

Ook deze verhalen

historische fragmenten die ons een ander beeld geven van slavernij op Curaçao en van een Afro-Curaçaose identiteit dan de algemeen aanvaarde¹

De mens is bij uitstek een verhalend wezen. Ons hele leven en al onze interacties bestaan uit fragmenten van ervaringen, hoe wij die interpreteren en ze ons eigen maken, maar ook hoe we dit dan aan anderen communiceren. Bij het schrijven, lezen en vertellen over het verleden zijn wij bezig op een speciaal manier om te gaan met ons verhalend zijn: wij proberen het heden te begrijpen door te grijpen naar iets dat het karakter heeft van al te zijn gebeurd. Maar alles waar wij verhalen over vertellen leeft nog. In het verhaal zelf, in de passie en behoeften van de verteller om het in leven te houden, maar het leeft soms ook op andere manieren in ons lichaam. In een recente uitgave van Kristòf schrijft psychologe Maggie Eybrechts over het effect van historische trauma op verschillende generaties van nakomelingen van degenen die het trauma hebben meegemaakt. Het is een belangrijk aspect van de geschiedenis die vroeger niet werd belicht. Het trauma en haar landurigheid worden nu beide belangrijk in de geschiedschrijving. Maar daarnaast is het ook belangrijk om te kijken naar de wijsheid van het lichaam. Al deze eeuwen hebben slachtoffers en daders ook andere verhalen verteld.

Verhalen zijn dus nooit onschuldig, al zijn ze misschien soms zo bedoeld. Ze hebben

¹ Dit artikel is voor een Kristòf informatiedag geschreven en is grotendeels gebaseerd op een eerdere stuk getiteld: *150 Jaar afschaffing van slavernij in het koninkrijk: Op zoek naar een nieuwe agenda voor de historie van de "afrokurasoleño"*.

altijd gevolgen voor het identiteit en het leven van degenen die het horen en vertellen. Daarom wil ik vandaag een paar fragmenten van verhalen gebruiken om te wijzen dat er andere richtingen en andere verhalen mogelijk zijn in de Curaçaose geschiedenis en als onderdeel daarvan het Afro-Curaçaose geschiedenis en het geschiedenis van de slavernij.

Fragment 1: Geschiedenis met een regionaal en internationaal perspectief.

1797 Josef, La Guaira:

De mulat jongen Josef is een slaaf van de blanke Curaçaoenaar Francisco Diego Hernández die in La Guaira, Venezuela, woont in 1797, twee jaar na de opstand onder leiding van Tula. Josef is direkt van Curaçao gekomen. Blijkbaar vindt Diego Hernández het leuk of belangrijk om Josef naar zijn vrienden en burens te sturen om revolutionaire liederen te zingen. Deze werden bij de detentie van Josef door de militaire politie getranscribeerd als volgt: “Sansculote republicain amie de la Liberté/ Vive la République Français, la liberté et Egalité Française,” “Aller sitoyen français formé vos bataillon/ A vos cannon marché (...) marché,” “Comba mourir pour sa Patri France.” Volgens Josef kennen Marcos en Domingo, twee andere slaven van Francisco Diego Hernández ook deze liederen en zingen die ook in opdracht van hun shon voor mensen in La Guaira² (Soriano, 2012:151-152).

Fragment 2: Diaspora studies.

Wela Markita Canga en Fiskaal Teylingen: vertegenwoordigers van twee

² In de archieven van het Oud Archief Curaçao zijn er vele verhalen van vluchtelingen van Saint Domingue naar Curaçao: Oude Archieven tot 1828, toegang 1.05.12.01, inventarisnummer 233

rechtssystemen in de 18e eeuw.

Fisikaal Pieter Theodorus van Teylingen die in 1795 de zaak spant tegen Tula en de andere leiders van de grote opstand is in 1788 bezig met een andere zaak, een ander soort verhaal. Het gaat om een zaak tegen Nicolaas Claasje, Anna Pompie, Tina Gradies, Wela Markita Canga, Juanna Boso, Anna Timpie, Dominga Boso en Bentura³. Anna Pompie en Bentura zijn tot slaaf gemaakt terwijl de anderen allen vrije Afrikanen waren. Ze waren allemaal beschuldigd van het maken en toedienen van vergif. Het is even terzijde, interessant dat in deze zaak zoals ook in 1795, Teylingen het belangrijk vindt om te zeggen dat de verdachten leugenaars waren. Alsof hij continue bezig was met een verschil te maken tussen de goede en slechte Afrikanen en dus ook tussen subjecten en dingen. De vonnissen in beide gevallen getuigen ook van het erkennen van de subjectiviteit van de tot slaaf gemaakt. Dus: civiele recht maakte van de Afrikaan een slaaf en daarmee ook een ding, een bezit terwijl hij strafrechtelijk toch wel een mens was. Maar dan is het verschil tussen leugenaars en niet-leugenaars van belang. Strafrechtelijk ligende niet-objecten zijn gevaarlijk voor de gevestigde orde.

