zich te verbergen, begaf Golden zich juist op de voorgrond. In 1950 werd zij de enige Sovjetburger met *Negritiyanka* ('negervrouw') op haar paspoort. Zij had hier zelf op aangedrongen omdat haar vader in Amerikaanse kranten werd aangeduid als 'Negro'. Deze kranten liet zij aan een ambtenaar zien als bewijs van haar 'eticiteit'.³⁹ Mogelijk wilde Golden hiermee aan haar Amerikaanse lezerspubliek laten zien dat zij er *zelf* bewust voor koos om als 'negro' door het leven te gaan – in tegenstelling tot zwarte Amerikanen, wie dat label in feite werd opgelegd.

Yelena Khanga beschreef hoe die uitzonderingspositie ook nadelen met zich meebracht. Zo had ze nauwelijks rolmodellen om te zien hoe zij haar haar kon doen: "The 'hundred vigorous strokes a night' recommended by beauty advisors for whites is a recipe for ruining black hair (...)", schreef ze.⁴⁰ Hoewel dit wellicht wat triviaal lijkt, is het symbolisch voor de geïsoleerde positie van beide vrouwen en de impact van de wereldgeschiedenis op het persoonlijke leven. Uiteindelijk werd het haar van Khanga zo kort mogelijk geknipt. Khanga vertelde verder hoe docenten haar altijd opdroegen haar ronde billen te verbergen door ze 'in te trekken'. Maar toen ze in Zanzibar was, viel het haar op dat veel vrouwen een gelijke lichaamsbouw hadden als zij: "[A] Soviet upbringing couldn't flatten out the genes that gave me a full, curved bottom."⁴¹

Conclusie

Intersectionaliteit werkt op meerdere niveaus, maar ik heb me hier gericht op de impact van een intersectionele identiteit op individueel niveau. De diverse sociale categorieën waar Lily Golden toe behoorde (zwart, Joods, vrouw, Amerikaans, 'buitenlander', Sovjetburger) boden haar mogelijkheden, maar eveneens beperkingen.

Haar autobiografie is grotendeels beschreven vanuit haar positie als zwarte Russin die voelde dat zij haar Sovjetverleden moest verantwoorden en verdedigen tegenover Amerikanen. Golden deelde met veel Amerikanen een afkeer van Stalin, maar zij positioneert zichzelf zowel als binnen- als buitenstaander van de Sovjetmaatschappij, wat een ambigu en soms tegenstrijdig totaalbeeld oplevert. Hoe zij haar afkeer van Stalin verwoordt in de procedure rondom haar scriptie is daarin tekenend: het gedwongen citeren van de voormalige leider keurt zij op de ene plek af, maar elders praat ze dit ook weer goed met een (mogelijk geïnternaliseerde) marxistische gedachtegang.

Na het uiteenvallen van de Sovjet-Unie (1990-1991) begon Golden zich steeds meer op de VS te richten. Tussen 1993 en 2003 was ze 'Distinguished Scholar in Residence' aan de Chicago State University en verdeelde ze haar tijd tussen Chicago en Moskou. De titel van haar autobiografie, *My Long Journey Home*, verradt dat ze zoekende was. Die zoektocht naar haar 'thuis' liep langs geografische locaties, en niet, zoals eerder te verwachten zou zijn, langs mensen. "I do not consider myself an emigrant because I was an American from the day of my birth", besluit ze haar boek. "My long journey home brought me from Uzbekistan and Moscow through Africa across America to Chicago – All 'home sweet home.' Each place, I left a part of my heart."⁴² Lily Golden overleed in 2010 op 76-jarige leeftijd in Moskou. ///

Lonneke Geerlings studeerde algemene cultuurwetenschappen en geschiedenis. Zij is als promovendus geschiedenis verbonden aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Haar onderzoek richt zich op Rosey E. Pool (1905-1971), verzetsvrouw en samensteller van bundels Afro-Amerikaanse poëzie, die een uitgebreid (correspondentie)netwerk had waar onder andere Lily Golden deel van uitmaakte. Lonneke Geerlings is eveneens waarnemend hoofdredacteur van *Historica*.

Contact: a.j.m.geerlings@vu.nl.

Noten:

- ¹ L. Golden, *My Long Journey Home*. Chicago, 2002, p. 20.
- ² A.M. Simmons, 'African Migrants in Russia Describe "Hell on Earth"', in: *Los Angeles Times*, 2 november 2014; M. Matusevich, 'Black in the U.S.S.R.: Africans, African Americans, and the Soviet Society', in: *Transition* (2008) 100, pp. 56-75; aldaar 56-57.
- ³ O. Prokhorov, 'Lily Golden: "Sommigen denken nog steeds dat Yelena Khanga de dochter van Gorbatsjov is"', Interview met Lily Golden, in: *Het nieuwe Russische woord*, 5 september 2007. URL: http://www.africana.ru/Golden/press/2007-09-05_nrs.htm. Vertaling Francisca Westgeest.
- ⁴ L.S. Feuer, 'American Travelers to the Soviet Union 1917-32: The Formation of a Component of New Deal Ideology', in: *American Quarterly*, 14 (1962) 2, pp. 119-149. Over Afro-Amerikanen die naar de USSR trokken zie: 'Russia and the Former Soviet Union', in: K.W. Appiah, H.L. Gates, Jr (red.), *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*. New York, 1999, pp. 1643-1648; K.A. Baldwin, *Beyond the Color Line and the Iron Curtain. Reading Encounters Between Black and Red, 1922-1963*. Durham, NC, 2002; J.G. Carew, *Blacks, Reds, and Russians. Sojourners in Search of the Soviet Promise*. New Brunswick, NJ, 2008; M. Matusevich, 'Journeys of Hope: African Diaspora and the Soviet Society', in: *African Diaspora* 1 (2008), pp. 53-85; A.A. Biss, 'Unexpected Frontiers of Black Internationalism: African Americans in Soviet Central Asia, 1930-1976', in: *Central Asian Affairs* 2 (2015), pp. 189-206.
- ⁵ Y. Khanga, *Soul to Soul. The Story of a Black Russian American Family 1865-1992*. New York, 1994, p. 76.
- ⁶ Golden, *My Long Journey Home*, p. 15.
- ⁷ Geciteerd in: Khanga, *Soul to Soul*, pp. 89-90.
- ⁸ 'Howard and Virginia State Graduates as Specialists Help Russia Grow Cotton', in: *Afro-American*, 12 november 1932, p. 6; 'Russian Doesn't Give a Damn About Race', in: *Afro-American*, 19 november 1932, p. 2.
- ⁹ Khanga, *Soul to Soul*, p. 88.
- ¹⁰ Geciteerd in: Khanga, *Soul to Soul*, pp. 90-91.
- ¹¹ Brief geciteerd in: S. Tynes, 'Skin Color Creates No Barriers to Africans in the Soviet Union', in: *The Baltimore Afro-American*, 17 februari 1973, p. 17.
- ¹² 'Lily Golden, The Russian African-American Social Activist, Has Died', *Afro-Europe. International Blog*, 18 februari 2011, URL: <http://afroeuropa.blogspot.co.uk/2011/02/lily-golden-russian-african-american.html>. Haar volledige Russische naam was 'Liya Oliverovna Golden'.
- ¹³ Khanga, *Soul to Soul*, p. 105.
- ¹⁴ Golden, *My Long Journey Home*, p. 41.
- ¹⁵ G. Voerman, 'Siewertsz van Reesema, William Carl (1882-1949)', in: *Biografisch woordenboek van Nederland*. URL: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn/BWN/lemmata/bwn6/siewertsz>.
- ¹⁶ L. van Hasselt en G. Jansen Hendriks, 'Hotel Lux', tekst aflevering *Andere tijden* (2014), <http://www.npogeschiedenis.nl/andere-tijden/afleveringen/2000-2001/Hotel-Lux.html>.
- ¹⁷ Golden, *My Long Journey Home*, p. 121.
- ¹⁸ L. Golden, 'About My Father and Myself', in: *Soviet Woman* (1961) 4, pp. 10-12; aldaar 11.
- ¹⁹ Golden, *My Long Journey Home*, p. 53.
- ²⁰ Pacifica Radio Archives (Californië), inv.nr. AZ0136.03, 'Dr. Lily Golden-Hanga'. [Radiointerview door W. Mandel, KPFA, afgenomen 10 november 1977 te Moskou].
- ²¹ W.E.B. Du Bois, 'Do Not Know Any Other Country Where the Number of Selfless Citizens-Patriots Would Be So Great', *Pravda*, 4 mei 1959, p. 3. Bron: W.E.B. Du Bois FBI File, folder 9, p. 27. URL: [https://archive.org/stream/W.E.B.DuBoisFBIFile/L.Golden,%20African%20Studies%20in%20the%20U.S.S.R./in:Freedomways%20\(1970\)%20pp.%20146-156;aldaar%20153](https://archive.org/stream/W.E.B.DuBoisFBIFile/L.Golden,%20African%20Studies%20in%20the%20U.S.S.R./in:Freedomways%20(1970)%20pp.%20146-156;aldaar%20153).
- ²² An. A. Gromyko (red.), *Problems of African studies in the USSR (1959-1984)*. Moskou, 1985, p. 7. Volgens marxistisch-leninistische Afrikanisten verborgen westerse, 'bourgeois' wetenschappers de ware reden van de culturele en economische achterstelling van Afrikaanse landen (namelijk kolonialisme) en werden Afrikaanse volkeren als een onderdeel van een 'inferieur ras' beschouwd dat geholpen moest worden door de imperialistische machten.
- ²³ Onder Sovjet-academici hadden sommige werken een bijna Bijbelse status. Het beruchtste ideologische handboek was de *Geschiedenis van de Communistische Partij van de Sovjet-Unie (Bolsjewieken): Korte leergang* (1938). Het boek was onder Stalin gepubliceerd en werd in de volksmond aan hem toegeschreven.
- ²⁴ R.D. Markwick, *Rewriting history in Soviet Russia. The politics of revisionist historiography, 1956-1974*. New York, 2001, p. 46.
- ²⁵ Golden, *My Long Journey Home*, p. 54.
- ²⁶ Ibidem.
- ²⁷ "Prostitution is only a particular expression of the universal prostitution of the worker (...)", schreef Karl Marx in 1844.
- ²⁸ University of Sussex (Brighton, UK), Rosey Pool Collection, SxMs19/1/2, 2-123: brief van Olga Ushakova [redacteur Engelse editie *Soviet Woman*] aan Rosey E. Pool, 12 januari 1963;

Bron: Khanga, *Soul to Soul*, tussen p. 128-129.

Operazanger Paul Robeson omhelst Bertha Bialek tijdens een concert in Tasjkent in 1958. Robeson was zojuist weer toegelaten te reizen nadat jarenlang zijn paspoort was ingenomen door de Amerikaanse overheid op verdenking van communistische sympathieën.

- Howard University (Washington, VS), Rosey E. Pool Papers, doos 82-1, map 46: brief Shirley Graham-Du Bois aan Rosey Pool, 28 juni 1961. Lily Golden wordt hier genoemd als intermediair.
- ³⁰ G. Skorov, 'Ivan Potekhin. Man, Scientist, and Friend of Africa', in: *The Journal of Modern African Studies* 2 (1964) 3, pp. 444-447; aldaar 445.
- ³¹ K.E. Smith, *Remembering Stalin's Victims. Popular Memory and the End of the USSR*. Ithaca, NY, 1996, p. 146.
- ³² W.B. Davis, 'How Negroes Live in Russia. U.S. Guide Describes How Russians of American Negro Extraction Fare in Soviet Union', in: *Ebony*, januari 1960, pp. 65-66, 68-69, 71-73; aldaar 68.
- ³³ L. Attwood, 'Rationality vs. Romanticism: Representations of Women in the Stalinist Press', in: L. Edmondson (red.), *Gender in Russian History and Culture*. Basingstoke, 2001, pp. 158-176; aldaar 165; R. L. Griswold, "'Russian Blonde in Space": Soviet Women in the American Imagination, 1950-1965', in: *Journal of Social History* 45 (2012) 4, pp. 881-907.
- ³⁴ K. Fikes en A. Lemon, 'African Presence in Former Soviet Spaces', in: *Annual Review of Anthropology* 31 (2002), pp. 497-524; aldaar 517.
- ³⁵ O. Figes, *Revolutionary Russia, 1891-1991. A History*. New York, 2014, p. 255.
- ³⁶ M. Matusevich, 'Expanding the Boundaries of the Black Atlantic: African Students as Soviet Moderns', in: *Ab Imperio* 2 (2012), pp. 325-350; W. McClellan, 'Africans and Black Americans in the Comintern Schools, 1925-1934', in: *The International Journal of African Historical Studies* 26 (1993) 2, pp. 371-390; aldaar 387.
- ³⁷ D.E. Peterson, 'Reviewed Work: *My long journey home* by Lily Golden', in: *The Slavic and East European Journal* 48, (2004) 4, pp. 664-666; aldaar 665.
- ³⁸ Slava Tynes, een zoon van de landbouwkundig specialist George Tynes, die in 1931 ook met de groep van Golden was meegekomen, publiceerde in de jaren zeventig en tachtig regelmatig over de uitstekende positie van zwarten binnen de Sovjet-Unie in Amerikaanse kranten (*The Afro-American*) en linkse tijdschriften (*Freedomways*, *Jet en New World Review*).
- ³⁹ Golden, *My Long Journey Home*, pp. 37-38; Khanga, *Soul to Soul*, pp. 104-105. Yelena Khanga kreeg dezelfde aanduiding in haar paspoort.

