

125E JAARGANG – 2024 | 2 (MEI - SEPT.)

# volks- kunde

TIJDSCHRIFT OVER  
DE CULTUUR VAN HET  
DAGELIJKS LEVEN



**ISSN 0042-8523**

Uitgegeven met steun van de  
Vlaamse overheid,  
de Universitaire Stichting van België,  
het Vera Himlerfonds en Musea  
en Erfgoed Antwerpen vzw



**Vlaanderen**  
verbeelding werkt



**folio**  
tijdschriften  
& magazines



*Redactie:* lic. Paul Catteeuw (redactiesecretaris; Kontich),  
dra. Sofie De Ruysser (Antwerpen), prof. dr. Hester Dibbits (Amsterdam),  
prof. dr. Sophie Elpers (Arnhem), dra. Roselyne Francken (Antwerpen),  
prof. dr. Hans Geybels (Leuven), prof. dr. Marc Jacobs (Brugge),  
prof. dr. Maarten Larmuseau (Kessel-Lo), prof. dr. Theo Meder (Almere),  
dra. Jorijn Neyrinck (Brugge), dra. Hilde Schoefs (Bilzen),  
prof. dr. Annick Schramme (Berchem), dra. Els Veraverbeke (Gent),  
prof. dr. Johan Verberckmoes (Heverlee), dr. Gregory Vercauteren (Mortsel)  
*Verantwoordelijke uitgever:* dr. Jur. Paul Peeters ('s-Gravenwezel/Schilde),  
lic. Sigrid Peeters (Oelegem/Ranst)

*Beeld- en eindredactie:* Paul Catteeuw & Johan Verberckmoes

## **Adressen**

*Redactie:* J.B. Reykerslaan 28, 2550 Kontich, [redactie@volkskunde.be](mailto:redactie@volkskunde.be)  
*Beheer-Uitgeverij:* vzw Centrum voor Studie en Documentatie,  
Gillès de Pélichylei 97, 2970 's-Gravenwezel (Schilde), [info@volkskunde.be](mailto:info@volkskunde.be)

## **Website**

<https://www.volkskunde.be>

## **Jaarabonnement**

Voor België: € 24,00 – buiten België € 30,00

Voor nummers buiten abonnement: [info@volkskunde.be](mailto:info@volkskunde.be)

Het tijdschrift *Volkskunde* werd opgericht in 1888 door August Gittée en Pol de Mont. In 1894 werd Alfons De Cock redacteur.

Van 1914 tot 1920 hield "Volkskunde" op te verschijnen. Daarna berustte de leiding bij Victor de Meyere, vanaf 1936 bijgestaan door Jan de Vries. Vanaf 1938 hebben Jan de Vries, Maurits De Meyer, Pieter Jacobus Meertens en Karel Constant Peeters het tijdschrift voortgezet samen met Jan Gessler en Paul De Keyser.

De nieuwe reeks begon met de 43e jaargang (1940-41). Vanaf 1967 werd de redactie geleid door P.J. Meertens en K.C. Peeters, vanaf 1972 aangevuld door Jan Theuwissen en Johannes Jacobus Voskuil.

Na het overlijden van K.C. Peeters werd vanaf 1976 de redactie geleid door Jan Theuwissen en Stefaan Top. Van 2008 tot 2020 was Stefaan Top eindredacteur.

In 2012 werd de reeks vanaf de 113e jaargang in zijn huidige vorm vernieuwd.

Vanaf 2021 leiden Paul Catteeuw en Johan Verberckmoes de beeld- en eindredactie. De redactie is interdisciplinair en Vlaams-Nederlands samengesteld.

# “Deze Woorden Zijn Mijn Ankers”

Het Emanciperende Potentieel van Koloniale Taal

Zaterdag 1 juli 2023. Ik hang tegen het binnenzeil van de Boni Tula tent op het Ketikoti festival op het Museumplein in Amsterdam. Binnen is het druk, de meeste stoelen zijn bezet, er wordt wat heen en weer geschuifeld. De echo's van het laatste muziekoftreden, een scène uit de langere theatervoorstelling *Apinti & Sambura: Two Beats One Heart*, hangen nog in de lucht. Die voorstelling is geïnspireerd op de historische ontmoeting tussen twee culturele groepen in Suriname. De ene groep bestaat uit tot slaaf gemaakte mensen die wisten te ontsnappen uit het koloniale plantagesysteem, en daarna samenlevingen stichtten in de binnenlanden. Europeanen gaven hen de naam Marrons. De andere groep bestaat uit Ameyanen, die al in die binnenlanden woonden. Het theatergezelschap had die ontmoeting die door de tijd heen tot zowel samenwerkingen als conflicten had geleid, in zang en dans vertaald. Het optreden in de tent was zojuist geëindigd met een luid pardon uit de mond van de Marronvrouwen op het podium. “Pardon”, herhaalden ze naar hun inheemse tegenspelers. Pardon dat we op jullie land kwamen wonen.



Afb. 1: Voorstelling *Apinti @ Sambura: Two Beats One Heart*, Koninklijke Schouwburg Den Haag, oktober 2022.  
Foto Don Wei.



Terwijl de theatermaker achter de voorstelling, cultuurdrager Jose Tojo, samen met één van de hoofdrolspelers het podium oploopt, galmen de verontschuldigheden nog na. De moderator van die middag wil met hen in gesprek over het belang van de voorstelling, en over de huidige positie van beide groepen in zowel Suriname als Nederland. Maar voor ze daartoe komt, worstelt ze met iets. Haar team heeft haar ingefluisterd dat Jose als Marron wil worden geïntroduceerd. Ze heeft moeite dat woord uit te spreken. Ze begint voorzichtig:

“Ik heb zelf geleerd dat ik ‘Marron’ niet meer mag zeggen. Waarom? Omdat het ontsnapt vee betekent. En ik ben zelf niet van die gemeenschap, dus ik gebruik het eigenlijk niet. Maar nu werd me vandaag gezegd: er komt een Marrongroep en een inheemse groep. En ik dacht ‘ooooeee!, mag ik dat wel zeggen ...?’ Dus ik ga gewoon gelijk naar de bron, en dan ga ik aan u vragen waarom het wel of niet gezegd kan worden.”<sup>1</sup>

Jose legt rustig uit dat de negatieve connotatie van het woord Marron van de witte overheerser komt. Want inderdaad, het Spaanse woord *Cimarron*, waar Marron van zou zijn afgeleid, betekende zoveel als weggelopen of uitgebroken vee. Dat is de uitleg die is opgetekend in studieboeken, dat is het perspectief dat kinderen in Suriname op school wordt aangeleerd, legt hij uit. Maar dat is niet de enige interpretatie of verklaring, gaat hij verder. Een andere verklaring is dat Marron, zowel in het Spaans als in het Portugees, diep donkerbruin betekent. Dat klinkt al anders. Nog een andere uitleg is dat het woord Marron gelieerd is aan een Afrikaanse term, *Mahbong* of *Mahwong*, dat verwijst naar zoiets als een veilige haven. Een plek waar mensen je met rust laten, waar je je kunt schuilhouden wanneer er gevaar dreigt. In die uitleg is Marron geen belediging, maar iets wat je hebt bereikt en voor jezelf hebt gebouwd. Een duiding dus die je met trots mag opvoeren. En dat is precies wat veel Marrons tegenwoordig doen, benadrukt Jose. Voor hen is de term helemaal geen scheldwoord, maar juist een eervolle titel die je als geuzennaam mag dragen.