Het maken en toedienen van vergif, gezien door Teylingen als *hoogst crimineel* gedrag, kon niet worden bewezen. Wel werden de gedetineerden schuldig gevonden aan *bedrog en verleiding* die zich uitte in *dansen* en liegen over *gewaande toverij of geheime konsten*.

tot het uitvoeren van welke bedriegeryen zekere danshuizen

³ NWIC 212 (1788) 20 november

en dans partyen gehouden zijn geworden, alwaar met singuliere gewaaden als ook bellen, trommen en instrumenten gedanst en gespeeld wierd, mitsgaders beesten geslagt, het bloed gestort en met mais gekookt, om aan omstanders uyt te deelen en andere diergelyke vreemde dingen meer...

Misschien een 18e eeuwse voorloper van onze huidige montamentu, geheel met esoterisme, uniformen, muziekinstrumenten, magie, ritueel voedsel. Enkele belangrijke indicaties daarbij zijn:

- Kanga, de naam van een van de verdachten, is een congoleses woord voor “binden”. Natuurgeesten worden ritueel gebonden om hun hulp te krijgen. Kita is een bepaald soort geest, een watergeest. Kita en Kanga zijn ook twee typen geesten die vandaag nog voorkomen en het Haitiaans vodun. Kanga komt soms ook voor als functie, misschien beroep in rituele contexten in congoleses/diasporisch historisch materiaal. zoals bijvoorbeeld ook gebeurt met Télémaque Canga di ook in de tweede helft van de 18e eeuw bezig was met gifbeproeving net als zijn naamgenoot of collega op Curaçao (Vanhee 2002:252).
- Al werd de beschuldiging van het gebruik van vergif niet bewezen: het was een belangrijk genoeg reden om de zaak aan te spannen. Het gebruik van vergif wordt als hoogst crimineel gezien door de vertegenwoordiger van de officiële justitie terwijl dit waarschijnlijk het tegengestelde was voor Wela Markita Kanga en de andere verdachten. In die zelfde periode was de *dikisa nkasa* de

beproeving door vergif (Simbandumwe, 1992:171) een belangrijk justitieel proces in de kongolese diaspora. In Haiti heetten de groepen die dit toepasten eind 18e eeuw bijvoorbeeld *makendals*. Het werd alleen toegepast om sociale ontwrichting tegen te gaan door verdachte misdaders te beproeven. De beproeving was voor *ndoki*, mensen die werden verdacht van kwaadzinnig gebruik van de magie. Hun dood betekende dat zij *ndoki* waren, als zij er levend vanaf kwamen waren zij onschuldig (Vanhee 2002:250–254)

Fragment 3: Afrikaanse geschiedenis die op Curaçao verder wordt uitgewerkt.

Borosi en Japans

Plakaten uit de veertiger jaren van de 18e eeuw vermelden het bestaan van groepen die elkaar met stokken te lijf gingen. Groepen Afrikanen zouden zich continue met stokken aanvallen. zij waren zogenaamd verdeeld in twee grote groepen, de Borosi en de Japans. Ze gingen zo te keer dat er in 1741 een verbod op deze ontmoetingen werd gepubliceerd. De vrije Afrikanen mochten toen niet meer in groepen van meer dan zes op straat. Vier jaar later werden wandelstokken ook verboden. Deze werden als wapens gezien door de wetgever (Cohen en Greene, 1974: 67).

Het kongolees koninkrijk kende van 1665 tot 1709 een burgeroorlog, waarbij het grotendeels ging om een successiestrijd tussen de *kimpanzu* en de *kinlaza* afstammingsgroepen. Dit 44-jarig oorlog moest natuurlijk concrete effecten hebben gehad op de psyche en omgangscultuur van de vele mensen van Centraal Afrika die op ons eiland achter bleven in de transatlantische slavenhandel. Dit is oppervlakkig

bekeken terug te zien in de groepsnaam “japans”, wat waarschijnlijk echter “diaNpanzu” was. “Dia” betekent eten in het congoles. Maar “dia” werd ook metaforisch gebruikt in mistieke kringen, waar het de betekenis had van iemand doden, of metafysisch aanvallen (Bockie, 1993:48). Npanzu is terug te vinden in Brazilië in de Candomblé religie. Daar is hij een *minkisi*, een god van congolese afkomst. In het pantheon van de *minkisi* bestaat hij in de subdivisie van de goden die in het modder leven. DiaNpanzu zou dan betekenen of dat dit volgelingen zijn van Npanzu die dan hun god belichamen (zoals christenen dit trouwens doen met de Eucharistie: door het eten van het lichaam van Christus) of anders dat zij de god van de tegenstanders op mistieke wijze aanvallen.