- ⁴⁰ Khanga, *Soul to Soul*, p. 123.
- ⁴¹ Ibidem, p. 184.
- ⁴² Golden, *My Long Journey Home*, p. 195.

Case-studie voor een inclusieve geschiedenis van de tweede feministische golf in Nederland

Feministische Uitgeverij Sara (1976-1987)

In 1984 verscheen *Alledaags racisme*, de studie waarmee Philomena Essed in Nederland het thema racisme op de maatschappelijke en feministische agenda zette. Ruim dertig jaar later wordt het beeld van de tweede feministische golf echter nog steeds gedomineerd door witte vrouwen en hun actiegroepen. Kan het anders? Geïnspireerd door de politicologe Stacey Young, die door onderzoek naar het feministisch uitgeverijwezen een meer divers beeld van de vrouwenbeweging in de Verenigde Staten beschreef, richt ik het historisch perspectief op de feministische uitgeverij die *Alledaags racisme* publiceerde.

/ Marijke Huisman /

Beelden van vrije, geëmancipeerde witte vrouwen en homoseksuelen spelen een centrale rol in het actuele Nederlandse zelfbeeld. Sinds VVD-fractieleider Frits Bolkestein in 1991 opriep tot afschaffing van het minderhedenbeleidsprincipe 'integratie met behoud van eigen cultuur' is in discussies over de multiculturele samenleving stelselmatig gehamerd op de noodzaak tot verdediging van rechten op het terrein van sekse en seksualiteit.¹ Onder verwijzing naar de (seksuele) bewegingsvrijheid van 'onze vrouwen' keerden boze burgers en politici zich het afgelopen jaar bijvoorbeeld tegen de komst van als 'testosteronbommen' gekwalificeerde Syrische vluchtelingen. Die xenofobe toepassing van feministische verworvenheden heeft onder andere tot gevolg dat de tweede feministische golf een prominente plaats in het collectief geheugen heeft gekregen. Dat werd goed zichtbaar in de tv-serie *Ondersteboven. Nederland in de jaren 60* (NTR/VPRO), die in het voorjaar van 2016 werd uitgezonden. Deze tv-geschiedenis vertelde in acht afleveringen het bekende verhaal van een fundamentele maatschappelijke transformatie, waarbij werd ingezoomd op thema's als welvaart, secularisering en jeugdcultuur. Uit zowel het beeldmerk van de serie als de positionering van aflevering 5, 'The woman in your life is you', blijkt echter dat vrouwenemancipatie in het hart van de wordingsgeschiedenis van modern Nederland staat.

De aflevering over vrouwenemancipatie behandelde uiteraard het werk van de feministe Joke Smit, die met haar essay 'Het onbehagen bij de vrouw' (1967) de aanzet gaf tot de tweede golf in Nederland. Bekende feministische actiegroepen als Man Vrouw Maatschappij en Dolle Mina kwamen eveneens in beeld. De maatschappelijke doorwerking van hun ideeën over thema's als seksualiteit en arbeid werd vervolgens uitgewerkt door in te zoomen

op de emancipatiekoers van het damesblad *Margriet* in de jaren '70, en interviews met 'gewone vrouwen' op een hedendaags Margriet-festival. *Ondersteboven* presenteerde daarmee een overweldigend witte versie van de geschiedenis van de vrouwenbeweging. Dat leidde onder andere tot een merkwaardige behandeling van Eugène Herlaar. Zij werd in 1965 de eerste vrouwelijke presentator van het NOS-journaal en verscheen hier als vrouwelijke pionier in een door mannen gedomineerd mediadomein. Dat Herlaar óók een uit Curaçao afkomstige vrouw is, die werd aangenomen onder voorwaarde dat ze weer uit beeld zou verdwijnen als bleek dat het kijkerspubliek geen prijs stelde op een gekleurde omroepster, werd niet benoemd.

De blindheid voor ras en etniciteit is niet

typisch voor de tv-geschiedenis. Ook in de historiografie over de tweede feministische golf in Nederland domineren witte vrouwen en hun actiegroepen.² De ideeën en praktijken van zwarte, migranten- en vluchtelingvrouwen – zmv-vrouwen – staan daardoor letterlijk apart, bijvoorbeeld in de door het Koninklijk Instituut voor de Tropen uitgegeven bundel *Caleidoscopische visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland* (2001) of in de bijdrage van Katrine Smiet over '30 Years of Dutch Feminist Theorizing on Race and Racism' in de *Racism in the Netherlands*-special van het tijdschrift *Frame* (2014).³ Voorzover de geschiedenis van zmv-vrouwen wel is geïntegreerd, is het meestal als naschrift bij een overigens autochtone geschiedenis. Die encensering is goed



Beeldmerk van de tv-geschiedenis *Ondersteboven. Nederland in de jaren zestig* (NTR/VPRO, 2016).

zichtbaar in *De vrouw beslist. De tweede feministische golf in Nederland* (2005). Deze ter ere van het zeventigjarig jubileum van het IIAV (Internationaal Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging, nu Atria) geschreven publieksgeschiedenis bestaat uit drie delen: de voorgeschiedenis, de tweede feministische golf en de ‘uitwatering’ van die golf in de universiteit, het bedrijfsleven en het parlement. Deel twee bestaat uit negen hoofdstukken, maar pas in het laatste hoofdstuk – ‘De laatste golven’ – komen kritieken van ‘Wij zwarte vrouwen’ op racisme in de vrouwenbeweging aan bod, vlak voor een slotparagraaf over de doodverklaring van het ‘klaagfeminisme’ door jaren ’90-publicisten als Malou van Hintum en Sanderijn Cels en het derde deel over formele resultaten op het terrein van wetenschap, economie en politiek, zoals de invoering van de Algemene wet gelijke behandeling (1994). Het gevolg van deze vertelwijze is dat de opkomst van zmv-kritieken *de facto* samenvalt met het einde van een autochtone geschiedenis van de tweede feministische golf in Nederland.

De marginalisering van zmv-vrouwen in de historiografie over de tweede feministische golf heeft ongetwijfeld te maken met (on)bewust racisme, maar ik denk dat ook het dominante conceptuele kader een verklaring biedt. Daarmee doel ik op de benadering van de vrouwenbeweging als een sociale beweging, waarbij sociale beweging wordt gedefinieerd als een groep mensen die zich met formele eisen – zoals legalisering van abortus of invoering van emancipatiebeleid – tot de overheid en andere instituties richt.⁴ Dit perspectief leidt vrijwel automatisch tot studies over individuele en collectieve pioniers die zich met succes in het openbaar manifesteerden om die eisen af te dwingen bij de heersende autoriteiten, zoals Joke Smit, Man Vrouw Maatschappij en Dolle Mina. Het is echter de vraag of deze benadering recht doet aan de tweede feministische golf. Destijds richtte veel feministische energie zich op interne discussies over wat de feministische strijd precies behelsde, en hoe die gevoerd moest worden. Zo meenden de dissidente MVM’ers Anneke van Baalen en Marijke van Oort aan het begin van de jaren ’70 dat vrouwenemancipatie meer vereiste dan praktische maatregelen als de oprichting van crèches. Er moest worden gewerkt aan feministische bewustwording, om aldus “een nieuwe identiteit als vrouw te kunnen realiseren”.⁵ De vraag wat de identiteit van vrouwen dan was, en wat dus de na te streven doelen waren, is daarna niet meer van tafel geweest. Lesbische, zmv- en andere soorten vrouwen, zoals religieuze, plattelands- en arbeidersvrouwen, problematiseerden voortdurend dominante concepties van ‘vrouw’, ‘vrouweisen’ en ‘emancipatie’.⁶

Vanuit het perspectief van een binnen de bestaande orde succesvolle sociale beweging vallen kritieken op het heteroseksuele, witte, seculiere en/of liberale karakter van de vrouwenbeweging gemakkelijk buiten het ge-

schiedbeeld, of worden die gereduceerd tot een meer of minder afwijkende appendix bij een zogenaamd algemene geschiedenis. Een meer inclusieve historiografie vereist daarom een perspectief dat discussies over de inhoud van de feministische agenda niet marginaliseert of onzichtbaar maakt, maar centraal stelt. Precies die doelstelling was voor politicologe Stacey Young de reden om de focus van haar onderzoek naar de Amerikaanse vrouwenbeweging te verschuiven naar “the interpretive, discursive forms of activism that represent the most direct attempts by the women’s movement to change fundamentally the way people think”. Die insteek bracht haar bij het fenomeen van de feministische uitgeverij, omdat die kan worden beschouwd als “the institutionalization of feminist production of meaning as political activism”.⁷ De resultaten van haar onderzoek tonen bovendien dat deze uitgeverijen beduidend meer diverse issues en doelen op de feministische en maatschappelijke kaart hebben gezet dan blijkt uit sociaal-historische studies over de formeel-institutionele successen van de vrouwenbeweging. Omdat juist in feministische uitgeverijen diversiteit, dialoog en discussie te vinden was, bepleitte Young meer onderzoek naar deze culturele poot van de vrouwenbeweging. Om te kijken of die benadering ook in de Nederlandse context kansen biedt het witte beeld van de tweede feministische golf te doorbreken, heb ik een verkennend onderzoek gedaan naar diversiteit, toegespitst op ras en etniciteit, in het fonds van Feministische Uitgeverij Sara (1976-1987). Deze keuze licht ik hieronder toe door Sara in het (inter)nationale feministisch uitgeverijwezen te plaatsen.

Sara en de politiek van feministisch uitgeven

De feministische uitgeverij is onlosmakelijk verweven met de geschiedenis van de tweede feministische golf. Zoals Barbara Grier, oprichtster van de lesbisch-feministische Naiad Press (1973-2003), zei: “We actually influence people’s lives because we do infect their minds with what we put on the printed page. And that’s extremely important. That’s really the most important political tool I think there is.”⁸ Feministen realiseerden zich al snel dat informatieoverdracht geen seksneutraal proces is. Commercieel gedreven, al dan niet seksistische *gatekeepers* als redacteurs en uitgeverijen bepaalden in het pre-internettijdperk immers in hoge mate wat (niet) werd gepubliceerd en hoe dat gebeurde. In een poging controle over het eigen gedachtegoed te krijgen en te behouden, begonnen feministen daarom eigen publicatie- en distributiekanaalen, zoals tijdschriften, boekhandels, drukkerijen en uitgeverijen. The Feminist Press at the City University of New York (1970) geldt als eerste feministische uitgeverij, maar daarna volgden onder meer Éditions des femmes (1972) in Frankrijk, Virago Press (1973) en The Women’s Press (1977) in Groot-Brittannië, en Frauenoffensive Verslag (1974) in West-Duitsland. Enige tijd later ontstonden ook meer gespecialiseerde uitgeverijen voor en door lesbische en zwarte vrouwen, zoals Sheba Feminist Publishers (1980) en Silver Moon Books (1984) in Engeland, en Kitchen Table: Women of Color Press (1980) in de Verenigde Staten.

In Nederland vormde de feministische actiegroep Dolle Mina een eigen uitgeverij, die in >>

Denkweekend Feministische Uitgeverij Sara-collectief, Nuenen, 1978.

V.l.n.r.: Loes de Bruijn, Joyce Outshoorn, Ria van Hengel, Marjo van Soest, Ria Sikkes en Marijke Rawie.

het jaar van oprichting *Rebelse meiden blijven strijden* (1974) voortbracht. Datzelfde jaar markeert de oprichting van De Bonte Was (1974-1985), een uitgeverij gedragen door een radicaal-feministisch collectief rondom Anneke van Baalen en de *Vrouwenkrant* van het Amsterdamse vrouwenhuis.⁹ Vanuit zijn nadruk op feministische bewustwording organiseerde dit collectief schrijfsessies waar vrouwen op eigen ervaringen gebaseerde stukken schreven over bijvoorbeeld werk, seksualiteit of ziekte. Die werden vervolgens verwerkt tot

meer inhoudelijk. Het Sara-collectief had namelijk de ambitie alle dimensies van de vrouwenbeweging te bedienen en verbinden. “Onze uitgeverij Sara kan samenhang brengen in de uitgave van feministische literatuur, die nu zo gefragmenteerd is,” aldus het collectief in 1977.¹¹ Sara specialiseerde zich dus niet in inhoud of genre, maar streefde naar een divers aanbod voor een zo breed mogelijke doelgroep. Het doel was de publicatie van “boeken waar vrouwen die in beweging zijn wat aan hebben”. Het fonds bestond daarom uit zowel

Alledaags racisme (1984), de baanbrekende studie waarmee de Surinaams-Nederlandse antropologe Philomena Essed racisme op de maatschappelijke en feministische agenda zette. Dertig jaar later, in 2014, keek Essed terug: “Racism was like a thief sneaking into the feminist movement. But the very word was non-existent in the Netherlands, as if only a dictionary term, to be used exclusively in relation to the Holocaust, void of significance to contemporary reality.”¹⁵ Essed memoreerde tevens haar verbazing over Sara’s bereidheid haar bewerkte doctoraalscriptie over alledaags racisme te publiceren. Dat brengt mij tot de vraag hoe bijzonder dit eigenlijk was, en meer algemeen: welke rol ras en etniciteit in het fonds van Sara speelden.