“Okééééé, mooie uitleg!”, roept de moderator. “Dus dat betekent ... dat ik het mag zeggen ...?” – “Ja ja”, antwoordt Jose. Maar hij voelt waarschijnlijk aan dat zijn gesprekspartner toch nog niet echt is overtuigd, want hij voegt er direct een anekdote aan toe. Jaren geleden was hij op Jamaica. Daar kwam een grote man op hem af, die een hand op zijn schouder legde en zei: “Hey Maroon brother!”. Dat was in de tijd dat hij zelf nog vastzat in de overtuiging dat het woord Marron beledigend was, precies zoals zijn docenten op school hem dat hadden ingeprent. Boos riep hij de man toe hem nooit meer op die manier aan te spreken. “Maar toen snapte ik het nog niet”, zegt hij daar nu over. Hij legt uit dat hij een andere mindset wenst. Dat hij zou willen dat de culturele groep waartoe hij behoort de ruimte krijgt om hun verhaal op hun manier te vertellen.

1 Terug te kijken via: <https://www.youtube.com/watch?v=EqN2vNMYwQM> (vanaf 1:44:40) (geraadpleegd op 7-7-2024).

Het publiek klappt dankbaar voor deze opheldering. Het gesprek kan door. “Goed, u bent dan van ... van ‘die’ gemeenschap, toch?”, hakkelt de moderator. “Ik vind het nog steeds lastig, moet ik zeggen.”

Het voorval die middag in de Boni Tulatent stond niet op zichzelf. Het was niet de eerste keer dat Jose werd aangesproken op het feit dat hij zichzelf Marron noemt. Het was ook niet de eerste keer dat hem werd verzocht om uit te leggen waarom hij dat deed. En het was zeker niet de eerste keer dat er argumenten van hem werden gevraagd om de manier waarop hij zichzelf presenteert mee te onderbouwen. In tegendeel, hij kwam vaker in dit soort situaties terecht.

Eén van die situaties had ik zelf geënceneerd. Ik werk als onderzoeker voor het Kenniscentrum Immaterieel Erfgoed Nederland (KIEN). KIEN is de instantie die binnen het Koninkrijk der Nederlanden de implementatie van het 2003 UNESCO Verdrag inzake Bescherming van het Immaterieel Cultureel Erfgoed<sup>2</sup> coördineert. Eén van de taken van de organisatie is inventariseren en documenteren wat er in Europees Nederland aan culturele uitingen en praktijken plaatsvindt. KIEN heeft daar een bottom-upwerkwijze voor ontwikkeld. Die werkwijze komt er grofweg op neer dat eenieder in Nederland die zich herkent in de definitie van de UNESCO Conventie, immaterieel cultureel erfgoed bij de organisatie kan aanmelden. Over de jaren heeft KIEN op deze manier meer dan vierhonderd vormen van erfgoed verwerkt, die ter raadpleging op de website worden gepresenteerd. Ook die presentaties zijn bottom-up tot stand gekomen. Dat wil zeggen, wanneer een persoon of een collectief erfgoed aanmeldt, dan vraagt KIEN die partij om zelf de data aan te leveren voor de beschrijving. Aanmelders typen zelf begeleidende teksten, voegen daar zelf illustrerend beeldmateriaal aan toe, en hebben dus in feite zelf de volledige controle over hoe ‘hun’ erfgoed aan het grotere publiek wordt getoond. KIEN voert licht redactiewerk uit, en controleert of teksten en beelden niet schuren met UNESCO-waarden, of met de principes van de Nederlandse grondwet (wat zelden voorkomt), maar in essentie bemoeit de organisatie zich niet met de inhoud van de weergaves. De leidende gedachte hierachter is dat mensen zelf het beste weten hoe het erfgoed waarmee ze zich verbonden voelen in elkaar zit, en de organisatie wil dat respecteren. Het credo is dat KIEN zich bewust niet wil opstellen als gezaghebbende expert die beoordeelt en corrigeert, maar naast mensen wil staan en hen een podium wil bieden.

In het internationale UNESCO-veld, wordt deze Nederlandse manier van werken vaak aangehaald als een voorbeeld van *best practices* – en dan vooral in contrast met autoritaire regimes waar overheden zich stevig bemoeien met het nationale culturele erfgoed canon en daar een sturende, soms agressieve rol in innemen. Dit zijn de plekken waar cultureel erfgoed potentieel kan worden ingezet bij de onderdrukking of assimilatie van minderheden, zoals in Turkije.<sup>3</sup> Hiertegen afgezet krijgt het Nederlandse bottom-updogma de gedaante van een bewonderenswaardige aanpak waar je amper kritiek op kunt hebben. Het

2 Hier na te lezen: <https://ich.unesco.org/doc/src/01852-EN.pdf> (geraadpleegd op 7-7-2024).

3 Zie bijvoorbeeld B. Aykan, ‘Whose Tradition, Whose Identity? The Politics of Constructing “Nevruz” as Intangible Heritage in Turkey’, *European Journal of Turkish Studies* (online), 19, 2014.

krijgt het karakter van een manier van werken waar je eigenlijk niet tegen kunt zijn – want keur je een bottom-upwerkwijze af, dan zeg je impliciet dat je voor top-downprocedures bent. En het is niet zo verrassend dat dat binnen het internationale UNESCO-veld een politiek onverdedigbaar standpunt is.

Je kunt KIENs bottom-upethos inderdaad bekijken als een wenselijk alternatief voor andere, meer hiërarchische en van bovenaf gedirigeerde manieren van werken. Dat is één perspectief. Maar je kunt ook een aantal onderzoekende vragen op dat ethos loslaten. Bijvoorbeeld vragen zoals ‘Wat is nu eigenlijk precies de dynamiek rondom deze manier van werken, en welke onvoorzien of ongewenste gevolgen zijn ermee verbonden?’, ‘Wat vertellen de erfoedpresentaties die op deze bottom-upmanier tot stand komen ons eigenlijk?’, of ‘Welke machtsverhoudingen liggen er verborgen in deze, op het eerste gezicht democratische aanpak?’ Ik benader en begrijp erfoed als selectieve claims op het verleden die gemaakt worden in het heden, en die je niet los kunt begrijpen van de maatschappelijke en culturele context waarin ze worden geuit. Vanuit dat vertrekpunt is cultureel erfoed geen natuurverschijnsel of separaat fenomeen, geen *something out there* dat onpartijdig ligt te wachten totdat iemand het komt identificeren, beschrijven of uitdragen. Vanuit dat vertrekpunt is cultureel erfoed een hedendaags sociaal construct, een relationele uiting, en dus per definitie een politieke daad omdat ieder erfoed wordt geclaimd vanuit een bepaalde positie. Zo bekeken wordt het minder vanzelfsprekend om de voorstelling van erfoed helemaal en uitsluitend af te laten hangen van, en in te laten vullen door ‘de mensen die het doen’ – want deze mensen vertegenwoordigen slechts een specifieke plek in een groter web van erfoed betuigingen, maatschappelijke dynamieken en sociale verhoudingen, om maar een paar zaken te noemen. Zicht op die bredere context is naar mijn idee cruciaal om erfoed claims te kunnen doorgronden en te kunnen plaatsen. Een erfoedclaim is geen eiland, maar een gecompliceerd netwerk met een eigen veranderlijk krachtenveld.