De metafysische aanval heeft ook bepaalde ondersteuning in het Afro-Curaçaos cultuur. In de 21ste eeuw spreken informanten nog over de beste beoefenaars van het stokkenspelspel als *pastó di palu* of stokkenpriester. Verre van een leuke of puur symbolische benaming heeft dit waarschijnlijk te maken met een congoles stokkengevechtscultuur waar de meest ervaren vechters spiritueel werden ingewijd voor hun meest diepgaande training. Volgens Desch-Obi: “Full mastery of the *engolo* was limited to those who were initiated into the art as a sacred vocation” (Desch-Obi 2008:41). De *engolo* was de vechtraditie, met stokken en drummuziek, maar ook zonder stokken. De inwijding heette *okukwatelela*.

Er zijn ook andere kleine maar opvallende relaties met Braziliaanse candomblé-religie, zoals bijvoorbeeld Caculu (een van de tweelingsgoden), die bij ons als Kakulo voorkomt in de overlevering, o.a. in de Zíkinzá collectie in een verder niet ontcijferd Guene-lied.

Ook ons Luango- of Guene-woord Tatalandia, die voorkomt in een door René Rosalia opgenomen lied van de kokomakaku is een god in het Candomblé-pantheon. Takulandá of Takalandá is daar ook een moddergod, een god van de vruchtbaarheid van de bodem. Hadden Tatalandia en DiaNpanzu misschien te maken met vruchtbaarheidsrituelen die verkeerd werden geïnterpreteerd door het koloniaal gezag die alleen maar stokken, bendes en luide wartaal zagen en hoorden?

Fragment 4: Historie, ras en lichaam.

Tweelippige geluiden

Koorleider en zangdocent Rignald Yankey heeft mij in een interview vertelt dat hij bij enkele afro-curaçaose koorzangers heeft gemerkt dat zij tweelippige geluiden niet fors genoeg articuleren omdat ze hyper bewust zijn van hun lippen. Volgens een sociaal somatisch normbeeld zijn afroïde lippen te dik. Volgens [Egbert Alejandro Martina](#) is het ook belangrijk om te kijken naar hoe genot en performance ook rasbewustzijn en rasisme kunnen promoveren. Soortgelijke verhalen die te maken hebben met hoe dicht je bent bij het somatisch normbeeld die wij op Curaçao hebben kunnen ook worden gemerkt bij andere etnische groepen. De relatie tot sociale macht of onmacht is dan anders.

Fragment 5: Gender en internationale confrontatie met de wet.

Ana Maria Motete

In 1729 vluchtte de tot slaaf gemaakte Juana Isabel Curazao naar Coro op de Noordkust van Venezuela. Ze kocht een stukje grond en begon onder ander cacaobomen te planten. Dit groeide eventueel uit tot een grote plantage van 1000

cacaobomen waarvan de bonen via de netwerk van Afrikanen, Joden, Nederlanders, Creolen en waarschijnlijk ook Spanjaarden hun weg vonden naar Europa om te worden verwerkt tot chocolade in verschillende vormen. Maar landgoed was heel belangrijk voor de productie van verschillende gewassen en vlees. De nicht van Juana Isabel Curazao, Ana Maria Motete moest de eigendom van de plantage die zij van haar tante erfde enkele decennia voor verschillende rechters verdedigen tegen usurpatie door grootgrondbezitters en de overheid zelf.

Een ander optiek

De verhalen van de Afrikanen in de Curaçaose geschiedenis zijn zeker te vinden in onze geschreven archieven, maar bijna nooit door hun zelf geschreven en meestal zonder een context waarin hun regionale en mondiale beleveniswereld en discours kan worden gezien. Doordat de Afrikaan niet de archiefvormer was van zijn eigen verhalen is het soms belangrijk om kritisch om te gaan met de bronnen. Dit is natuurlijk een basisprincipe bij historisch onderzoek, maar het geldt des te meer voor de gedekte geschiedenis van historisch onderdrukte groepen. Het is bijvoorbeeld nog frappant te zien hoe zeer succesvolle zwarte en blanke vrouwen in onze geschiedenis onzichtbaar blijven in door mannen geschreven geschiedenis.

Om de Afrikaanse invloed op onze geschiedenis te kunnen evalueren en gebruiken in verhalen die de onzichtbaarheid van de Afrikaan tegengaan is het belangrijk dat wij de Afrikaanse geschiedenis leren kennen. Gebrek aan kennis op dit gebied geeft ons een vertekent beeld van de bijdrage van Afrikanen maar ook van het effect van de

slavernijgeschiedenis op ons allen, niet alleen op de nakomelingen van de tot slaaf gemaakten. Hetzelfde is lange tijd gebeurd in Europa, de VS en Latijns Amerika. Zelfs degenen die heel specifiek bezig zijn met slavenverzet, Afrikaanse identiteit, en de belevingswereld van de Afrikaan tijdens de slavernijperiode in de West hebben soms verhalen die bar incompleet zijn. Zoals Paul Lovejoy zegt: "Because the African background has been poorly understood, perhaps, scholars have tended to concentrate on the European influences which shaped the agenda of slave resistance" (Lovejoy 1997).