Ras in het Sara-fonds

Alleen al een eerste blik op alle Sara-uitgaven in Picarta, de database met titelinformatie over de collecties van meer dan 400 Nederlandse bibliotheken, maakt duidelijk dat ras en etniciteit nooit afwezig zijn geweest in het fonds van de uitgeverij. Ongeveer vijftien procent van Sara’s productie bestond uit boeken van en over zmv-vrouwen in binnen- en buitenland. Er is echter wel een duidelijke verandering te zien in Sara’s uitgeefbeleid rond het thema racisme.

In de beginjaren werd deze thematiek vooral gekoppeld aan de recente geschiedenis van fascisme, nazisme en de Holocaust, zo blijkt uit titels als *Vrouwen en fascisme* (1977), een sociologische beschouwing van de Italiaanse communiste, journaliste en feministe Maria-Antonietta Macciocchi, en *Schroeiplekken: ervaringen uit Vught, Westerbork, Auschwitz, Ravensbrück en Malchow* (1978), een autobiografisch relaas van de joodse Holocaust-overlevende Carla van Lier. Deze uitgaven reflecteren dan ook de in naoorlogs Nederland dominante, door de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog gekleurde kijk op ras en racisme die het relatief gemakkelijk maakte om eigentijds racistisch geweld tegen migranten te ontkenen, of af te doen als incident.¹⁶

Dat Sara titels publiceerde die racisme met de geschiedenis van de Holocaust verbonden, wil niet zeggen dat dit het hele verhaal is. Het valt juist op dat er binnen het Sara-fonds vanaf het begin aandacht was voor vrouwen uit de doelgroepen van het etnischeminderhedenbeleid. Dat rijksoverheidsbeleid richtte zich op Surinamers, Antillianen, Turken, Marokkanen en Molukkers, en Zuid-Europeanen, Roma en woonwagenbewoners.¹⁷ Over die laatste groep publiceerde Sara in het oprichtingsjaar *Woonwagenvrouwen* (1977) in de Zij-aan-Zij-serie voor berichten uit de praktijk van feministische projecten. Helwig Nazarowa beschreef daarin haar eigen ervaringen als dochter van een Russische vluchteling en haar ervaringen als maatschappelijk opbouwwerker met vrouwelijke woonwagenbewoners. Fotografe Bertien van Manen problematiseerde in *Vrouwen te gast* (1979) met foto’s en geschreven

Loes de Bruijn in het magazijn van Feministische Uitgeverij Sara aan de Plantage Muidergracht, 1979.

autobiografische themabundels, zoals het met 25.000 verkochte exemplaren zeer succesvolle *Moederboek* (1976). Korte tijd later achtte een concurrerend collectief van vrouwen uit de wereld van wetenschap, journalistiek en het boekenvak het tijd voor Feministische Uitgeverij Sara (1976-1987), waarin de Dolle Mina-uitgeverij opging. Begin jaren tachtig ontstond tevens de lesbische uitgeverij Furie (1984-1997), die onder meer werk van de Franse lesbische schrijfster en theoretica Monique Wittig publiceerde.

Binnen het bestel van feministische uitgeverijen in Nederland was Sara het grootst. In haar tienjarig bestaan publiceerde Sara zo’n 150 titels, tegenover circa 25 voor De Bonte Was en 70 voor Furie.¹⁰ De omvang van het Sara-fonds is één reden om juist op deze uitgeverij in te zoomen. Een andere reden is

romans en kinderboeken als theoretische beschouwingen en studieboeken, al dan niet over actuele thema’s binnen de vrouwenbeweging, publicaties over de praktijk van vrouwenprojecten en een Historische Reeks “waarin we de vergeten erfenis van onze voormoeders een plaats kunnen geven”.¹²

De selectie van manuscripten werd bepaald door het Sara-collectief. Dat bestond uit zo’n tien witte vrouwen, allen “min of meer socialistisch-feministisch”.¹³ Naast de politieke oriëntatie vormde seksuele diversiteit een belangrijk selectiecriteria. Zo stelde het collectief in 1979: “In veel andere landen zijn er aparte lesbische uitgeverijtjes; wij vinden dat dat een vanzelfsprekend deel van een feministisch fonds zou moeten zijn.”¹⁴ Ras en etniciteit werden destijds niet genoemd, maar begin jaren tachtig bood het Sara-fonds ruimte voor

portretten de leef- en arbeidsomstandigheden van gastarbeidersvrouwen en buitenlandse werkneemsters.

Bovengenoemde titels benaderden vrouwen uit etnische minderheden als doelgroep voor witte feministen die hen de emancipatieweg wezen. Maar in 1981 publiceerde Sara een boek van een heel andere orde: *Aysel en anderen*, een bundel geschreven portretten van 'Turkse vrouwen in Nederland'. De auteur was de Turkse docente OETC (Onderwijs in Eigen Taal en Cultuur) Papatya Nalbantoğlu, die zich in de loop van de jaren tachtig systematisch verzette tegen institutioneel racisme in de onderwijswereld. Zij schreef een wekelijkse column in *Het Schoolblad*, een uitgave van de Algemene Onderwijs Bond, waarin ze zich kwaad maakte over het racisme en paternalisme van autochtone leerkrachten en onderwijsbeleidsmakers die meenden beter dan de migrantendoelgroepen zelf te weten wat hun behoeften waren.¹⁸ Door middel van interviews gaf Nalbantoğlu *Aysel en anderen* een eigen stem. Daarmee maakte ze specifieke ervaringen van Turkse vrouwen inzichtelijk voor Nederlandse lezers, zoals "het door vader of man bewaakte islamitische normenpatroon". De bundel met ervaringsverhalen was echter óók een kritiek "op de superieure houding van nederlandse welzijnswerkers, buurvrouwen, en dergelijke".¹⁹

Nalbantoğlu's bundel gaf de lezer veel stof tot nadenken, aldus een recensent van het sociaal-democratische dagblad *Het Vrije Volk*: "Bij het lezen stijgt de verwondering: hoe is het mogelijk dat wij Nederlanders tegen ongeveer elk onrecht waar ook ter wereld demonstren en tegelijkertijd zoveel ellende in de eigen omgeving niet alleen niet zien, maar meestal ook niet willen zien. En wat erger is: er nog een schepje bovenop gooien door onze eigenwaan en door een vernisje van beschaving, waaronder in feite een barbaarse instelling schuilgaat? (...) In vroeger tijd 'veroverden' we verre landen en we pasten ons niet aan bij de daar heersende levensopvattingen en -wijzen. Integendeel: de bevolking werd 'onderworpen' aan onze gewoonten. In de huidige tijd zijn er velen die vinden dat de door ons hier gehaalde buitenlandse werknemers zich (ook weer) bij ons moeten aanpassen. Maar passen de honderdduizenden toeristen die elk jaar de Middellandse-Zeelanden bezoeken, zich nu dan ook aan bij de leefwijzen van de vakantie-gastlanden? En als je sociaal denkt of je socialist voelt, kun je dan je leven laten ophouden bij de grenzen van ons kleine landje, die stip op de wereldbol?"²⁰ Wat het Sara-collectief betrof was het antwoord op die vraag duidelijk: nee. In het fonds werd ruim baan gemaakt voor boeken over vrouwen buiten Nederland, zoals blijkt uit titels als *Het raadsel van de gesluierde Iraanse vrouwen* (1981) van de Iraanse feministe Azar Tabari en *Kleine voeten, grote voeten. Vrouwen in China, een indruk* (1982), een door collectiefid Anja Meulenbelt geschreven verslag van een op uitnodiging van de

Reclame-affiche Feministische Uitgeverij Sara, 1979.



Chinese vrouwenfederatie gemaakte reis.

Begin jaren tachtig eisten zmv-vrouwen een eigen stem in de internationale, door witte vrouwen gedomineerde vrouwenbeweging.²¹ Dat ging niet alleen gepaard met felle discussies over racisme, maar leidde ook tot afsplitsingen en nieuwe organisaties. In Nederland namen Alem Desta, Troetje Loewenthal, Cisca Pattipilohy, Tania de Leon en Ellin Robles bijvoorbeeld het initiatief voor Flamboyant (1985-1990), een ontmoetings- en documentatiecentrum van en voor zwarte en migrantenvrouwen. In andere landen begonnen zmv-vrouwen ook eigen uitgeverijen, zoals het eerder genoemde Kitchen Table: Women of Color Press (1980), maar in Nederland ontstond geen aparte zmv-uitgeverij. Dat kan te maken hebben met de kleine Nederlandse markt, de taaldiversiteit binnen de zmv-groep en/of financiële beperkingen, maar in de wereld van het feministisch en progressief uitgeven was gebrek aan geld of publiek niet altijd een obstakel. Er waren allerlei collectieven die met minimale middelen toch aan de slag gingen om hun politieke *statements* wereldkundig te maken. Meer waarschijnlijk lijkt mij dat één van de krachtigste stemmen in het Nederlandse racismedebat, Philomena Essed, goede contacten met en invloed op het Sara-collectief had.

Nadat Essed bij de Zomeruniversiteit Vrouwenstudies van 1981 een toespraak onder de titel 'Feminisme en racisme' had gehouden, schreef zij een gelijknamig artikel voor jaargang 1982 van het Sara-tijdschrift *Socialisties-feministische teksten*. Een jaar later schreef ze de inleiding bij *In slavernij* (1983), de oorspronkelijk in 1861 gepubliceerde autobiografie van de Amerikaanse ex-slavin Harriet Jacobs. Dit door Essed voorgedragen egodocument markeert de entree van de eerste zwarte

vrouw in de Historische Reeks van Sara, maar de relevantie van de tekst lag volgens de inleidster vooral in het nu: "Het racisme van toen vormt een fundamenteel gegeven voor het begrijpen van hedendaags racisme van witte vrouwen ten opzichte van zwarte vrouwen."²² Nog weer een jaar later publiceerde Essed bij Sara *Alledaags racisme* (1984). Op basis van interviews met Surinaams-Nederlandse vrouwen uit Amsterdam en Afro-Amerikaanse vrouwen uit Oakland maakte Essed duidelijk dat racisme niet alleen bestond in de Verenigde Staten, maar ook in het zichzelf als progressief en tolerant beschouwende Nederland. Essed betoogde dat racisme méér was dan het antisemitisme en rechts-extremisme van (neo-)nazi's, en dat het eens tijd werd dat witte Nederlanders zich bewust werden van de dagelijkse manier waarop zij hun gevoel van raciale superioriteit tentoonspreidden.

In haar reclamemateriaal presenteerde het Sara-collectief *Alledaags racisme* als een "schokkende verzameling gegevens over een vorm van racisme die tot nu toe in Nederland nauwelijks is onderzocht: uitingen van diepgeworteld, vaak impliciet racisme waarvan de meeste Nederlanders zich geen rekenschap willen geven".²³ Essed en Sara wilden met dit boek de discussie over en bewustwording van racisme stimuleren, om te beginnen bij de presentatie. Tot ontstemming van sommige zwarte vrouwen bood Essed het eerste exemplaar niet aan een zwarte vrouw aan, maar aan de oudste zus van koningin Beatrix: Irene van Lippe-Biesterfeld (prinses Irene). Op die manier wilde Essed een statement maken, want: "Soms lijkt het alsof verzet tegen racisme alleen onze taak is en ons probleem, omdat wij het zijn die de ellende dagelijks ondervinden. Maar de witte mensen zelf moeten hun racisme bevechten." Irene stemde volledig in met >>



Philomena Essed overhandigt het eerste exemplaar van *Alledaags racisme* aan prinses Irene, 18 september 1984.

deze stelling: “Als wij als witte vrouwen dit boek lezen, wordt het duidelijk hoezeer wij zijn opgegroeid vanuit een superieure houding. En hoezeer racisme vanuit die houding in ons allen zit.” Om dit te veranderen, was ook volgens Irene bewustwording een eerste vereiste: “Informatie over en weer, over andere culturen is nuttig en nodig, maar te vrijblijvend. We moeten ons eigen denken en handelen toetsen.”²⁴

Alledaags racisme leidde tot veel maatschappelijke discussie, maar had ook belangrijke gevolgen voor Feministische Uitgeverij Sara zelf. Bij de boekpresentatie kondigde uitgeefster An Dekker aan dat het collectief had besloten tot een antiracistisch uitgeefbeleid, en voortaan “meer werk wil gaan publiceren van zwarte schrijfsters, zowel literatuur als non-fictie”.²⁵ De eerste actie was een vertaling van *Call Me a Woman* (1985), de autobiografie van de Zuid-Afrikaanse antiapartheidsactiviste Ellen Kuzwayo. Essed bood haar op 30 mei 1985 het eerste exemplaar van *Noem mij vrouw* aan.²⁶ Datzelfde jaar publiceerde Sara nieuw werk van Papatya Nalbantoglu, *De krullen van Mine. Vijftien portretten van Turkse migrantenjongeren*, en *Achter de sluijer*, een uit het Frans vertaalde beschouwing over de positie van vrouwen in de Koran door de Marokkaanse sociologe Fatima Mernissi. Daarnaast lanceerde Sara in 1985 vertalingen van maar liefst drie titels van Audre Lorde: *Sister Outsider. Essays and Speeches* (1984), de autobiografie *Zami. A New Spelling of My Name* (1982), en *The Cancer Journals* (1980). Lorde, een Afro-Amerikaanse lesbische dichteres, feministe, burgerrechtactiviste en mede-oprichtster van Kitchen Table: Women of Color

Press, gaf een internationaal weerklinkende stem aan zmv-vrouwen en vormde ook in Nederland een inspiratiebron voor vrouwen die zich niet herkenden in het programma van de dominant witte vrouwenbeweging.²⁷

In de laatste twee jaren van Sara's bestaan zette de uitgeverij haar antiracistische koers voort. Die kreeg vooral vorm door de vertaling van boeken uit de Verenigde Staten. Zo werd Sara's Historische Reeks uitgebreid met Harriet E. Wilsons autobiografische roman *Our Nig. Sketches from the Life of a Free Black* (1859). Deze eerste door een Afro-Amerikaanse vrouw geschreven roman was begin jaren '80 ontdekt door Henry Louis Gates jr., een toonaangevend specialist op het terrein van Afro-Amerikaanse geschiedenis en literatuur. Zijn editie (1983) was de basis voor de Nederlandse vertaling (1986). Daarnaast publiceerde Sara in haar slotfase romans van contemporaine Afro-Amerikaanse feministische schrijfsters als Alice Walker, Ntozake Shange en Gloria Naylor.²⁸ Zuidelijk Afrika was in deze jaren van een actieve anti-apartheidsbeweging ook een belangrijke vindplaats voor Sara-boeken, zo blijkt uit de vertalingen van Lesley Lawsons interviewboek *Working Women. A Portrait of South Africa's Black Women Writers* (1985) en het door de Amerikaanse antropologe Marjorie Shostak opgetekende levensverhaal *Nisa. The Life and Words of a !Kung woman* (1981). Het Midden-Oosten kreeg enige aandacht in *Mijn steeg in Teheran* (1987), een uit het Engels vertaalde autobiografische roman van de Iraanse schrijfster Manny Shiraz.