Wanneer ik erfoed bestudeer, dan doe ik dat vanuit de wens om maatschappelijk verschil te maken. Ik ben cultureel antropoloog, en daarmee zeer bewust van het gegeven dat ik mijn eigen onderzoeksinstrument ben. Wat en hoe ik onderzoek, zegt net zozeer iets over mij als over datgene waar ik mijn aandacht op richt. Dat geldt niet alleen voor mijn discipline natuurlijk, dat geldt voor de hele wetenschap – maar het mooie aan mijn vakgebied is dat we een traditie hebben om daar continu en grondig op te reflecteren, en om onze eigen positie steeds te bevragen. Daarbij, binnen de antropologie is het helemaal niet uitzonderlijk dat onderzoek hand in hand gaat met het willen bevechten of aanklaarten van een maatschappelijk onrecht. Het onrecht waarop ik mijn pijlen richt, is structureel<sup>4</sup>, systemisch<sup>5</sup> of institutioneel<sup>6</sup>

4 Gebruikt door Reni Eddo-Lodge in *Why I'm no Longer Talking to White People About Race*. New York, 2017.

5 De term waar Gloria Wekker zich op baseert in *Witte Onschuld. Paradoxen van Kolonialisme en Ras*. Amsterdam, 2020.

6 In Nederland geïntroduceerd door Philomena Essed, en o.a. gebruikt door Sunny Bergman in haar documentaire *Wit is ook een Kleur*.

racisme, waarover je ook zou kunnen praten in termen van racistische macht<sup>7</sup> of racistische ideologie<sup>8</sup>. Ik ben van mening dat die ideologie als gif door de samenleving gaat. Het voortdurend oppoppen van koloniale overtuigingen en wereldbeelden vertaalt op alledaags niveau in de discriminatie, achterstelling, marginalisering, kleinering en dehumanisering van bepaalde groepen. Maar die constatering wringt met een Nederlands zelfbeeld van een vrij, ruimdenkend, progressief land waarin iemands huidskleur geen rol van betekenis speelt. En waarin witte Nederlanders zichzelf over het algemeen graag zien als mensen die geen kleurverschillen opmerken (een inzicht waaraan vooral Philomena Essed<sup>9</sup> en Gloria Wekker<sup>10</sup> hebben bijgedragen). Niet zo verrassend dus dat pogingen om racisme bloot te leggen over het algemeen stevig en agressief maatschappelijk verzet oproepen.

Even terug dan nog naar de werkwijze van KIEN. Wanneer je, zoals ik, vertrekt vanuit de vaststelling dat er koloniale opvattingen en racistische sociale structuren onder onze maatschappij liggen, en je legt dit naast de bottom-upwerkwijze van de organisatie, dan kan het niet anders dan dat zulke opvattingen en structuren ook doorwerken in de erfgoedclaims zoals die bij KIEN binnenkomen. De uitgesproken voorvallen daaruit filteren, is niet zo ingewikkeld – de meeste mensen zullen een ronduit discriminerende opvatting of racistische uitlating wel herkennen. Maar het toxische van het systeem zit juist in de impliciete manieren waarop raciale ideologie wordt genormaliseerd, en zich op die manier kan verhullen als vanzelfsprekendheden. Taal speelt daarin een cruciale rol, want taal stuurt het denken en creëert werkelijkheden. Dus toen in de Boni Tulatent op het Museumplein het gebruik van het woord Marron werd bevraagd, een term die duidelijk koloniaal beladen is, was dit de mentale bagage waarmee ik het gesprek observeerde. Bovendien stond ik die middag niet toevallig in die tent. Ik stond er omdat Jose bij KIEN een aanvraag had ingediend.

Hij wilde *Songe*, *Awasa* en *Mato* bij de organisatie als erfgoed aanmelden. Het ging om respectievelijk twee Afro-Surinaamse dans- en muziekstijlen, en een vorm van vertelkunst. Maar de manier waarop hij in zijn aanvraag over die culturele praktijken schreef, deed bij mij een aantal alarmbellen rinkelen. Hij hanteerde termen en zinsneden als ‘de Marrons’ en ‘de Marrongemeenschap met hun (orale) tradities’. Er stonden verwijzingen in naar tribale volkeren. In mijn oren klonk het koloniaal. Ik moet hieraan wel toevoegen dat dit idee niet alleen werd ingegeven door wat Jose op papier had gezet. Er zat al het een en ander in mijn hoofd, namelijk een oudere bijschrijving bij KIEN uit 2015 die ook was ingebracht door een groep mensen met een Marronachtergrond. Die bijschrijving droeg de titel ‘Marroncultuur’, en legde onder andere uit dat Marrons in Suriname in verschillende stamverbanden leven, met elk een eigen taal. Het gaf toelichting op de functies van stamhoofd, kapitein en ordebewaker,

7 Zoals Ibram X. Kendi dat doet in *How to Be an Antiracist*. New York, 2019.

8 In navolging van Robin DiAngelo's *White Fragility. Why it's so Hard for White People to Talk about Racism*. Boston, 2018.

9 P. Essed, *Alledaags Racisme*. Amsterdam, 1984.

10 G. Wekker, *Witte Onschuld. Paradoxen van Kolonialisme en Ras*. Amsterdam, 2020.

en het schreef over matriarchale verwantschapsrelaties, familiegroepen en levensrituelen. Het was allemaal geformuleerd in een vocabulaire dat ik sterk associeerde met koloniale onderdrukking en koloniaal denken. Als ik eerlijk ben, dan lasen delen van de bijschrijving van de Marroncultuur voor mij bijna als passages die ook zo uit het dagboek van een negentiende-eeuwse geograaf of ontdekkingsreiziger hadden kunnen komen. Opgetekend door iemand die pakweg honderd jaar geleden 'Donker Afrika' had doorkruist en was teruggekeerd met witte beschrijvingen van zwarte mensen. Vooral in die oudere KIEN-aanmelding werd, naar mijn idee, een essentialistisch, deterministisch en exotiserend beeld geschetst van cultuur in het algemeen, en van deze specifieke Marrongroepen in het bijzonder. Ik ontkwam niet aan het gevoel dat deze mensen hier het voorkomen kregen van een zekere curiositeit – bijna alsof ze werden teruggezet in de tijd, en hier nu verschenen als souvenirs uit een verleden. En dat gevoel voedde dan weer een persoonlijke angst. Namelijk dat teksten als deze een voedingsbodem kunnen zijn voor raciale stereotypen en karikaturen, en om die reden potentieel risicovol. En al helemaal in een politiek klimaat dat steeds rechtser wordt, en waarin culturele markers fanatiek worden ingezet om grenzen op te trekken tussen mensen die hier welkom zijn, en zij die moeten vertrekken. Of tussen mensen met rechten, en zij die zich tot in het absurde moeten aanpassen en 'integreren'. Of tussen mensen die baat hebben bij de inrichting van de samenleving, en zij die er structureel door worden tegengewerkt. En zo kan ik nog wel even doorgaan.