Toch zijn er veel kritische bijdragen gemaakt de laatste decennia, o.a. in kritische, interdisciplinaire, feministische en postkoloniale studies. Maar ook in samenwerkingen tussen Afrikaanse en niet-Afrikaanse historici, antropologen, sociologen en filosofen. Ik ben overtuigd van het belang van specifieke auteurs voor nieuwe richtlijnen voor onze geschiedenis zoals Valentin Mudimbe (1988), Michel Rolph-Trouillot (1995) Sylvia Wynter (2001) en veel anderen. Dat is: naast onze eigen mensen. Trouillot's kritische benadering van het bronnenmateriaal (Trouillot, 1995) is wat ook Peter Jordens voorschrijft (Jordens, 2013) en te vinden is in het werk van Rose Mary Allen. Waar Lovejoy (1997) het heeft over de perspectief van de Afrikaan contextueel proberen te begrijpen kan je direct kijken naar de publicaties van Rupert (2012), do Rego & Janga (2009), Allen (2007), Rosalia (1996), Ansano (2011). Grondig en rigoreus systematiseren van materiaal is hierbij natuurlijk een van de belangrijkste taken waar velen al jaren mee bezig zijn. Daarmee beginnen en eindigen de beste en de meest belangrijke verhalen. Misschien kunnen we de resultaten van dit werk meer systematisch en aan een groter publiek bieden met een goed gebruik van het rijke materiaal dat ook al bestaat in de regio, zoals bijv. in Venezuela, Puerto Rico,

Colombia, Dominicaanse Republiek en Cuba, in Afrika (Bijv. Ghana, Nigeria en Angola) en ook in Europa (Nederland, Spanje, Engeland) die de Afro-Curaçaose geschiedenis meer tot haar recht kan brengen.

Bibliografie

- Alejandro Martina, Egbert . “*Processed Life*. Accessed October 16, 2013.
<http://processedlives.wordpress.com/author/eamartina/>.
- Allen, R. M. (2007). *Di ki manera? A Social History of Afro-Curaçaoans, 1863-1917*. Utrecht University, Utrecht, The Netherlands.
- Ansano, R. (2011). To Question Identity: Public Discourse and Transpersonal ethics in Curaçao. In *Multiplex Cultures and Citizenships* (Vol. 1, pp. 55–68). Presented at the ECICC, Guyana: FPI, UNA.
- Bockie, Simon (1993). *Death and the Invisible Powers: The World of Kongo Belief*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cohen, David W, and Jack P Greene (1974). *Neither Slave Nor Free: The Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Desch-Obi, M. Thomas J. (2008) *Fighting for Honor: The History of African Martial Art Traditions in the Atlantic World*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Gongofila, Tata (2009). “Candomblé Em Teresópolis: QUALIDADES NKISI / MUKIXI.” *Candomblé Em Teresópolis*, augustus.
<http://gongofila.blogspot.com/2009/08/v-behaviorurldefaultvml-o.html>.
- Mudimbe, V. (1988). *The invention of Africa : gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jordens, Peter. (2013, August 23). 23 di ougùstùs: konmemorashon kontekstual konsiente.
- Lovejoy, Paul E. “The African Diaspora Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion Under Slavery,” 1997. <http://www2.h-net.msu.edu/%7Eslavery/essays/esy9701love.html>.
- Rego, C. do, & Janga, L. J. (2009). *Slavery and resistance in Curaçao: the rebellion of 1795*. [Curaçao]: Fundashon Parke Nashonal.
- Rosalia, R. V. (1996). *De legale en kerkelijke repressie van Afro-Curaçaoose volksuitingen: een case-study van het tambú*. s.n.], S.l.
- Rupert, L. M. (2012). *Creolization and contraband: Curaçao in the early modern*

Atlantic world. Athens: The University of Georgia Press.

Simbandumwe, Samuel S (1992.). *Understanding the role of a modern prophet in Kimbanguist hymns*.

Soriano, Maria Cristina (2012). *Rumors of Change: Repercussions of Caribbean Turmoil and Social Conflicts in Venezuela (1790-1810)*. ProQuest, UMI Dissertation Publishing.

Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the past : power and the production of history*. Boston Mass.: Beacon Press.

Vanhee, Hein.(2002): 243–264 “Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion.” *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora; Ed. by Linda M. Heywood* .

Wynter, S. “Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be ‘Black’.(2001): 30–66. ” *HISPANIC ISSUES* 23 .