Ondanks Sara's doelstelling een antiracistisch beleid te voeren, bracht de productie van vertaalde literatuur de thema's ras en etniciteit

nauwelijks in verband met witheid of Nederland. Dat gebeurde juist wel in *Van daar. Portretten van buitenlandse vrouwen in Nederland* (1986). Deze co-productie van prinses Irene en de Landelijke Samenwerkingsorganisaties van Buitenlandse Arbeiders (LSOBA) gaf wederom via interviews een stem aan ervaringen van zwarte en migrantenvrouwen in Nederland. Het resultaat was bedoeld als aanklacht tegen “de Nederlandse vrouwenbeweging” en als voer voor discussie over de inhoud en reikwijdte van de feministische agenda: “Vitale, eigenzinnige en strijdbare vrouwen uit zeven verschillende culturen. Uit hun verhalen komt ook naar voren hoe de structurele onderdrukking werkt – de manier waarop er in Nederland met ze wordt omgegaan, de geringe aandacht van de Nederlandse vrouwenbeweging. *Van daar* laat ook zien hoe het vrouwen vergaat die zich niet wensen te conformeren aan de Nederlandse opvattingen over vrouwen in het algemeen en buitenlandse vrouwen in het bijzonder.”²⁹

Een kantelend beeld?

Deze kleine geschiedenis van Feministische Uitgeverij Sara begon met de ambitie om te verkennen of het mogelijk is een meer inclusief en divers beeld van de tweede feministische golf in Nederland te creëren door het perspectief te verschuiven van sociale actiegroepen naar het feministische uitgeverijwezen. Juist daar was volgens Stacey Young de dialoog en discussie over de inhoud en reikwijdte van de feministische agenda te vinden. Mijn beperkte studie naar het fonds van Feministische Uitgeverij Sara levert in dit opzicht een gemengd beeld op. Sara's uitgeefbeleid werd gedurende het tienjarig bestaan immers bepaald door een groep witte, links georiënteerde vrouwen. Op personeelsniveau was er bij Sara dus weinig sprake van diversiteit, wat zich uiteraard vertaalde in de fondslijst. Religieuze vrouwen vonden bijvoorbeeld weinig tot niets van hun gading. Sara werkte daarentegen wel gericht aan een aanbod van en voor lesbische vrouwen, net zoals er ruimte werd gemaakt voor boeken van en over vrouwen uit etnische minderheden.

In eerste instantie gingen die boeken vooral óver vrouwen uit de doelgroepen van het minderhedenbeleid, maar vanaf het begin van de jaren '80 publiceerde Sara ook meer boeken van zmv-vrouwen. Dat aanbod bestond grotendeels uit vertaalde literatuur, met name uit de Verenigde Staten, waardoor de relevantie voor de discussie over racisme in Nederland en de Nederlandse vrouwenbeweging niet altijd evident was. Een sceptische geest kan er ook op wijzen dat zwarte vrouwenliteratuur in de jaren '80 hip was, zoals de vele malen herdrukte romans als *De kleur paars* (In de Knipscheer, 1983) en *Ik weet waarom de gekooide vogels zingen* (De Geus, 1987) van de Afro-Amerikaanse schrijfsters Alice Walker en Maya Angelou, of *Ségou* (In de Knipscheer, 1987) van de Caribische schrijfster Maryse

Condé illustreren. Dit waren bovendien de jaren van exotistische films en tv-series als *Out of Africa* (1985) en *Shaka Zulu* (1986), die onder andere een neokoloniaal modebeeld opleverden. Moeten we de uitgave van zwarte-vrouwenliteratuur dan begrijpen als louter commercieel? Dit is de lijn van Kitchen Table-oprichtster Barbara Smith, die in de jaren '80 een groeiend commercialisme bij witte feministische uitgeverijen signaleerde. Dat manifesteerde zich volgens haar in een a-politiek aanbod van romans, detectives, erotica en stripboeken, en een commercieel gemotiveerde keuze voor boeken van *women of color*.³⁰

Meer onderzoek in de archieven van Feministische Uitgeverij Sara, aangevuld met interviews met leden van het Sara-collectief, kan meer duidelijkheid verschaffen over de achtergronden van Sara's uitgeefbeleid. Op dit moment denk ik echter dat Smiths kijk te negatief is. Sara's publicatie van het expliciet kritische werk van Papatya Nalbantoğlu, Philomena Essed en prinses Irene was in ieder geval bedoeld om de reflectie op racisme en maternalisme in de Nederlandse vrouwenbeweging te voeden, waardoor tevens een stimulans werd gegeven aan discussies over de vragen of en hoe vrouwen eigenlijk een groep vormden, en wat dan de meest urgente actiepunten waren. Het aandeel van vijftien procent zmv-titels binnen het Sara-fonds toont mijns inziens ook dat deze discussie geen incidenteel of marginaal gebeuren was, maar een integraal deel van de feministische communicatie. Hoe dat deel zich verhiel tot de rest van de feministische boek- en dus ideeënproductie van Sara en andere feministische uitgeverijen in Nederland en in het buitenland, moet nader onderzocht worden, net zoals de impact van de zmv-literatuur meer receptieonderzoek vereist. Buiten het kader van de sociale vrouwenbeweging ligt in feite nog een heel onderzoeksterrein braak. Op basis van deze kleine studie over het Sara-fonds ben ik er echter van overtuigd dat feministische uitgeverijen ook in Nederland een opening bieden naar een meer diverse geschiedenis van de tweede feministische golf. ///

Marijke Huisman (1972) is universitair docent Public History bij de afdeling Cultuurgeschiedenis van het departement voor Geschiedenis en Kunstgeschiedenis van de Universiteit Utrecht.

Website: marijkehuisman.com,
e-mail: m.h.huisman@uu.nl.

Reclame-affiche Feministische Uitgeverij Sara, 1986.



Noten:

- B. Prins en S. Saharo, 'In the Spotlight. A Blessing and a Curse for Immigrant Women in the Netherlands', in: *Ethnicities*, 8 (2008), 3, pp. 365-384; P. Mepschen, J.W. Duyvendak en E. Tonkens, 'Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands', in: *Sociology*, 44 (2010), 5, pp. 962-979; H. Ghorashi, 'From Absolute Invisibility to Extreme Visibility: Emancipation Trajectory of Migrant Women in the Netherlands', in: *Feminist Review*, 94 (2010), pp. 75-92; G. Wekker, *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham/Londen, 2016.
- L. van Zoonen, 'Moeten strijdende vrouwen zo grof zijn?' *De vrouwenbeweging en de media*. Amsterdam, 1991; A. Ribberink, *Leidsvrouwen en zaakwaarmeesters. Een geschiedenis van de Actiegroep Man Vrouw Maatschappij, 1968-1973*. Hilversum, 1998; I. Costera Meijer, *Het persoonlijke wordt politiek. Feministische bewustwording in Nederland, 1965-1980*. Amsterdam, 1996; V. van de Loo, *De vrouw beslist. De tweede feministische golf in Nederland*. Wormer, 2005; M. Vuijsje, *Joke Smit. Biografie van een feministe*. Amsterdam, 2010.
- M. Botman, N. Jouwe en G. Wekker (red.), *Caleidoscopische visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingen-vrouwenbeweging in Nederland*. Amsterdam, 2001; K. Smiet, "'Transatlantic Cross-pollination': 30 Years of Dutch Feminist Theorizing on Race and Racism", in: *Frame*, 27 (2014), 2, pp. 29-47.
- V. Taylor en N. van Dyke, "'Get up, Stand up': Tactical Repertoires of Social Movements", in: D.A. Snow, S.A. Soule en H. Kriesei (red.), *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden, 2004, pp. 262-293.
- A. van Baalen en M. van Oort (red.), *Berichten uit Amerika. Artikelen over de bevrijding van de vrouw*. Amsterdam, 1971, 'Voorwoord' (z.p.).
- Voor een illustratie van de botsing tussen katholieke arbeidervrouwen en vanuit het emancipatiebeleid van de rijksoverheid gefinancierde 'emancipatiewerksters', zie: M. Derks en M. Huisman, *Edelmoedig, fier en vrij. Katholieke arbeidervrouwen en hun beweging in de twintigste eeuw*. Hilversum, 2002, pp. 191-195.
- S. Young, *Changing the Wor(l)d. Discourse, Politics and the Feminist Movement*. Londen/New York, 2013 [1997], pp. 3, 15.
- Geciteerd in: Young, *Changing the wor(l)d*, pp. 25.
- A. van Baalen, *Brusterschap. Memoires, artikelen 1971-1997*. Amsterdam, 2003, pp. 119-120; M. Ekelschot, 'De Bonte Was. Feministische uitgeverij, schrijfcollectief en actiegroep' (2005), in: <http://www.radicaalfeminisme.nl/html/bontewas.html>, 29 mei 2016>.
- Informatie ontleend aan Picarta, de collectieve database van Nederlandse bibliotheken.
- E. van der Ster, 'Schrijfsters krijgen meer kans', in: *De Volkskrant*, 27 augustus 1977.
- Twee jaar Sara. Werken in een vrouwenuitgeverij*. Amsterdam, 1979, pp. 51-54.
- Twee jaar Sara*, p. 16. Het collectief begon met Jeanne Doomen, Ria van Hengel, Selma Leydesdorff, An Luttikholt, Anja Meulenbelt, Joyce Outshoorn, Marijke Rawie, Ria Sikkes, Loes van der Snoek, Marjo van Soest, Aafke Steenhuis, Mieke Westerink en Hennie van der Zande. In 1979 waren Doomen, Leydesdorff, Van der Snoek, Steenhuis en Westerink verdwenen, en waren Anne Marie Bokslag en Loes de Bruijn toegetreden tot het collectief.
- Twee jaar Sara*, p. 52.
- P. Essed, 'Afterword', in: *Frame*, 27 (2014), 2, pp. 135-142, 136.
- R. Witte, *Al eeuwen lang een gastvrij volk: Racistisch geweld en overheidsreacties in Nederland, 1950-2009*. Amsterdam, 2010.
- Wekker, *White Innocence*, p. 54.
- B. Mellink, *Worden zoals wij. Onderwijs en de opkomst van de geïndividualiseerde samenleving sinds 1945*. Amsterdam, 2014, pp. 212-216.
- Atria, Amsterdam, Archief Feministische Uitgeverij Sara, 58: *Turkije krant*, december 1981.
- 'Aysel en anderen', in: *Het vrije volk. Democratisch-socialistisch dagblad*, 29 mei 1982, p. 10.
- V. Ware, *Beyond the Pale. White Women, Racism, and History*. Londen/New York, 1992, pp. 18-20; M. Botman en N. Jouwe, 'Inleiding', in: Botman, Jouwe en Wekker, *Caleidoscopische visies*, pp. 11-24.
- P. Essed, 'Inleiding', in: L. Brent (ps. H. Jacobs), *In slavernij*. Amsterdam, 1983, pp. 5-9, 6.
- Atria, Amsterdam, Archief Feministische Uitgeverij Sara, 38: Folder najaar 1984: Nieuwe titels en Reeds aangeboden.
- M. Janssen, 'Racisme niet het probleem van zwarte, maar van witte mensen', in: *De Telegraaf*, 19 september 1984.
- Atria, Amsterdam, Archief Feministische Uitgeverij Sara, 38: Sara Boekennieuws, herfst 1984.
- Idem: Uitnodiging voor presentatie Noem mij vrouw, 1985.
- Wekker, *White Innocence*, pp. 111-112.
- A. Walker, *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (1983); N. Shange, *Sassafras, Cypress & Indigo: a Novel* (1982); en G. Naylor, *The Women of Brewster Place* (1982).
- Atria, Amsterdam, Archief Feministische Uitgeverij Sara, 38: Najaarsaanbieding 1986.
- Young, *Changing the Wor(l)d*, p. 45.