Maar tegelijkertijd, en hier werd het complex, realiseerde ik me heel goed dat de 2015 Marroncultuurbijschrijving waar ik koloniale beeldvorming en een koloniaal discours in herkende, was opgetekend door de hoofdpersonen in het verhaal zelf. Het was in deze bewoordingen voortgekomen uit KIENs bottom-upsysteem. Deze rapportage kwam niet uit de pen van een koloniaal bestuurder, missionaris of vroege wetenschapper, en ook niet uit de verbeelding van een buitenstaander. Deze presentatie kwam van mensen die zelf de Marronidentiteit uitdragen. Het deed me denken aan het werk van Frantz Fanon, die in de jaren vijftig van de vorige eeuw schreef over *colonization of the mind*, en betoogde dat occupatie van het verstand en het intellect vele malen ingrijpender en destructiever is dan kolonisatie van land.<sup>11</sup> Want de bezetting van het denken zet zich vast in individuele lichamen, waar het zich vermomt als een karaktereigenschap of persoonlijke trek, waarna het de fysieke onderdrukking van de eigenlijke overheerser niet meer nodig heeft. Het floreert en vermenigvuldigt zich dan op basis van zelfondermijning en zelfrepressie.

Ik heb grote waardering voor het werk van Fanon, het biedt waardevol gereedschap in het nadenken over de doorwerkingen van koloniale terreur. Maar ik wilde niet op voorhand al besluiten dat dit was wat hier, in de teksten van de Marroncultuurbijschrijving en de *Songe, Awasa en Mato* aanmelding, speelde. Of anders gezegd: ik wilde beslist oog hebben voor de potentiële zelfsabotage die hier wellicht aan het werk was, maar ik wilde ook in staat blijven om dimensies van *agency* en *empowerment* te kunnen zien. Want deze

11 F. Fanon, *Black Skin, White Masks*. Parijs, 1952.



mensen waren op eigen initiatief naar KIEN gekomen. Er moest een bedoeling zitten achter hun verzoek om zichtbaar te worden bij de organisatie, en over de aard van die zichtbaarheid hadden ze zelf controle gehad. Bovendien kwamen er vragen in me op. Wanneer mensen er bewust voor kiezen om zichzelf op deze wijze in woorden te vatten, doet het er dan eigenlijk toe hoe ik, antropoloog (en daarmee vertegenwoordiger van een wetenschappelijke tak die in niet geringe mate heeft bijgedragen aan de ontwikkeling van de rassenleer die, samen met de kerkelijke missie en kapitalistische motieven, de bouwstenen vormden van het Westerse imperiale systeem) daar dan tegenaan kijk? In gedachten draaide die vraag zich ook vaak om, en werd daarmee urgenter. Want was deze bijschrijving wel analyseren, daar zogenaamde inzichten aan ontlenuen en die bespreekbaar willen maken met de mensen achter de teksten, niet juist een voortzetting van koloniale bevoogding?

Ik wist niet goed hoe me tot de kwestie te verhouden. Ik zocht contact met Jose, in de hoop dat ik met hem zou kunnen spreken over hoe hij tot zijn presentatie, zijn taal, zijn narratief was gekomen. Hij had weinig met de bijschrijving uit 2015 te maken, maar zijn recente aanmelding was in zekere zin wel een echo van die eerdere. Bovendien hadden we bij KIEN hier nu een kans in handen om zowel een beter beeld te krijgen van koloniale sporen in culturele praktijken, als ook een kans om bij onszelf na te gaan hoe dat wat de normale manier van werken was geworden, mogelijk bijdraagt aan de reproductie van koloniale beeldvorming en vooroordelen. Ik vroeg me af welke overwegingen Jose maakte, en welke niet, wanneer hij zijn culturele achtergrond uitlegde aan mensen die die achtergrond niet delen. Ik was nieuwsgierig of hij misschien verschillende formats hanteerde voor verschillende typen publiek – of de aanmelding bij KIEN exemplarisch was voor de woorden die hij altijd koos, of juist afgestemd op wat hij dacht dat de organisatie wilde horen. Ik was benieuwd of zijn culturele achterban de wenkbrauwen zou optrekken over zijn taalgebruik en zijn omschrijving, of zich er juist in herkende. En of hij dezelfde risico's aan zijn narratief verbond die ik erin las.

Uit een eerste ontmoeting volgden er meer, die uitmondden in gesprekken waarin we onszelf dieper en dieper in het vraagstuk ingroeven. Ik legde hem de exacte woorden en formules voor die bij mij bedenkingen oproepen, omdat ze me zo sterk deden denken aan het vocabulaire waarin witte overheersers hadden gesproken en geschreven, en dat een idioom had geboden voor *scientific racism*. Ik sprak mijn vrees uit dat de manier waarop hij zichzelf en 'zijn mensen' neerzette, zou bijdragen aan stereotypering en karikaturisering. Ik legde mijn angst uit dat door dit discours in te zetten, een witte ander hem wellicht zou kunnen gaan bekijken als een museaal collectiestuk, en daarmee ongevoelig zou raken om zijn humaniteit en menselijkheid nog te zien. Hij, op zijn beurt, draaide de dingen diametraal om. Hij was niet zo bezig met hoe een wit publiek, of überhaupt welk publiek dan ook, hem zou kunnen typecasten. Zijn prioriteit lag bij het collectief waar hij onderdeel van was zo goed mogelijk vertegenwoordigen. 'Goed' was voor hem in de eerste plaats intrinsiek en daarna pas relationeel – natuurlijk was het prettig wanneer zijn werk eraan bijdroeg dat culturele buitenstaanders hem en de groep die hij vertegenwoordigde beter begrepen, want begrip kon uitgroeien tot meer onderling respect. Maar

het ging hem er in de eerste plaats om een eigen plek in de samenleving te cultiveren en die te bewaken. Om de vrijheid zelf te kunnen bepalen wie hij wilde zijn.

Die behoefte kwam ergens vandaan. Jose groeide op in Suriname en kwam rond zijn dertigste naar Nederland. Hij vertelde me geregeld over het racisme en de discriminatie waar hij al een heel leven mee werd geconfronteerd. Niet alleen hier, in het land waar hij de chronische status van nieuwkomer en buitenstaander kreeg toebedeeld, ook in Suriname. Door de grootschalige handel in mensen die het imperiale systeem kenmerkte, was het land in de afgelopen paar honderd jaar uitgegroeid tot een natie van allerlei etniciteiten en mensen met diverse culturele achtergronden. Het was een mengelmoes geworden van verschillende inheemse groeperingen, die al in het gebied woonden voordat Europeanen er hun vlaggen op plantten; van mensen wier familiegeschiedenis terugging naar tot slaaf gemaakte personen, die op een bepaald moment in een tijdspanne van meer dan driehonderd jaar van het Afrikaanse continent naar de kolonie waren verscheept; van nakomelingen van de contractarbeiders die na juridische afschaffing van de slavernij naar de kolonie werden gehaald, en die met name uit India, Nederlands-Indië (vooral Java) en China kwamen; en van het nageslacht van witte kolonisten en Europeanen die zich later in Suriname vestigden.

In die complexe sociale structuur, stonden Marrongroepen op de onderste treden van de maatschappelijke ladder.<sup>12</sup> Van kind af aan was Jose uitgesloten en gekleineerd. Hij kwam uit het binnenland en werd in Paramaribo versleten voor ‘achterlijk’, ‘dom’, ‘ongeschoold’. Een jongen uit de jungle waar je niet te veel van moest verwachten. Zo’n typische stad-plattelanddichotomie met bijbehorende vooroordelen, of één van de vele variaties daarop (metropool versus kolonie, centrum versus regio, ontwikkeling versus achterland, cultuur versus natuur, enzovoorts), is misschien wel een universeel fenomeen, en in die zin op zichzelf al een verklaring voor zijn stigmatisering. Maar dat was volgens Jose niet het enige wat hem, en mensen zoals hij, tot mikpunt maakte. De voorouders van wie hij afstamde, waren erin geslaagd aan het plantagesysteem te ontsnappen. Ze waren vluchtelingen geweest. Ze hadden zich teruggetrokken in afgelegen gebieden, ver van de kust, en daar, relatief veilig voor de gewelddadige arm van het koloniale gezag, eigen samenlevingen opgebouwd. Voor Jose was dat een bron van trots. Maar er waren groepen in Suriname die daar anders over dachten. Hij had dikwijls gehoord dat zijn voorouders lafaards waren geweest – te zwak om de koloniale bruutheid het hoofd te bieden, en er daarom angstvallig tussenuit geknepen. Niet dapper, maar juist weerloos. Hij legde uit dat er naar hem werd gekeken als een nakomeling

12 Het achterstellen van Marrongroepen gebeurde al onder koloniaal gezag. Zo werd in 1948 het kiesrecht voor mannen en vrouwen ingevoerd in Suriname, maar dit was geen algemeen kiesrecht – het gold niet voor Marron- en inheemse groepen. Zij kregen pas stemrecht in 1963. Bron: <https://atria.nl/nieuws-publicaties/vrouwen-in-de-politiek/vrouwenkiesrecht-in-suriname/#:~:text=Het%20algemeen%20vrouwenkiesrecht%20in%20Suriname,in%20de%20Staten%20van%20Suriname> (geraadpleegd op 7-7-2024).

uit een geslacht van slappingen. Iedereen met een Marronafkomst had met zo'n beeldvorming te maken.

Deze ervaringen onderstrepen nog maar eens dat het rondgaan van koloniale overtuigingen en wereldbeelden, en de racistische, discriminerende en uitsluitende dynamieken die daarmee samenhangen, zich slecht laten vatten in een eenduidig wit-versus-zwartformat. *Colourism* en *black-on-black racism* zijn net zo goed effecten van dat systeem. Koloniale *divide-and-rule*tactieken doen nog steeds hun werk. Overigens, hoe dat werk er in praktijk precies uitziet, vraagt om nauwkeurig veldwerk en zorgvuldige duiding. In zijn recentste publicatie wijst Francio Guadeloupe<sup>13</sup> op de neiging onder sociaal wetenschappers om de wijze waarop 'ras' als sociaal construct werkt in de VS, te generaliseren naar andere delen van de wereld. Zonder mondiale ontwikkelingen zoals kapitalisme, kolonialisme, de samenhang van beide systemen en de normalisering van rassenhiërarchieën te bagatelliseren, benadrukt hij de noodzaak van het erkennen van *multiplicity* in hoe rassenideologie tot uiting komt. Zwart-zijn in de VS<sup>14</sup> betekent wezenlijk iets anders dan zwart-zijn in Nederland. Tegelijkertijd leunen antiracisme actiegroepen hier sterk op een Amerikaans jargon. Volgens Guadeloupe is dat ongelukkig, en hij roept op tot de ontwikkeling van eigen codes en een eigen vocabulaire.

Tot zo ver de intellectuele benadering van de kwestie. Wat voorin het hoofd van Jose zat, waren zijn persoonlijke ervaringen met racisme en discriminatie. En ook het neerhalen en de afkeuring van de mensen van wie hij afstamde. Hij beschreef een dynamiek tussen verschillende Afro-Surinaamse groepen waarin het op een voetstuk plaatsen van een voorouder uit de ene *community*, door een andere *community* begrepen kan worden als een belediging. Want waar de één groeit, gaat de ander kleiner lijken. De onderliggende vraag, namelijk wiens voorouders nu de werkelijke helden waren, deed me denken aan het krabbenmandeffect waaraan Charlotte Wekker na de Alette Jacobs lezing door Roline Redmond refereerde.<sup>15</sup> Maar ook hier was niets eenduidig. De laatste jaren, en in het licht van het huidige maatschappelijke debat rondom het slavernijverleden, merkte Jose ook een andere tendens. In dat debat ligt de nadruk op kracht, volharding en weerbaarheid. Het geeft een tegengeluid aan dominante witte geschiedschrijving, dat tot slaaf gemaakte mensen typisch afschildert als dociele, onderdanige, willoze slachtoffers. En in dat debat krijgen de voorouders die in opstand kwamen tegen koloniale tirannie de status van verzetsheld.<sup>16</sup> Jose merkte op dat er langzaam anders naar Marrongroepen wordt gekeken. "Nu het gaat om strijdbaarheid tegen slavernij en gevangenschap, en tegen onrecht, wil iedereen een Marron zijn", schreef hij me eens. Wellicht kon je zo'n omslag zien als helend, als iets wat potentieel

13 F. Guadeloupe, *Black Man in the Netherlands. An Afro-Antillean Anthropology*. Jackson, 2022.

14 Hierbij denk ik aan de brieven die Ta-Nehisi Coates aan zijn zoon schreef in *Between the World and Me*. Melbourne, 2015.

15 Te bekijken op: [https://www.youtube.com/watch?v=Lv3y\\_I4GVro](https://www.youtube.com/watch?v=Lv3y_I4GVro) (geraadpleegd op 7-7-2024).

16 Deze omkering van geschiedschrijving vindt haar weerklink in recente biografieën, theaterstukken en documentaires over historische figuren als Anton de Kom, Tula, Boni, Queen Nanny, One-Tété Lohkay en vele anderen.

kon bijdragen aan maatschappelijk opklimmen en de bredere acceptie van een bevolkingsgroep. Maar Jose zag er ook de dreiging van *cultural appropriation* in.

Wanneer hij zichzelf en zijn achterban zo goed mogelijk wilde vertegenwoordigen, dan speelde dit allemaal mee – de discriminatie, het buitensluiten, de ondergeschikte positie van mensen met zijn culturele achtergrond, de wrijving tussen verschillende Afro-Surinaamse groepen, voorouderverering, het actuele slavernijdebat. Die middag in juli 2023, in de Boni Tulatent op het Museumplein in Amsterdam, kwam dat allemaal onuitgesproken samen. Terwijl ik de moderator zag worstelen met haar woorden, kon ik de indruk niet van me afzetten dat ze oprecht respect wilde betuigen aan de Marrontheatergroep die ze ontving. Het probleem was alleen dat wat het gezelschap zelf als een respectvolle aanspreektitel beschouwde, in haar oren klonk als een grove belediging. Dat het anno nu nog zoveel ongemak opriep dat het kennelijk niet onbesproken kon blijven, nota bene tussen mensen die tijdens de Nederlands koloniale geschiedenis allebei aan het kortste eind hadden getrokken, en die elkaar die dag bovendien troffen om samen te vieren dat ze hadden overwonnen, toonde voor mij nog maar eens de omvang en het gewicht van hoe die geschiedenis op ons allemaal blijft drukken.