Het 35e Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis:

Vrouwenactivisme op het kruispunt van politiek, religie, cultuur en ideologie

Telt een vrouw als ‘individu’?

Leidt vrouwenactivisme automatisch tot een verbetering van de democratie? Dat is de hoofdvraag die het vijfendertigste Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis opwerpt. Enerzijds staat daarmee de ‘taaië’ aanname dat de *empowerment* van vrouwen zou leiden tot democratischer samenlevingen ter discussie. Anderzijds stelt dit Jaarboek zich ten doel om voorbij al te gemakkelijke binaire tegenstellingen tussen mannelijke en vrouwelijke politieke stijlen, utopische politiek en *Realpolitik*, expressieve en instrumentele politiek, en top-down en bottom-up leiderschapstijlen te willen nadenken. Met name die laatste doelstelling moet te maken hebben met het gastredacteurschap van Mieke Aerts, één van de Nederlandse historici die stevast in staat blijken om de ‘immateriële’ kanten van de geschiedenis grijpbaar te maken en het onbenoembare te benoemen. Mijn verwachtingen van deze bundel zijn hooggespannen. Als iemand ons op een theoretisch hoger plan kan trekken is het Aerts. Behaalt deze bundel het doel dat de redactie zich heeft gesteld?

/ Anna Tijsseling /

Voordat een antwoord wordt geformuleerd op die vraag, is het van belang om onder ogen te zien dat de beperking tot ‘vrouwenactivisme’ het type antwoorden dat mogelijk is op de vragen die in de artikelen worden opgeroepen wezenlijk beperkt. Daarmee wordt het lastiger om na te denken over de vraag hoe gender ingrijpt op vormen van activisme in relatie tot democratisering. Het maakt dat vrouwen a priori als ‘soort’ worden benaderd, en dat blijkt – een voorschot op de conclusie – de auteurs soms te hinderen in het behouden van een open vizier en juist die meer gelaagde manier van denken en analyseren. Nu zijn er uiteraard historische gronden die deze benadering legitimeren. Gedurende het grootste gedeelte van de moderne geschiedenis hebben vrouwen zich als ‘minderheid’ gepresenteerd en hebben zij vanuit die ‘minderheidspositie’ geopereerd. In velerlei opzicht is het correcte antoniem voor ‘vrouw’ in deze geschiedenis dan ook niet ‘man’, maar ‘individu’. Anders dan diegenen die legitiem de positie van ‘individu’ konden innemen in tal van maatschappijvormen, trachtten vrouwen zich als ‘vrouwen’ in te vechten, om met de woorden van de vermaarde Leidse historicus Mark Rutte te spreken. In de meeste gevallen bracht het verkrijgen van het kiesrecht daarin geen verandering. Zoals het minderheden door de bank genomen vergaat in de politiek, blijken bagatellisering en ridiculisering tot op de dag van vandaag uitstekende methoden om vooral het debat over rechten uit de weg te gaan, en de aangedragen thema’s als niet wezenlijk, onbelangrijk of belachelijk weg te zetten.

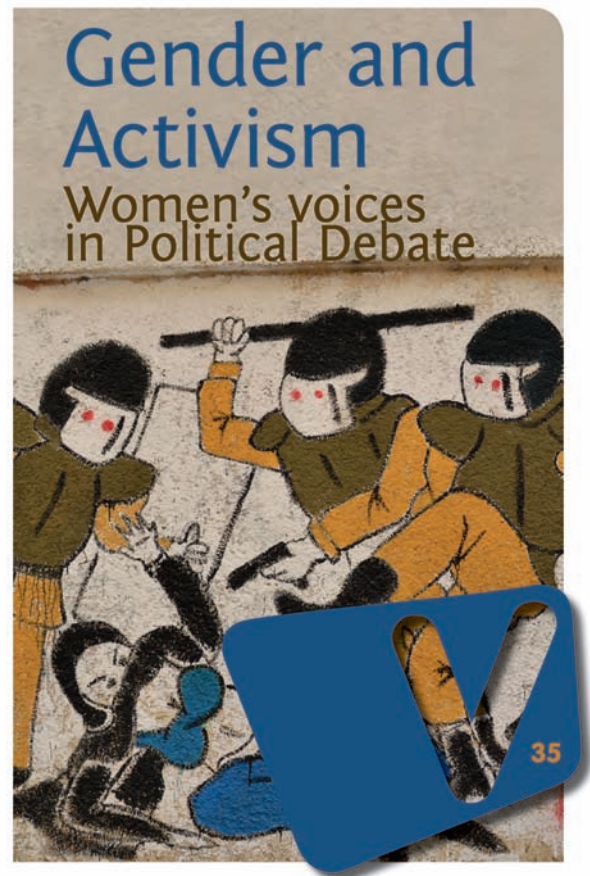
Met de verschillende bijdragen aan deze bundel staat het jaarboek op de kruispunten tussen politiek, religie, cultuur en ideologie en raakt het op tal van plaatsen aan Grote Kwe-

ties als Gelijkheid, Vrijheid en Zusterschap. Vrijheid wordt in deze bundel vooral geduid als *agency*, de vraag wat *agency* zou kunnen betekenen en bovendien hoe je zou kunnen vaststellen of er sprake is van *agency*. De auteurs bouwen daarin expliciet voort op het werk van Judith Butler, die *agency* definieerde als onlosmakelijk verbonden met en voortvloeiend uit de ontwikkeling van sociale normen (p. 43). Daarnaast blijkt Joan Wallach Scott richtinggevend met haar kritische analyse van de stilzwijgende aanname dat secularisering zou leiden tot gendergelijkheid (en andersom dat (alleen) religie zou leiden tot vrouwenonderdrukking) (p. 19). Tenslotte is onderzoek ter hand genomen naar politieke culturen en wat democratie betekende in relatie tot gender, met name in situaties van *transitional justice* na oorlogen of revolutie – onderzoek zoals dat van Martin Conway (p. 135).

Juist omdat Aerts oproept tot spannendere analyses dan platte, binaire vergelijkingen is het te betreuren dat het werk van de Amerikaanse socioloog Myra Marx Ferree geen ingang heeft gevonden bij de auteurs. Marx Ferree heeft het debat over gender en *agency* voorbij de puur discursieve benadering van Scott en Butler gebracht. Marx Ferree pleit met haar *relational realism*-benadering voor het meewegen van zowel discursieve als materiële structuren: “Relational realism as a perspective combines attention to the objective conditions of

a historically material world with the creative capacity of human imagination to socially construct and communicate understandings of it that have material consequences.”¹ Die lens had de auteurs meer direct op het spoor gezet dat Aerts zocht: “Because relational realism begins from the recognition of human diversity and struggle, it cannot be a theory only about gender. It privileges a complex understanding of intersectionality in which race, class, and gender are social forces that continually define each other through institutional interactions.”² En dat intersectionele karakter is bij het gros van de bijdragen afwezig.

Niet getreurd. Al met al heeft het geleid tot in elk geval drie spannende ‘herlezingen’ die de bestaande historiografie stevig bijstellen en de lezer nieuwe zichtassen bieden. Ulla Jansz doet dat in *Contesting Women Workers*, waarin zij de geschiedenis van de spanningen tussen feminisme en socialisme eind negentiende eeuw, begin twintigste eeuw in West-Europa analyseert en de betrokkenen, met name diegenen uit de Nederlandse geschiedenis, ‘smoel’ geeft. Het is fantastisch om te lezen



hoe georganiseerde arbeidstersvrouwen zich geen strobreed in de weg lieten leggen in het publieke debat door socialistische heren die niet genegen waren inhoudelijk te reageren op commentaar over hun gebrek aan inzet waar het het vrouwenvraagstuk betrof, en zich ook geen moer aantrokken van bourgeois dames die zich graag wilden inspannen voor de verheffing van de arbeidstersvrouwen. Nooit eerder werd me zó duidelijk dat in de late negentiende eeuw ‘vrouwen eisen de straat terug’, ‘ga mannen opvoeden in plaats van vrouwen verheffen’ en ‘Marie, word wijzer’-achtige pleidooien werden gehouden.

Karlijn Olijslager biedt met haar bijdrage een nieuwe kijk op de periode 1945-1965, dat in de historiografie ofwel is gekarakteriseerd als een periode van rust na de oorlog, ofwel als een periode van stilte voor de storm van 1968. Olijslager pleit overtuigend voor de noodzaak om het taalgebruik en het actierepertoire van de vrouwenbeweging in deze periode te zien tegen het licht van de wederopbouwtijd waarin het landsbelang al snel ‘bijzondere’ politieke doelen overschaduwde. Hoewel de auteur dit zelf niet expliciet signaleert, is ook haar bijdrage een uitwerking van Butlers definitie van *agency* en hoe deze mede door specifieke sociale normen wordt gevormd.

De derde herlezing is die van de *Mother India*-controverse uit de jaren 1920 door Elena Borghi. Dat dit jaarboek zich expliciet heeft toegelegd op alleen vrouwenactivisme is nog het meest te verantwoorden door deze bijdrage. Het onderwerp van deze controverse was kindhuwelijken en het publieke debat ging over een wetsvoorstel om de leeftijdsgrens voor het huwelijk voor meisjes te verhogen naar twaalf jaar en voor jongens naar vijftien jaar. Waarom de georganiseerde vrouwen eveneens een leeftijdsverschil voor meisjes en jongens hanteerden – namelijk zestien jaar voor meisjes en eenentwintig jaar voor jongens – wordt overigens niet duidelijk. Borghi laat zien wat er gebeurt als je deze controverse niet langer benadert via een imperialistisch-nationalistisch perspectief en in plaats daarvan de georganiseerde vrouwenbeweging centraal stelt. Tot nog toe werd de bijdrage van deze beweging gezien als dienstbaar aan de emancipatie van gekoloniseerden ten opzichte van hun overheersers. Borghi’s herlezing biedt een genuanceerder en gelaagder beeld, waarbij ze heel precies laat zien welke verschillende ‘talen’ en actierepertoires deze vrouwen inzetten voor het agenderen van de strijdpunten die zij onderling in geheel andere bewoordingen formuleerden. Wat deze vrouwen wilden bereiken was de erkenning van en waardering voor de vrouwelijke subjectiviteit. Zij brachten die boodschap bij verschillende mannelijke gehoren, steeds in de taal van hun publiek.

Opvallend aan dit jaarboek is daarnaast haar internationale en actuele karakter. De bijdrage over de politieke strijd rondom herinneringen aan vermeende Amerikaanse abortus- en antia-

“Hindu mother and child. She feeds it opium when it cries”.



Jaarboek, p. 34. Foto: M. Moyca Newell, oorspronkelijk in: Katherine Mayo, *Mother India*, New York, 1927.

bortusactivisten, zoals Susan B. Anthony en Margaret Sanger, laat het politieke belang van grondige geschiedwetenschappelijke analyses zien. Een democratie bestaat bij de gratie van geëngageerd geschiedwetenschappelijk debat dat een groot publiek weet te bereiken, lijkt de centrale stelling van Manon Parry te zijn. De casestudies die zij daarbij presenteert over actueel politiek getouwtrek rondom collectieve herinneringen aan ‘conservatieve’ en ‘progressieve’ feministen werken daarbij overtuigend (lees: iemand moet Sarah Palin bijpraten).

De hoofdvraag die het jaarboek met haar oproep centraal stelde – leidt vrouwenactivisme tot democratisering? – wordt nog het meest *straightforward* beantwoord door Senem Yildirim met haar casestudy over vrouwelijke *mukhtars* in Turkije. Deze *mukhtars*, een erfenis uit de Ottomaanse tijd, zijn intermediairs tussen lokale overheden en de lokale bevolking. De analyse is gebaseerd op interviews waarbij – betekenisvol – de namen van geïnterviewde vrouwelijke *mukhtars* onherkenbaar zijn gemaakt. Zij omschrijven hun werk expliciet als niet-politiek en geven aan dat zij zich niet thuis voelen in de lokale en provinciale politieke arena’s. Uit de citaten blijkt dat de angst voor geweld tegen vrouwen deel is van de politieke cultuur, en dat die angst de *mukhtars* op hun plek houdt. In de analyse komt deze angst voor geweld niet terug: “They isolate the mukhtarship from politics because they have a negative perception of political activity” (p. 126). De conclusie dat het een glazen plafond is dat een soepele doorstroming van vrouwen van de lokale naar de nationale politiek verhindert, doet daarmee naar mijn gevoel afbreuk aan dit voor het overige intrigerende onderzoek. Juist hier zou dat perspectief van Marx Ferree – waarbij zowel naar discursieve als materiële *opportunity structures* wordt gekeken – het onderzoek op een hoger plan hebben getild.

Het essay over de campagne posters van vrouwelijke politieke leiders van Marjan Groot is intrigerend, al was wat mij betreft een diepgravendere, diachrone aanpak interessanter geweest voor een jaarboek voor *vrouwengeschiedenis*. In dit essay ontbreekt een ontwikkelingsperspectief enigszins, en dat lijkt een gemiste kans.