De moderator was absoluut niet de enige die de positieve lading die het woord Marron voor deze mensen had, onder een vergrootglas legde. Er waren talloze andere momenten geweest waarop Jose werd geconfronteerd met mensen die in het beste geval zijn zelfpresentatie bevroegen, of die in het slechtste geval wilden censureren. Zo was er bijvoorbeeld een situatie geweest waarin hij een creatieve samenwerking was aangegaan, en de andere partij hem niet toestond binnen de context van die samenwerking het woord Marron te gebruiken. Of zijn deelname aan een programma bij een culturele instelling, die hem achterliet met een nasmaak dat hij niet serieus was genomen. Dat hij was opgetrommeld om een ‘Marronkunstje’ te komen doen, en dat vooral de instelling had bepaald hoe dat kunstje had moeten zijn. Of de keer dat hij werkte aan een gedeelde theatervoorstelling, en binnen dat samenwerkingsverband begon te merken dat bepaalde elementen van zijn culturele achtergrond welkom waren (zijn muziek, zijn dans, zijn percussie, zijn orale traditie), maar dat er minder waardering was voor een aantal rituelen, omgangsvormen of culturele taboes die net zo goed bij die achtergrond hoorden. Zelf was ik verschillende malen ooggetuige geweest van gesprekken waarin Afro-Surinamers onderling deelden dat mensen die zichzelf nog altijd Marron noemen, zich zouden moeten ontdoen van dat koloniale juk en zouden moeten emanciperen. In één van die gesprekken had iemand *in the heat of the moment* geroepen: “Het woord Marron zou verboden moeten worden!”<sup>17</sup>

Die opmerking, waar een sterk oordeel in lag, bracht me uiteindelijk terug naar de tekst die Jose bij KIEN had ingediend. Er waren sindsdien maanden voorbijgegaan. We hadden gepraat, ik had hem aan het werk gezien, op het toneel, buiten het toneel, en we hadden onze wederzijdse afwegingen gedeeld met mensen die ernaar wilden luisteren. Hij vertelde me soms dat ik hem aan

17 Ook online worden zulke discussies gevoerd, zie bijvoorbeeld: <https://winti.baaswaterval.nl/winti-algemene-vragen/38/wat-is-er-mis-met-het-woord-marrons/12266/> (geraadpleegd op 7-7-2024).



het denken had gezet met mijn kritische lezing. Hij, op zijn beurt, had iets met mijn blik gedaan. Daar waar ik zijn tekst in eerste instantie had beoordeeld op de associaties en historische lading van bepaalde zinsneden en termen, zag ik nu van welk gesprek die zinsneden en termen eigenlijk een onderdeel waren. Het was een gesprek over marginalisering, over clichés en beeldvorming, over onderdrukking, over de machtsverhoudingen die gaan spelen op het moment dat iemand anders grenzen probeert te stellen aan de ruimte die je krijgt voor het neerzetten van een eigen (culturele) identiteit. Want eerlijk gezegd, het is nogal wat: mensen die tegen je zeggen dat je het Marronopschrift dat je voor jezelf hebt gekozen, niet meer zou mogen gebruiken omdat je jezelf ermee kleineert. Of het standpunt dat je zou moeten emanciperen, waar impliciet onderligt dat je toch een beetje achterloopt en een inhaalslag zou moeten maken. Of blikken die communiceren: 'Je begrijpt het allemaal nog niet zo goed, je hebt veel bij te leren'.

Met dit allemaal in het achterhoofd zag de tekst die Jose bij KIEN had ingediend er toch wezenlijk anders uit. Ik begon het te lezen als een document dat niet alleen tot doel had om iets over een specifieke culturele achtergrond mee te delen, maar dat daarnaast de opzichzelfstaande functie had om eigenheid te onderstrepen. Die eigenheid kreeg vooral reliëf in het anders-zijn – anders dan de witte meerderheid in Nederland, anders dan andere Afro-Surinaamse groepen. Die voortdurende handeling, dat neerzetten van contrasten, begon er op zichzelf uit te zien als definiërend. Als één van de draagbalken onder de culturele identiteit van Jose, en van de groep die hij representeert. Met dat schetsen van die contrasten legde hij accenten, hij verwierp er kaders mee waarin anderen hem probeerden te vangen. In feite lag er een wereld aan boodschappen in een opmerking als 'Ik ben een trotse Marron'. Het is een uitspraak die koloniale hiërarchieën ondersteboven keert, door met eergevoel een label te dragen dat in ontwerp bedoeld was om te criminaliseren en te stigmatiseren. Bedoeld om apart te zetten en ondergeschikt te maken. Zo'n uitspraak geeft ook een weerwoord aan iedereen die vindt dat Marrons zichzelf beter anders kunnen noemen, en laat het sterke geluid horen dat deze mensen zelf bepalen hoe hun stem klinkt. Daarbij eist zo'n uitspraak maatschappelijke ruimte op, het deelt luid en duidelijk mee dat het de marges niet langer aanvaardt. Je zou 'Ik ben een trotse Marron' kunnen vertalen in: 'Ik bepaal zelf wie ik ben, wie we zijn als groep, daar laten we ons door niemand in sturen'. Dat is een sterk statement, en dat vraagt om sterke taal. Taal die in de oren van een buitenstaander als ik misschien koloniaal klinkt, maar die zulke ambities desondanks niet in de weg zit. "De woorden die jij nu benoemt", had Jose tijdens een van onze eerste ontmoetingen eens gezegd, "zijn juist mijn ankers om niet te verdrinken in diaspora".

Wanneer de zelfpresentatie van Marrongroepen wordt bekeken vanuit bovenstaande overwegingen, dan past het oordeel dat ze afstand zouden moeten nemen van het koloniale verhaal en zouden moeten emanciperen niet meer goed. Sterker nog, vanuit het Marrongezichtspunt lijkt emancipatie juist te liggen in het vasthouden aan een discours dat anderen in het beste geval bevragen, en in het slechtste geval proberen te smoren. Het toch blijven inzetten en gebruiken, krijgt daarmee het karakter van onafhankelijkheid

en zelfbestuur. Wat er vanuit het ene perspectief uitziet als een ongelukkige herhaling van een koloniaal idioom, ziet er vanuit dit vertrekpunt uit als autonomie, weerstand en *agency*. Daarbij, beschreven worden door een buitenstaander is wezenlijk iets anders dan jezelf portretteren. Ook wanneer de woorden die daarvoor worden ingezet sterk op elkaar lijken. Wellicht zit er zelfs iets in het idee dat niet alleen de specifieke aard van die woorden hier van belang is, maar ook het gegeven dat het gevoelsmatig verboden woorden zijn, en dat precies het negeren van dat verbod een krachtige en bevrijdende daad is – zeker wanneer je de historische ervaring hebt dat je naar de randen van de samenleving wordt geduwd.

Het is maar vanuit welke richting je ernaar kijkt. Mijn zorg dat essentialistisch, deterministisch en exotiserend taalgebruik culturele stereotypen voedt, en op die manier racisme en discriminatie in de hand werkt, zeker wanneer zulk taalgebruik sterk refereert aan koloniale overtuigingen en wereldbeelden, is legitiem. En ook mijn opvatting dat, in een Europees politiek klimaat dat steeds verder opschuift naar rechts, zulke stereotypen extra risicovol kunnen worden, blijf ik verdedigbaar vinden. Identiteitspolitiek neigt vaak naar essentialistische cultuuropvattingen en beschrijvingen<sup>18</sup> – die kunnen effectief zijn in het cultiveren van een collectief, of in het verzet tegen de status quo, maar ze kunnen ook met een forse prijs komen. Tegelijkertijd is de culturele zelfpresentatie van Jose niet roekeloos of onwetend. Hij is niet naïef over de geracialiseerde en koloniale beeldvorming die hem, en Marrongroepen in het algemeen, achtervolgt. Alleen laat hij die beeldvorming zijn ambities niet uitvlakken. Zijn prioriteit ligt bij het claimen van een maatschappelijke positie waar zijn culturele identiteit ruimte mag innemen, zonder daarin te hoeven voegen naar de maatstaven van een ander. Een plek van zelfbeschikking dus, ook in taal. Onze invalshoeken zijn allebei van waarde, en ze sluiten elkaar niet uit. Ik begrijp ze graag als verschillende draden in een gedeeld koloniaal weefsel.

Door alle onderzoeksinspanningen van de laatste jaren, de lobby van maatschappelijke belangengroepen, de vele initiatieven uit de creatieve sector, en het kritisch bevragen van de eigen etnografische collectie door (volkenkundige) musea, om maar een paar ontwikkelingen te noemen, tekent de gigantische omvang van dat gedeelde koloniale weefsel zich steeds scherper af. Overal in de samenleving worden de actuele sporen ervan meer zichtbaar; van toeslagenaffaire tot etnische profilering, van schooladvies tot woningmarkt, van straatnamen tot herdenkingen, van gezondheidszorg tot baankansen, van witte privileges tot structurele ongelijkheid. Het roept op tot dekolonisering. Dat dekoloniseren vraagt om maatwerk, afhankelijk van welke zorg een wond nodig heeft. En er is niet maar één acceptabel of rechtvaardig resultaat. Of eigenlijk, zo laat deze casus me denken, is het resultaat wellicht niet wat als eerste telt.

18 A. van Stipriaan, 'Trots op Nederland. De Kracht van Mentaal Erfgoed', *Volkkunde* 116:3, 2015, p. 405-422.

Uiteindelijk kreeg de KIEN aanmelding van Jose de gestalte die hij er zelf voor koos. In de bewoordingen waar hij achter stond. Het ging er hier niet om dat één van ons gelijk had gehaald, of de ander had weten te overtuigen. Het ging erom dat we met elkaar in gesprek waren. Wanneer woorden beladen zijn geraakt of sterke ongewenste associaties oproepen, dan kun je je zinnen zetten op een alternatief vocabulaire. De gids *Words Matter*<sup>19</sup> bijvoorbeeld, een publicatie van het Nationaal Museum van Wereldculturen, licht problematisch museumjargon uit en doet suggesties voor meer wenselijke formuleringen. Het is goed dat die gids er is, want het helpt mee in de identificatie van koloniale blinde vlekken in wat genormaliseerde manieren van spreken zijn geworden in de presentatie van materiële cultuur, of in de representatie van 'de ander'. Tegelijkertijd is het vervangen van termen om zich geen oplossing, zolang onderliggende aannames meeverhuizen. Dus bijvoorbeeld: 'een persoon met een migratieachtergrond' klinkt absoluut anders dan 'allochtoon' of 'buitenlander'. Maar het zijn alle drie categorieën die groepen mensen apart zetten, en waaronder een vanzelfsprekendheid ligt dat, zodra iemand elders is geboren, of de ouders van die persoon, of de grootouders, dat het dan cruciaal is om die afkomst te benoemen en te benadrukken. Cruciaal waarvoor precies, is mij nooit goed duidelijk geworden.

Was er sprake geweest van dekolonisatie, of van emancipatie, wanneer Jose naar aanleiding van mijn bedenkingen had besloten om zijn gebruikelijke jargon overboord te gooien en een ander verhaal over zichzelf te schrijven? Ik denk het niet. Ik denk dat de mogelijkheden om werkelijk te dekoloniseren in het karakter van het gedeelde proces liggen. In een respectvolle omgang, in nieuwsgierigheid naar elkaar, in empathie. En in het besef dat mensen verschillen, maar dat we, in die verschillen, van elkaar kunnen leren. Daarin ligt het belang van wederkerigheid – een wederkerigheid die nodig is om op een betekenisvolle manier in contact te kunnen zijn. De filosoof Kwame Anthony Appiah schreef in dit kader eens dat relativisme, oftewel de mentaliteit 'de één vindt dit, de ander vindt iets anders, zo is het nu eenmaal', niet helpt in die uitwisseling of in het kunnen aangaan van verbinding:

*"(...) at the end of many discussions, we would each have to end up saying 'From where I stand, I am right. From where you stand, you are right.' And there would be nothing further to say. From our different perspectives, we would be living effectively in different worlds. And without a shared world, what is there to discuss? People often recommend relativism because they think it will lead to tolerance. But if we cannot learn from one another what is right to think and feel and do, then conversation between us will be pointless. Relativism of that sort isn't a way to encourage conversation; it's just a reason to fall silent."*<sup>20</sup>

Zo zie ik het ook; relativisme is afstand en doet stilvallen. Terwijl dekoloniseren juist vraagt om open staan voor elkaar, om met aandacht naar elkaar kunnen luisteren, om de bereidheid te willen leren en de durf om oude overtuigingen

19 Hier te downloaden: [https://amsterdam.wereldmuseum.nl/sites/default/files/2021-04/words\\_matter.pdf.pdf](https://amsterdam.wereldmuseum.nl/sites/default/files/2021-04/words_matter.pdf.pdf) (geraadpleegd op 7-7-2024).

20 K.A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York, 2006, p. 30-31.

los te laten, of om het zoeken naar middenwegen. Dat is wat Jose en ik hebben geprobeerd. En waar we, zo hoop ik, voorzichtige successen in hebben geboekt. Maar het is niet af. Het gaat erom dat we in beweging blijven en dat we blijven praten. Je zou dat dekoloniseren op het medemenselijkste niveau kunnen noemen, of het bevechten van koloniale structuren en patronen in de persoonlijke omgang met een ander. Ik denk dat alleen hier de fundamenteën kunnen worden gelegd voor echte, betekenisvolle maatschappelijke verandering. Protocollen, richtlijnen en beleidsstukken zijn belangrijk en nodig, maar het begint ergens anders. Het begint in de connectie van mens tot mens.

\* Naschrift: KIEN heeft 2024 uitgeroepen tot reflectiejaar. De organisatie bevraagt op dit moment haar eigen manier van handelen en ontwikkelt, in samenwerking met *critical friends*, nieuwe werkwijzen. De inzichten uit deze casus dragen bij aan dit proces.



results. Nevertheless, Christiaan is convinced that the fragment in his wallet originates from the important statue. It also emerged that several other fragments from 1946 are still circulating in Tongres. Christiaan is considering to donate his treasure back to the Basilica of Tongres in the future. As a devout man, he spoke extensively about the emotional value of his fragment and the importance of Our Lady in his life.