Twee andere bijdragen komen beiden wat vooringenomen over. In het stuk over het vrouwenactivisme in post-revolutionair Egypte, waarin Nihal Saad Zaghloul, geboren in 1985 in Cairo en woonachtig in Los Angeles, geïnterviewd wordt door Josephine van den Bent, komt een deel van de vragen opvallend negatief en ook enigszins sturend over. Meer open vragen hadden wellicht een meer gelaagde kijk op gender, activisme en politiek in Egypte vanaf 2011 mogelijk gemaakt. De interviewer focust a priori op verschillen tussen mannen en vrouwen, is vooral geïnteresseerd in de problemen van organisaties die politieke participatie door vrouwen bepleiten en vraagt zich af welke conflicten er zich tussen de verschillende organisaties in dit veld voordoen. Dat neemt niet weg dat het lezen van dit interview voor mij een verrijkende ervaring was. Van den Bent neemt de lezer mee naar een wereld die gewoonlijk niet via de reguliere media tot ons komt.

Problematischer is het artikel over Femen van Katrine Smiet, omdat dat niet weet om te gaan met gelaagdheid. Hoewel de opzet van het onderzoek zeker interessant is (en ik er alle vertrouwen in heb dat er een intrigerend proefschrift in de maak is) boet dit artikel door de platitude van de analyse in aan overtuigingskracht. De hoeveelheid slordigheden in het stuk helpt daarbij niet, zoals het verkeerde citaat van Marx ‘opium for (moet zijn: of) the people’ (p. 20). Ook hier zou de dynamische manier van werken van Marx Ferree de auteur hebben kunnen helpen om om te gaan met alle >>

verschuivingen waarnaar zij wil kijken met haar onderzoek: de verplaatsing van Femen vanuit de Oekraïne naar Frankrijk, de interactie tussen het seculiere, het religieuze en het ideologische (dat elkaar kan overlappen) en feminisme in het post-koloniale tijdperk. Omdat ik me heb verbaasd over de opname van dit artikel (in deze vorm) in het jaarboek sluit ik niet uit dat ik het verkeerd lees. Desalniettemin is mijn voornaamste commentaar op dit stuk dat het betoog niet overtuigend is: omdat de auteur normatieve uitspraken doet, zij op tal van punten niet precies genoeg is, en niet dicht genoeg blijft bij de aangehaalde citaten. Zonder dit overtuigend aan te tonen, bekritiseert de auteur Femen omdat Femen religie zou ridiculiseren en verachten, terwijl ze elders aantoonde dat Femen tegelijkertijd een draai wil geven aan religie en het Godsbeeld door te verkondigen dat God een vrouw is, en religie bovendien ziet als een privézaak. Daar waar Femen religie bekritiseert als vrouwonterend en onderdrukkend benadert de auteur dit *at face value*, en daar waar Femen uitspraken doet die een eigenzinnige invulling geven aan wat religie zou mogen zijn, wordt dit door de auteur als verwerpelijk weggezet.

Het meest wrange voorbeeld dat Smiet daarbij aanhaalt is de reactie van Femen op de Tunesische religieuze leiders die de voormalige Femenactivist Amina Sboui onder meer met de dood bedreigden omdat Sboui foto's met de leus "Mijn lijf is van mij" en "Fuck jullie moraal" op haar ontblote bovenlijf op het internet plaatste. Femen noemde deze *islamisten* (in Femens woorden) 'inhumane beesten'. Smiet stelt vervolgens dat dit beledigend is aan het adres van (let wel) *islamitische* religieuze leiders. Tot overmaat van ramp ziet Smiet de openlijke distantiëring van Sboui ten aanzien van Femen als bewijs dat Femen zich opwerpt als een club atheïstische evangelisten die moslima's willen redden die niet gered willen worden. Sboui nam openlijk afstand ná dat zij gedurende de rechtszaak tegen haar, waarin ze werd beschuldigd van minachting en smaad, in een huis van bewaring moest verblijven. De vraag of Sboui onder druk van recente politieke en justitiële ervaringen handelde wordt echter niet aangeroerd. Bovendien wijst een eenvoudige zoektocht op het internet uit dat één van de meer centrale stellingen, dat Femen zich alleen in het geval van de islam direct tot moslima's zou richten, onjuist is. Femen-activisten hebben onder meer topmodellen direct bestookt met een oproep tot actie.

Wat onbesproken blijft – en juist intrigerend is – is dat de acties van Femen *reacties* zijn op concrete politieke situaties, én dat deze van meet af aan transnationaal georiënteerd en welhaast steeds ter ondersteuning van mensen die worden vervolgd. Voorbeelden daarvan zijn acties om de neoconservatieve wending in de Oekraïne te bekritisieren, om het anti-abortusbeleid ter discussie te stellen en activisten elders in de wereld te ondersteunen die onderdrukt worden. Zo werden steunbetuigingen gedaan aan de Russische actiegroep Pussy Riot, maar ook aan



Bron: Collectie IAV-Atia, no. 100014757.

Portret van Rosa Manus, waterverf, 1927. Gesig-neerd J.H.Sp.27; de initialen waarmee Jacobus Hendrikus Speenhoff signeerde. Uit IAV-archieven, teruggekeerd uit Moskou in 2003.

de genoemde Tunesische activist Amina Sboui. Dat de auteur haar afkeuring van de koloniale houding van Femen ten aanzien van moslima's alleen baseert op de kritiek van de groepen Muslim Women against Femen en Muslima Pride, en zich geen rekenschap geeft van moslima's die vragen om steun omdat zij gedwongen worden een hoofddoek dragen, maakt de stelling dat het dragen van een hoofddoek een vrije keuze 'is' wat a-historisch en ondoordacht (p. 28). Al met al leest dit stuk te veel als het pleidooi van een strafpleiter tegen Femen, in plaats van als een analyse van een historicus die wikkend en wegend het meest waarschijnlijke verhaal probeert te vertellen.

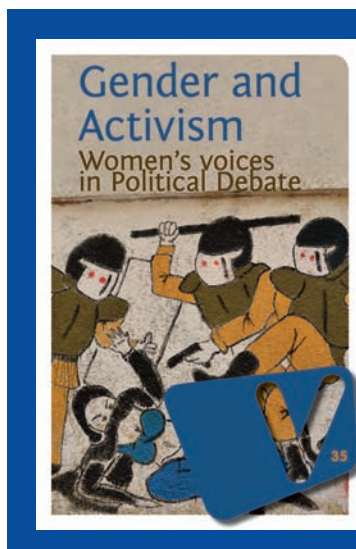
Sluiten we af met een pareltje van Myriam Everard over de aquarel van Rosa Manus geschilderd door 'J.H.Sp.27'. Via deze aquarel krijgt de lezer een beknopte geschiedenis van het Internationaal Archief voor de Vrouwenbeweging. Everard lost met deze bijdrage het

mysterie op van de onbekende schilder en plaatst dit portret in de cultureel-politieke context van voor de Duitse bezetting van Nederland. Daarnaast maakt ze duidelijk dat vrouwenactivisme zeer kan samenhangen met één individu.

Of vrouwen als individu tellen, en überhaupt over zichzelf nadenken in termen van 'individu', verschilt aanmerkelijk naar tijd en plaats. Leidt vrouwenactivisme nu automatisch tot een verbetering van de democratie? Niet per se. Het belangrijkste wat we kunnen meenemen uit deze bundel is vooral het omgekeerde: een democratie leidt niet per se tot een verbetering van de positie van vrouwen. ///

Noten:

- ¹ M. Ferree, *Varieties of Feminism: German Gender Politics in Global Perspective*. Stanford, 2012, p. 7.
- ² *Ibidem*, p. 8.



Mieke Aerts (redactie), *Gender and Activism: Women's Voices in Political Debates* (Amsterdam/ Hilversum, Verloren, 2015), 157 blz., € 15,-.

Anna Tijsseling is universitair docent Politieke Geschiedenis aan de Universiteit Utrecht. Zij promoveerde in 2008 op haar proefschrift *Schuldige seks. Homoseksuele zedendelicten rondom de Duitse bezettingstijd*. Via haar onderwijs werkt zij intussen aan de geschiedenis van de tweede feministische golf. Daarnaast werkt zij als directeur van RotterdamV, kenniscentrum voor homo-emancipatie, aan innovatieve strategieën voor lhbt-emancipatie vóórbij slachtofferschap als vliegwiél.

Contact: a.c.m.tijsseling@uu.nl

Bambi Ceuppens:

“Ik denk niet dat we noodzaak hebben aan een ‘officiële waarheid’”

Bambi Ceuppens studeerde Afrikaanse Talen en Culturen aan de Universiteit Gent en Culturele Antropologie aan de Katholieke Universiteit Leuven. Nadien trok ze naar Schotland, waar ze aan de University of St Andrews haar doctoraatstitel behaalde. In haar werk legt ze zich onder meer toe op het Belgische en Congolese koloniale verleden en de Congolese diaspora in België. Ze was docente aan de universiteiten van Edinburgh, Manchester en St Andrews, werkte als postdoctoraal onderzoeker aan de Universiteiten van Gent en Leuven en is sinds 2007 werkzaam bij het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika in Tervuren. Haar jarenlange ervaring in de academische wereld weet ze feilloos te combineren met een publieksgerichte aanpak. Bovendien schuwt Ceuppens het publieke debat niet: ze schreef opiniestukken over het hoofd-doekendebat, over de verhouding van België tot het koloniale verleden en over het Zwarte Piet-debat. Haar intellectuele honger is nog lang niet gestild: haar streven is 100 bladzijden per dag te lezen. “Lezen is het heerlijkste wat er is.”

/ Lonneke Geerlings en Laura Nys /

Sinds mei 2015 bent u aangesteld als een van de twee wetenschappelijke commissarissen van de toekomstige permanente tentoonstelling in het Koninklijke Museum voor Midden-Afrika. Wegens een grondige renovatie is het museum momenteel gesloten. Op de website staat dat het museum “in al zijn vezels wordt gedekoloniseerd”. Hoe ziet u die “dekolonisatie”?

Ik heb een hele duidelijke visie op de dekolonisatie van het museum, maar ik ben er niet van overtuigd dat alle mensen die betrokken zijn bij de renovatie de noodzaak inzien van de dekolonisatie van het museum, en ik ben er zeker niet van overtuigd dat iedereen dezelfde idee heeft over wat die dekolonisatie zou moeten inhouden... Dat is zeker geen kwestie van slechte wil, maar in eerste instantie vaak een kwestie van onwetendheid. Het heeft te maken met een gebrek aan training. Heel veel mensen zullen spontaan zeggen dat de kolonisatie een slechte zaak was, en dat ze zich daar van willen distantieren. Maar als puntje bij paaltje komt, dan zie je in de manier waarop ze naar de dingen kijken of schrijven of praten, dat daar toch nog een zekere ethnocentrische koloniale blik achter zit waarvan zij zich niet noodzakelijkerwijze bewust zijn. Als je daar niet op een diepgravende wetenschappelijke manier over nadenkt, is het heel gemakkelijk om precies in de val te trappen die je wil vermijden. Dat is dus ook geen punt van kritiek, maar het is iets waar een antropologische training je op voorbereidt: dat je dingen moet bekijken vanuit een ander perspectief. Dat is absoluut geen gemakkelijke oefening.

Een museologe had voorgesteld de teksten te schrijven voor een tijdelijke tentoonstelling waarvan ik co-commissaris ben, samen met

Sammy Baloji. Bepaalde toelichtingen bij museumstukken hadden pakweg zestig jaar geleden kunnen geschreven zijn, zoals het feit dat ze geschreven waren in wat men in de antropologie de ‘ethnographic present’ noemt, wat dan de indruk wekt dat er geen ‘geschiedenis’ is maar gewoon een eeuwigdurende ‘traditie’. Ze had ook teveel nadruk gelegd op de wes-

terlingen die de Congolese kunstenaars zouden ‘ontdekt’ hebben, en niet op de Congolese kunstenaars zélf.

Dat is geen kwestie van slechte wil, maar dat is inderdaad een intellectuele oefening die heel wat training, achtergrond, lectuur en onderzoek vergt. En ik neem het mensen absoluut niet kwalijk als de meerderheid van hen dat niet weet, maar het toont inderdaad aan hoe moeilijk het eigenlijk is om het museum helemaal te dekoloniseren.

In Nederland wordt ‘blank’ steeds vaker vervangen door ‘wit’, vanwege de neutralere connotatie. Maar als ‘witte’ mensen hier worden op aangesproken, voelen ze zich doorgaans bijzonder aangevallen. Komt u dat ook tegen? Ja! Omdat mensen nog altijd de neiging hebben om kolonisatie en dekolonisatie op zichzelf te betrekken en zich persoonlijk aangevallen voelen. En dan gaan ze er inderdaad vanuit dat als men kritisch is, dat men hen een schuldgevoel probeert aan te praten, terwijl de >>



Foto: Lonneke Geerlings

Bambi Ceuppens, 2016.

discussie zich afspeelt op een heel ander niveau. En dáár zit precies het pijnpunt: dat mensen de eigenlijke inzet van de discussie heel vaak niet begrijpen – dat het koloniale verleden en racisme een structureel gegeven zijn.

Maar wat precies interessant is aan een museum – en dat is natuurlijk het verschil met de academische wereld – is dat je daar wel moet proberen een tentoonstelling te maken voor een groot publiek, met mensen die niet gepokt en gemazeld zijn in dat hele academische discours.