**“These Words Are My Anchors”. The Emancipating Potential of Colonial Language**

Jose Tojo & Marlous van den Akker

This essay addresses the question of how Maroons from Suriname, whilst being confronted with discrimination and marginalization, negotiate their cultural identity. The work is based on a heritage application submitted to KIEN, the Dutch Centre for Intangible Cultural Heritage, which oversees national coordination of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. In 2023, one of the authors of the essay requested KIEN to add Maroon dance, music and oral traditions to the organization’s Heritage Network (i.e. an online overview of cultural practices performed in the Netherlands). The submission ended up on the desk of the other author of this work, an anthropologist, where it initially sparked feelings of discomfort. From the latter’s point of view, the application read as a colonial text that relied on an idiom reminding of white domination

and oppression. This unease then led to conversations between the two authors, together exploring the matter. This essay is about how this dialogue evolved and discusses the complex interactions between processes of self-representation, stigmatization, the internalization of colonial world views and convictions, and emancipation. The essay attempts to contextualize the KIEN application regarding how colonial pasts continue to shape contemporary social relations, for instance in terms of racism, colourism and the ongoing effects of divide and rule tactics. The essay describes how both authors’ perspectives eventually shifted, and it argues that true decolonization can only begin at the most personal level. That is, in connections between one human being and another, and where attentive listening, willingness, mutual respect and meeting in middle grounds gets priority over actual tangible output.

**Jan Willem ten Bruggencate** (1997) is een debuterende Nederlandse essayist. Hij studeert Nederlandse Taal- en Cultuur aan de Rijksuniversiteit van Groningen. Zijn eerste essay is in 2024 gepubliceerd in het online tijdschrift Neerlandistiek. Ten Bruggencate focust zich voor zijn vervolgstudie op de journalistiek en het letterkundige aspect van de Nederlandse taal.  
j.w.a.ten.bruggencate@student.rug.nl

**Jose Tojo** (1968), cultuurdrager en oprichter Kula Skoro, groeide op in Suriname als Paramaccaanse Marron, waar hij het drummen van zijn vader leerde (een bekende masterdrummer en Apintiman). Hij werkt als acteur, regisseur, percussionist en choreograaf. In 2015 richtte hij Kula Skoro op, met de bedoeling Afro-Surinaamse Marron dans en de Mato verteltraditie door te geven aan jongere generaties. Jaarlijks organiseert hij de Dag van de Marrons.

**Marlous van den Akker** (1983), cultureel antropoloog, wetenschappelijk medewerker Kenniscentrum Immaterieel Erfgoed Nederland (KIEN), is cultureel antropoloog, en werkt als onderzoeker voor het Kenniscentrum Immaterieel Erfgoed Nederland (KIEN). Hier houdt zij zich bezig met de vraag hoe het koloniaal verleden doorwerkt in hedendaagse culturele praktijken, met speciale aandacht voor de complexe wisselwerking tussen zelf-representatie, internalisering van koloniale denkbeelden, emancipatie en transgenerationale trauma-overdracht.

**Anaïs Verhulst** (1990), wetenschappelijk medewerker Koninklijke Musea voor Kunst en Geschiedenis – Muziekinstrumentenmuseum. Anaïs behaalde haar doctoraat in etnomusicologie in 2018 aan de Universiteit van Dublin. Ze was tot december 2023 stafmedewerker immaterieel erfgoed bij CEMPER. Sindsdien doet ze onderzoek aan het Mim, waar ze ook beschikbaar is als gids. Daarnaast is ze secretaris bij ICTMD Belgium en geeft ze gastcolleges aan de KU Leuven.  
a.verhulst@mim.be

*Academische artikels*

**Karen François & Dylan Descamps**, Etnowiskunde: Bourdieue toegepast op ongelijkheid binnen wiskundeonderwijs 129

*Essays*

**Jan Willem ten Bruggencate** – De Disneyficatie van Andersens Zeemeermin 147

**Amber Idzinga** – Nevel, boswezen, of dwalende ziel? Over de witte wieven en witte juffers in Nederlandse sagen 157

**Thomas Matei**, *La Fidélité* (1798-1819). Pomologisch levenswerk van Jan-Baptist Van Mons (Brussel 1765 - Leuven 1842) en internationaal verspreidingscentrum van Belgische fruitrassen 165

**Debora Plouy & Anaïs Verhulst**, Jachthoornblazen op de Inventaris Vlaanderen van het Immaterieel Cultureel Erfgoed 183

**Jeroen Reyniers**, O.-L.-Vrouw Oorzaak onzer Blijdschap van Tongeren. Een middeleeuws fragment in omloop 199

**Jose Tojo & Marlous van den Akker**, “Deze Woorden Zijn Mijn Ankers”. Het Emanciperende Potentieel van Koloniale Taal 213

**Luk Indesteege & Pieter Neirinckx**, “Zijn wij erfgoed? Dat wist ik niet!” Ervaringen bij het verzamelen van immaterieel-erfgoedpraktijken in Belgisch-Limburg anno 2021-2024 227

*Sporen*

**Pieter Deknudt**, Troost is een teamsport 241

*Onderzoek*

**Janna oud Ammerveld**, “Hallo toekomst!” Een etnografie van de transitie naar een bibliotheek voor de toekomst in Amsterdam-Zuidoost binnen het SPRONG-project ‘Verbeelding in Transities’ 253

**Susanne Verborg**, De Kennisbank van KIEN: een database voor kennisdeling 265

*Recensies*

\* **Ned Blackhawk**, *De herontdekking van Amerika. Het inheemse perspectief van de geschiedenis van de Verenigde Staten* (Rik Pinxten) 271

\* **Lieve Blancquaert**, *Wij zijn Europa. Ontmoeting met een continent* (Paul Catteeuw) 274

\* **Jan Brokken**, *De ontdekking van Holland* (Theo Meder) 275

\* **Theresa Häusl**, *Kuriere, Kunstagenten und Mäzene. Repräsentationskultur und Patronagestrategien der habsburgischen Generalpostmeister Thurn und Taxis (16./17. Jh.)* (Marc Jacobs) 278

\* **Henri Heimans & Dirk Verhofstadt**, *KZ syndroom. Een litteken dat nooit verdwijnt* (Rik Pinxten) 282

\* **Willy Katzenstein**, „*Der Freiheit Wimpel weht am Mast*“. *Selbstzeugnisse eines westfälischen Juden zwischen Assimilation und Emigration. Eingeleitet und kommentiert von Johannes Altenberend* (Paul Catteeuw) 286

\* **Timothy Lloyd (ed.)**, *What Folklorists Do. Professional Possibilities in Folklore Studies* (Marc Jacobs) 288

\* **Henk Mees**, *De vergeten kampioen. BVV in 1948* (Paul Catteeuw) 291

\* **Björn Rzoska**, *Gedeelde grond* (Paul Catteeuw) 293

\* **Martin Schoups**, *Meesters van de straat. Strijd om de publieke ruimte in Antwerpen, 1884-1936* (Marc Jacobs) 295

\* **Kees Schulte Nordholt & Harry Poeze**, *Merdeka. De strijd om de Indonesische onafhankelijkheid en de ongewisse opkomst van de Republiek 1945-1950* (Paul Catteeuw) 299

\* **Jos Van Beurden**, *Inconvenient Heritage. Colonial Collections and Restitution in the Netherlands and Belgium* (Paul Catteeuw) 300