Wij werken in het museum met wetenschappelijke commissarissen, en dat betekent dat -in theorie alleszins- de wetenschappelijke stem wat betreft de tentoonstelling zou moeten doorwegen. Maar het kan botsen, en taalgebruik kan daar inderdaad een van de pijnpunten zijn. Zoals in 2010 [voor de tentoonstelling *Indépendance! Congoleses verhalen over 50 jaar onafhankelijkheid*, red.]: de Franstalige museologe met wie ik samenwerkte, wilde met alle geweld woorden zoals *métis(se)* en *métissage* ('gemengde', red.) gebruiken terwijl ik die zelf niet vind kunnen omdat die een historische beladenheid hebben, waarvan de modale Franssprekende zich absoluut niet bewust is. Dat is een beetje hetzelfde met het verschil tussen 'wit' en 'blank'. En dan begrijpen mensen eigenlijk niet waar je je druk over maakt.

Het is toch ook wel een van onze doelen om mensen een beetje op te voeden en kritisch te doen nadenken, eerder dan hen inderdaad aan te bieden waarmee ze al vertrouwd zijn. Want dat is dan een tegenargument: "mensen kennen zulke woorden zoals *métis(se)* en *métissage* en zij zien daar geen probleem in, dus *wat is dan het probleem?*!" Dat zijn dagelijkse praktijken als je inderdaad probeert een beetje af te stappen van de manier waarop vroeger naar de kolonisatie maar ook naar Afrika of het Zuiden in het algemeen werd gekeken. Dus ja, dat is een dagelijkse strijd.

Je moet daar ook een beetje soepel in zijn. Er zijn bepaalde termen zoals 'identiteit', of 'gemeenschap', – daar houd ik niet van, maar ik maak er geen strijdpunt van. Maar er zijn bepaalde grenzen waarvan ik zeg: nee, hier stopt het! We gaan het hier niet hebben over 'halfbloeden' of 'mulatten'. Nee, daar kan absoluut geen sprake van zijn.

Maar je moet daar ook een stukje pragmatisch in zijn. Het is ook een kwestie van 'choose your battles'. Je kan niet op alle punten winnen. Dat is eigen aan het doen van groepswerk, en een tentoonstelling maken is groepswerk. Dat is anders dan wanneer je als onderzoeker gewoon bezig bent je eigen teksten te schrijven, of zelfs je eigen onderzoek helemaal autonoom en individueel te kiezen. *That goes with the territory*. Dus als je niet pragmatisch kan zijn... tja, dan moet je er niet aan beginnen. Dan kun je je beter opsluiten in je ivoren toren met jouw Eigen Grote Gelijk en goed wetende dat je dan misschien ook alléén diegenen zal bereiken die al overtuigd zijn.

Dus het is een voortdurend afwegen van:

voor wie wil ik publiceren. Voor mijn collega's? Voor het 'grote publiek'? En als het gaat over het 'grote publiek': gaat het dan over het Belgische publiek, het Vlaamse publiek, gaat het over het Congoleses publiek? En dat is dan weer het interessante van de tentoonstelling, dat je daar alle mogelijke publieken kan mee bereiken.

ofwel met de wet op de staatsveiligheid. Het is gevoelige informatie. Ik denk dat een tweede vereiste is dat men inderdaad zichzelf moet aanmoedigen om ook met een andere blik te kijken naar die geschiedenis, naar die archieven. Dat kan bijvoorbeeld door er op een heel systematische manier ook Afrikaanse en meer bepaald Congoleses, Burundese en Rwandese



Onlangs pleitten Groen en Ecolo voor een wetenschappelijk onderzoek naar het Belgische koloniale verleden.¹ U schreef over het onderzoeksrapport over de moord op Lumumba²: historici die ook optreden als rechters, dat is geen goede combinatie. In welke vorm zou zo'n wetenschappelijk onderzoek dan het beste kunnen plaatsvinden?

Ik denk niet dat we noodzaak hebben aan een 'officiële waarheid', want – bestaat zoiets? Dan dreigt men verder onderzoek af te blokken met het argument van "ja we wéten het nu toch, want het is officieel". Zo werkt wetenschap natuurlijk niet! En ik denk ook niet dat het aan wetenschappers is om juridische uitspraken te doen over historische feiten. Ik denk dat wat in eerste instantie moet gebeuren, zoals Groen en Ecolo vragen, dat de toegang tot de archieven vrij wordt. In theorie zijn al die archieven na vijftig jaar vrij toegankelijk, maar in de praktijk is dat niet het geval. Men schermt ofwel met de wet op de privacy,

historici bij te betrekken. Want het is toch te gek voor woorden dat mijn collega Jean Omasombo [Hoogleraar Politieke Wetenschappen aan de Universiteit van Kinshasa en onderzoeker aan het KMMA, red.] geen lid kon worden van die officiële onderzoekscommissie omdat hij zagezegd niet 'objectief' kon zijn! Wat dus impliceerde dat al die Belgische historici wél objectief waren, terwijl bijvoorbeeld Jean-Luc Vellut naar aanleiding van het boek van Adam Hochschild³ op een bepaald moment in een interview met Humo heeft gezegd dat hij het er als Belg heel moeilijk mee had dat die man zo'n zware kritiek had op het Belgische koloniale verleden. Dus ik bedoel maar, die hele waanidee dat als je een Belgische historicus bent, dat je automatisch objectief bent en dat je dat als Congoleses niet bent...

En ook dat is iets dat ik in het museum of het Zwarte Piet-debat vaak moet uitleggen als mensen pleiten voor dekolonisatie van het museum of van de maatschappij: dat het niet al-

leen is vanuit persoonlijke betrokkenheid omdat zij zelf van Afrikaanse afkomst zijn, maar dat er ook mensen zijn die daar geen link mee hebben, en dat die zich ook aangesproken voelen en zich daar ook voor willen engageren.

En dat valt mij altijd op: heel vaak vragen mensen aan mij hoe het voelt om in dat museum te werken. Dan impliceren ze eerst en



© Tapas/Thinking About The Past (www.tapas-ugent.be)

Bambi Ceuppens op een lezing voor Tapas/Thinking About the Past aan de Universiteit Gent in maart 2016.

vooral dat ik mezelf identificeer als ‘zwart’ zonder dat zij weten of ik mezelf zo identificeer of niet. Menen dat je de identiteit van een mens gewoon kan aflezen van zijn/haar huid, dat is racisme. En dan impliceren ze ten tweede dat ik mijzelf als ‘zwarte’ beschouw als een *slachtoffer* van de kolonisatie. Maar als dat zo is, dan is de andere kant van de medaille dat het de ‘witte’ mensen zijn die daarvoor *verantwoordelijk* zijn. Maar aan mijn ‘witte’ collega’s wordt die vraag nooit gesteld: hoe voelt dat nu om te werken in dat museum.

Maar niemand stelt – en heel terecht! – de kwaliteiten van een Bruno de Wever in vraag, zelfs al doet hij onderzoek naar Vlaams nationalisme. En hij is iemand die uit een Vlaams nationalistisch nest komt, wiens broer partij-

voorzitter is van de grootste Vlaams-nationalistische partij in België. Iedereen gaat ervan uit dat die man sowieso objectief kan zijn. Maar dat is natuurlijk maar in de mate dat elke historicus of elke onderzoeker objectief is. Terzelfdertijd gaat men ervan uit dat als je een Afrikaanse onderzoeker bent, ja dan ben je toch altijd emotioneler, minder intellectueel en minder objectief en afstandelijk. Men veronderstelt dat witte onderzoekers of intellectuelen die zich mengen in het politieke debat respectievelijk wetenschappelijk of maatschappelijk geëngageerd zijn, terwijl alle anderen in eerste en laatste instantie gemotiveerd zijn door persoonlijk eigenbelang. Enerzijds gaat men er vaak van uit dat ik spreek omdat ik me persoonlijk betrokken voel, zonder me zelfs die vraag te stellen. En als ik me dan meng in het hoofddoekendebat, krijg ik de vraag waarom, want ik ben zelf toch geen moslima? Je kan het dus nooit goed doen. Ook dat is racisme.

Onderzoek naar ‘blackness’ is al enkele decennia aan de gang. De laatste jaren is er echter ook een tendens om ‘whiteness’ zichtbaarder te maken in de geschiedenis.

In België wordt er helemaal geen onderzoek gedaan naar whiteness. Er wordt zelfs geen onderzoek gedaan naar racisme. En als het wordt gedaan, dan zijn er twee foci: enerzijds antisemitisme. Want er is echt de idee dat als je spreekt over racisme, dan spreek je over antisemitisme, dan spreek je over de Shoah, dan spreek je over de Tweede Wereldoorlog. En anders is het over de zogenaamde ‘islamofobie’. Dat is een woord dat ik niet graag gebruik, want dat is maar een ‘fobie’. Nee, het gaat niet om de fobie! Het gaat om racisme, puur en simpel.

Maar het koloniale racisme, dat wordt volledig over het hoofd gezien. Er wordt geen onderzoek gedaan. Het enige boek over racisme binnen Vlaanderen dateert van 1998, van Mar-nix Beyen en Geert Vanpaemel.⁴ En daarin wordt dan gezegd dat positieve stereotypen over ‘zwarten’ die zo sportief zijn, zo goed kunnen dansen en zingen, dat dat geen racisme is. Dat is het niveau van 1998, en dat is nog altijd het niveau van de discussie in Vlaanderen! Dus ook daar word ik niet vrolijk van...

De Zwarte Pieten-discussie is een hot topic. In Nederland is het debat in volle gang, ook al is de discussie in de media vaak gepolariseerd. In België is de discussie nog niet echt aangeslagen. Kunt u daar iets over zeggen?

De situatie is natuurlijk wel een beetje anders. In België is het veel meer een *kinderfeest* dan een *familiefeest*. En van buitenaf hebben wij ook de indruk dat het in Nederland bijna de inzet is geworden van het debat over nationalisme, en ook dat is in België niet het geval. Dat heeft natuurlijk ook te maken met het feit dat we hier leven in een samenleving – officieel zeg maar – met drie gemeenschappen: Nederlandstaligen, Franstaligen en Duitstaligen. Het is ook een andere geschiedenis, maar het

heeft natuurlijk ook te maken met het feit dat – zoals altijd – zulk soort debatten in gang worden gezet door de mensen die zich gepasseerd voelen. En daar speelt natuurlijk het feit dat in België, a) die groep veel kleiner is, en b) dat die dan verspreid is over drie verschillende gemeenschappen en dat je ook hele grote verschillen ziet in de figuur van Zwarte Piet – bijvoorbeeld in Vlaanderen, en in Franstalig België. Het is eigenlijk pas recent – en dan grotendeels onder invloed van de publiciteit en dan zeker Hema en andere van oorsprong Nederlandse concerns zeg maar – dat die Nederlandse figuur van Zwarte Piet ook de dominante representatie van Zwarte Piet is geworden hier in België. Dus die combinatie van factoren maakt denk ik dat het debat veel minder gepolariseerd is.

Tezelfdertijd zie je ook dat de VRT sinds verleden jaar heeft geprobeerd de kleur van Zwarte Piet aan te passen in hun tv-programma’s. Enerzijds kan je dat [aanpassen van het uiterlijk van Zwarte Piet] dan positief zien, anderzijds kan je natuurlijk ook zeggen dat het een manier is om het debat eigenlijk niet te hoeven voeren. We passen hem gewoon een beetje aan, we laten hem eruitzien alsof hij door de schouw is geklommen. En dan moeten we niet naar de kern van het debat gaan, dan hoeven we het niet te hebben over de essentie, terwijl we tezelfdertijd nog altijd een federale Minister van Buitenlandse Zaken hebben [Didier Reynders] die op zijn eigen website een foto toont van hemzelf in *black face*! Alsof dat absoluut niet problematisch is. En de voormalige directeur van wat toen het federale Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding was (nu Unia), die zei dat *black face* absoluut niets met racisme te maken heeft. Ja, het is alweer dezelfde discussie. Men wil het probleem niet inzien.

Ziet u het debat veranderen? Zijn bepaalde dingen bespreekbaarder geworden?

Ik ben gecontacteerd door Apache [digitaal platform voor onderzoekersjournalistiek, red.] voor een artikelenreeks over de Belgische kolonisatie en ik heb geweigerd daaraan mee te werken omdat men in eerste instantie alleen maar oud-kolonialen wilde interviewen. Ik vind dat niet meer kunnen om anno 2016 alleen maar oud-kolonialen te interviewen en geen mensen van Afrikaanse origine, goed wetend dat er hier in België ook heel veel Congolezen leven die de koloniale tijd hebben meegemaakt. Dus het feit dat men dat zelfs nog overweegt vind ik heel problematisch. Dus wat dat betreft zie ik, zeker in Vlaanderen, geen vooruitgang.

Je hebt nu wel veel initiatieven. Ik word bijna elke week uitgenodigd. Er zijn recent een aantal acties geweest tegenover de aanwezigheid van koloniale monumenten en dergelijke. Ronny Mosuse [zanger, red.] heeft initiatief genomen om te proberen de koloniale geschiedenis in de eindtermen te krijgen van het Nederlandstalig onderwijs. Dus er broeit wel wat, maar het blijft al bij al marginaal en het wordt >>

door de media absoluut niet opgepikt. Ik denk dat het bij jongere mensen, en zeker bij studenten, wel leeft. Ik ben een aantal jaar geleden bijvoorbeeld uitgenodigd voor een Zwarte Pieten-debat in Leuven. Daar was niemand – noch onder de studenten noch onder de panelleden – die een andere mening was toegedaan [dan Zwarte Piet in zijn huidige vorm te zien als een gevolg van het koloniale verleden, red.]. Dus ja er beweegt wel iets, maar het gaat heel traag, het is heel beperkt en het blijft onder de radar. De media berichten er niet over.

Beschouwt u zichzelf als feministe?

Door mijn academische carrière ben ik feministisch geworden. Feministisch, laat maar zeggen, op een theoretische manier omdat ik de literatuur ben gaan lezen. Ik ben getraind als een antropologe, dus dan ben je erop getraind om dingen te zien vanuit een andere invalshoek dan wat je gewend bent. Dan kán je niet anders als verstedd staan van de manier waarop die literatuur gedurende lange tijd is gedomineerd door mannen die alleen maar oog hadden voor het mannelijk perspectief. Maar nogmaals, dat maakt deel uit van een normale antropologische training, net zoals je je onmiddellijk bewust bent van het feit dat de meeste van die antropologen spreken vanuit een geprivilegieerde positie. Dus je bent er gewoon op getraind altijd op zoek te gaan naar de stem die ontbreekt – of dat nu de stem is van de vrouw, iemand van lagere klasse, de stem van iemand met een andere seksuele geartheid, het maakt niet uit. Je bent altijd op zoek naar wat er niet is.

Maar, wat je natuurlijk ook hebt – en dat maakt het natuurlijk misschien net iets anders in de antropologie – is dat het een discipline is met historisch belangrijke en invloedrijke vrouwen zoals Margaret Mead, Ruth Benedict, Mary Douglas, enzovoort. Maar dat belet niet dat in die boeken van al die andere grote mannelijke antropologen, hetzij de misogynie van de pagina's druip, of dat het 'vrouwelijke' perspectief volledig ontbreekt.

En dan is er natuurlijk ook het feit dat als je een academische carrière begint dat dat zogenaamde glazen plafond natuurlijk reëel is. Dus dan lijkt het me niet vreemd dat je die twee met elkaar in verband brengt – wat je leest in je onderzoek en wat je dagelijks meemaakt.

En wat u meemaakt en tegenkomt in uw onderzoek, past u dat ook toe in uw activisme?

Ik beschouw mijzelf niet als een activist! Ik meng mij in het publieke debat, maar ik wil me eerder situeren in die klassieke Europese traditie van de publieke intellectueel, dat wil zeggen dat het een van de verantwoordelijkheden is die je geacht wordt op je te nemen als je onderzoek doet, maar dat je terzelfdertijd toch probeert onafhankelijk te blijven. En het is in dat opzicht dat ik mezelf niet beschouw als een activist, hoewel ik me best kan voorstellen dat vele mensen denken dat ik dat wel ben, en daar heb ik dan geen probleem mee.

Maar ik behoor tot geen enkele vereniging, ik behoor tot geen enkele politieke partij en ik probeer dat ook zo te houden, omdat je dan snel gewrongen zit met die spanning tussen wat je denkt en je persoonlijke relatie met collega's... Als je echt dat ideaal van een publieke intellectueel betracht, dan moet je proberen dat te overstijgen. Ik denk dat je dat alleen kan doen als je spreekt in eigen naam. Want dan moet je uiteindelijk alleen maar aan jezelf loyaal zijn.

Ik ben ambtenaar, en zelfs al staat dat nergens neergeschreven, het voelt anders aan dan wanneer je een docent bent aan de universiteit. Je hebt veel meer het idee van een 'civil servant' te zijn, dus je staat *ten dienste* van iets anders, iets groters. Aan de universiteit heb je toch meer een cultuur van een *einzelgänger*; je werkt alleen maar voor jezelf en voor je eigen onderzoek. Een museum richt zich, anders dan een universiteit, veel meer tot een breed publiek en niet tot het – ondanks alles – heel elitaire publiek dat studenten toch nog zijn. Wij werken voor iedereen. Ook mensen die niet kunnen lezen moeten eigenlijk naar het museum kunnen komen en een tentoonstelling kunnen appreciëren. Anders schieten wij ons doel voorbij. ///

Noten:

- 1 In juni dienden de Belgische Kamerleden Wouter De Vriendt (Groen) en Benoit Hellings (Ecolo) een voorstel van resolutie in waarin ze pleitten voor een grootschalig wetenschappelijk onderzoek naar het Belgische koloniale verleden. Zie 'Een kijk in koloniale boezem', in: *De Standaard*, 1 juli 2016.
- 2 B. Ceuppens, "'Lumumba. De complotten? De moord.'" Onderzoeksrapport of historische studie?, *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* (BMGN) 122 (2007), 3, pp. 385-400.
- 3 A. Hochschild, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. Boston, MA, 1998.
- 4 M. Beyen en G. Vanpaemel (red.), *Rasechte wetenschap? Het rasbegrip tussen wetenschap en politiek vóór de Tweede Wereldoorlog*. Leuven/Amersfoort, 1998.

Didier Reynders in
black face.

<https://images.ncr.nl/>

Bambi Ceuppens is samen met Sammy Baloji commissaris van de tentoonstelling *Congo Art Works. Populaire Schilderkunst*. Deze is van 7 oktober en met 22 januari 2017 te zien in BOZAR/Paleis voor Schone Kunsten in Brussel (www.bozar.be). Samen met Sammy Baoji is ze ook commissaris van de tweede editie van de fototentoonstelling *africamuseum@matonge* in de uitstalramen van winkels in Matonge, de Afrikaanse wijk in Brussel, met foto's uit de archieven van het KMMA. De tentoonstelling begint op 17 september en de foto's blijven zolang hangen als de handelaars het zelf willen. Sinds verleden jaar is zij een van de twee wetenschappelijke commissarissen van de nieuwe permanente tentoonstelling van het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika in Tervuren, verantwoordelijk voor de menswetenschappen.

Lonneke Geerlings (°1986) studeerde Algemene Cultuurwetenschappen en Geschiedenis. Zij is als promovendus Geschiedenis verbonden aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Haar onderzoek richt zich op Rosey E. Pool (1905-1971), een verzetsvrouw die eveneens actief was in de zwarte burgerrechtenbeweging en de Black Arts Movement. Lonneke Geerlings is waarnemend hoofdredacteur van *Historica*.

Contact: A.J.M.Geerlings@vu.nl

Laura Nys (°1991) behaalde haar master in de geschiedenis aan de Universiteit Gent in 2014. Ze werkt er als doctoraatsstudente (FWO-aspirant) aan haar onderzoek 'Gemengde Gevoelens. Emotie, gender en discipline in egodocumenten van jeugdlinquenten (1890-1965)'. Haar onderzoeksinteressen gaan uit naar de geschiedenis van sociale bewegingen, gendergeschiedenis en geschiedenis van emoties.

Contact: Laura.Nys@UGent.be

Hoe in Nederland levensverhalen van tot slaaf gemaakten lang buiten het maatschappelijk debat bleven

Autobiografieën in het slavernijdebat

Marijke Huisman vergelijkt hoe autobiografieën van voormalige tot slaaf gemaakten al dan niet een plaats kregen in het maatschappelijk debat in Nederland, Groot-Brittannië en de Verenigde Staten. De uitkomst is illustratief voor de omgang van Nederland met zijn slavernijverleden.

/ Margriet Fokken /

De nalatenschap van slavernij en slavenhandel figureren de laatste jaren steeds prominenter in het maatschappelijk debat over discriminatie en racisme. Vragen over of en hoe we omgaan met dit verleden en de doorwerking ervan worden steeds vaker aangepakt door historici. In *Verhalen van vrijheid. Autobiografieën van slaven in transnationaal perspectief 1789-2013* (2015) analyseert historica Marijke Huisman de receptie en interpretatie van slavenautobiografieën in de Verenigde Staten, Groot-Brittannië en Nederland over een periode van meer dan twee eeuwen. In *Verhalen van vrijheid* laat Huisman zien dat er in Nederland geen autobiografieën van tot slaaf gemaakten uit de eigen koloniën of uit eigen land gepubliceerd werden, terwijl dat in Groot-Brittannië en de Verenigde Staten wel gebeurde. In de inleiding haalt ze Alex van Stipriaan aan, die in 2006 stelde dat kennis over slavernij in Nederland lange tijd vooral gebaseerd was op wat mensen in *De Negerhut van Oom Tom* lazen.¹ Met andere woorden: er werd door het grote publiek kennisgenomen van het Amerikaanse en niet van het Nederlandse slavernijverleden. Dit is voor Huisman de aanleiding om slavenautobiografieën in transnationaal perspectief te plaatsen en de publicatie en receptie in de Verenigde Staten en Nederland te vergelijken. Ze stelt dat deze studie vooral ‘een speurtocht [is] naar lokale verschillen en historische veranderingen in de manieren waarop betekenis is toegekend aan autobiografische ervaringen van slaven in de productie van (historische) kennis over slavenhandel en slavernij’.²

Naast inleiding en conclusie zijn er vijf chronologisch geordende hoofdstukken. Met name in de eerste drie hoofdstukken komt de vergelijkende benadering goed tot zijn recht. Hier worden de tekst, paratekst, overwegingen van de uitgevers en de receptie van een aantal specifieke

ke autobiografieën in de drie landen gedurende de achttiende en negentiende eeuw systematisch besproken. Het wordt duidelijk dat de redenen waarom slavenautobiografieën op de markt gebracht werden en de vorm waarin ze gepubliceerd werden per land verschillen en dat de receptie door de tijd sterk veranderde. In deze hoofdstukken wordt onder andere getoond dat slavenautobiografieën die in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië gebruikt werden als inzet in de strijd voor afschaffing van de slavernij, in Nederland niet als relevant voor dat doel werden gezien. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (1789) werd in Nederland bijvoorbeeld gepresenteerd als toneelstuk van de slagingskans van de christelijk-verlichte beschavingsmissie, terwijl William Wells Browns levensverhaal vooral als sensationeel literatuur werd beschouwd. In hoofdstuk vier wordt duidelijk dat ook na de formele afschaffing van de slavernij in Suriname en de Nederlandse Antillen in 1863, in Nederland de benadering van slavernij als een spiritueel-religieus ‘probleem’ overheerste, terwijl in de twee andere landen een sterker mensenrechtendiscours op gang kwam.

De laatste twee hoofdstukken gaan over de twintigste eeuw. Het aantal ‘nieuwe’ publicaties in deze periode is beperkt door het overlijden van de laatste mensen die slavernij aan den lijve hadden ondervonden in (een van de koloniën van) de drie landen. Dit vraagt dan ook om een ander soort analyse, waarin herinterpretatie en aanpassing van bestaande verhalen centraal staat. De opkomst van verschillende maatschappelijke bewegingen in de Verenigde Staten en Nederland die gericht waren op het versterken van de positie van de nazaten van tot slaaf gemaakten leidde in deze pe-

riode tot een herwaardering van slavenautobiografieën. Huisman laat zien dat geletertheid en literaire kwaliteiten kenmerken waren waar de Amerikaanse *New Negroe Movement* van de jaren twintig veel belang aan hechtte, terwijl de *Black Power*-aanhangers vanaf eind jaren zestig juist autobiografieën kozen die verzet en *agency* van tot slaaf gemaakte Afro-Amerikanen toonden. In Nederland bleef de protestants-christelijke visie op slavenautobiografieën tot ver in de twintigste eeuw dominant, zo betoogt Huisman. Interesse in deze levensverhalen als verslaglegging van een gewelddadig verleden is een recent fenomeen. De (zwarte) vrouwenbeweging heeft in die ommezwaai volgens haar een cruciale rol gespeeld, omdat zij het begrip ‘slavernij’ losmaakte van een Bijbelse context. In 1983 presenteerde Philomena Essed in haar introductie op *Incidents in the Life of a Slave Girl, the Slave Narrative of Harriet Jacobs* voor het eerst geen protestants-christelijke interpretatie en legde zij juist een nadrukkelijke link met het Nederlandse slavernijverleden.

In deze laatste hoofdstukken raakt Groot-Brittannië uit beeld en dat is jammer. Nederland en Groot-Brittannië zijn nu juist zo interessant om te vergelijken: beide landen koloniseerden, beide zijn geografisch ver verwijderd van de gebieden waar slavernij en slavenhandel zich afspeelden en beide ontvingen groepen postkoloniale migranten. Het deel over slavenautobiografieën in het ‘multiculturele drama’-debat is het minst geslaagde onderdeel van het boek. De analyse van onder andere Ayaan Hirsi Ali’s *Mijn vrijheid* (2006) leidt te ver weg van de centrale thematiek van het boek, dat nu juist zulke belangrijke inzichten geeft in de omgang met het *Nederlands* slavernijverleden.

Verhalen van vrijheid zet onderzoek naar de plaats van de stemmen van tot slaaf gemaakte mannen en vrouwen in Nederlandse debatten over slavernij stevig op de kaart. Het boek geeft een goede inleiding op de receptie van slavenautobiografieën in Nederland en daarbuiten, waar studenten en docenten hun voordeel mee kunnen doen. ///

Noten:

- ¹ A. van Stipriaan, ‘Slavery in the Dutch Caribbean. The Books No One Has Read’, in: J. De Barros, A. Diptee en D.V. Trotman (red.), *Beyond Fragmentation. Perspectives on Caribbean History*. Princeton, 2006, pp. 69-92, 83.
- ² M. Huisman, *Verhalen van vrijheid. Autobiografieën van slaven in transnationaal perspectief 1789-2013*. Hilversum, 2015, p. 11.



Marijke Huisman, *Verhalen van vrijheid. Autobiografieën van slaven in transnationaal perspectief 1789-2013*. Uitgeverij Verloren, 2015, 256 p., € 25,-

Margriet Fokken (1986) is promovenda bij de sectie Moderne Geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen.