

Inhoud

Inleiding	7
1. 'Stel dat ze een grote neger mee naar huis neemt.' Case-studies van alledaags racisme	49
2. Het huis dat ras heeft gebouwd	77
3. De gecodeerde taal van 'Hottentot nymphae' en de discursieve aanwezigheid van ras in 1917	119
4. Over homo-nostalgie en (post)kolonialiteit Waar zijn alle kritische witte homomannen gebleven?	155
5. 'Want al ben ik zwart als roet, 'k meen het wel goed' Het geval van Zwarte Piet	197
6. Het grote ongemak: de ontvangst van <i>White Innocence</i>	235
Nawoord 'Maar hoe zit het met de kapitein?'	269
Dankwoord	277
Noten	283
Bibliografie	307
Index	331

Inleiding

Alle energie die in de kritische theorie en in nieuwe en demystificerende theoretische praktijken is gestoken, is de belangrijkste – ik zou zeggen de bepalende – politieke horizon van de moderne westerse cultuur uit de weg gegaan, namelijk het imperialisme.
– Edward Said, ‘Secular Interpretation’

Dit boek gaat over een onderzoek naar een sterke paradox die in Nederland bestaat en die, zoals ik betoog, in het hart van de natie ligt: de passie, kracht en zelfs agressie die ras, in zijn intersecties met gender, seksualiteit en klasse, onder de witte bevolking oproept, terwijl tegelijkertijd de reacties van ontkenning, loochening en ontwijking hoogtij vieren. Ik ben geïntrigeerd door de manier waarop ras op onverwachte plekken en momenten opduikt, letterlijk als de terugkeer van het onderdrukte, terwijl een dominant discours hardnekkig volhoudt dat Nederland kleurenblind en antiracistisch is en altijd al is geweest – een plek van buitengewone gastvrijheid en tolerantie ten aanzien van de geracialiseerde/geëtniseerde ander, ongeacht of deze spreekwoordelijke ander in sommige tijden nu als zwart wordt gezien en in andere als moslim. Een van de belangrijkste plekken waar deze paradox optreedt, is het witte Nederlandse zelfbewustzijn, dat een centrale plaats inneemt in dit boek. Ik heb het sterke vermoeden dat – met nationale variaties – een soortgelijke configuratie werkzaam is in andere landen met een imperiaal verleden. Het is mijn – weliswaar ambitieuze en hemelbestormende – doel om een etnografie te schrijven van het dominante witte Nederlandse zelfbeeld. In een Nederlandse context is dit tegendraads, omdat witheid helemaal niet wordt erkend als een geracialiseerde/geëtniseerde positie. Witheid wordt doorgaans gezien als zó gewoon en zó ontdaan van specifieke eigenschappen, zó normaal en zó vrij van iedere betekenis, dat

een project als dit een reëel gevaar loopt als de vleesgeworden leegte te worden beschouwd. Mijn voornaamste stelling is dat een niet-onderkend reservoir van kennis en gevoelens, gebaseerd op vierhonderd jaar Nederlandse imperiale heerschappij, een cruciale maar niet onderkende rol speelt in toonaangevende betekenisgevende processen, zoals de vormgeving van het zelf, die plaatsvinden in de Nederlandse samenleving.

‘Een speciaal soort kennis ...’

In dit onderzoek laat ik mij leiden door het concept van het culturele archief (Said 1993), dat de centrale plek van het imperialisme in de westerse cultuur benadrukt. Het culturele archief heeft historische culturele configuraties beïnvloed, evenals hedendaagse toonaangevende en gekoesterde zelf-representaties en culturen. Binnen een algemeen negentiende-eeuws Europees raamwerk beschrijft Edward Said het culturele archief als een bewaarplaats van

een speciaal soort kennis en structuren van houding en referentie [en], in de oorspronkelijke bewoordingen van Raymond Williams, ‘structuren van gevoel’. ... Er werd nagenoeg unaniem verondersteld dat onderworpen rassen moesten worden overheerst, dat er zoiets *bestond* als onderworpen rassen, en dat één ras het recht verdiende en voortdurend had verdiend te worden beschouwd als het ras waarvan het de voornaamste missie was zich uit te breiden tot buiten zijn eigen domein (1993, 52, 53).

Het is belangrijk dat Said hier verwijst naar het gegeven dat er in de negentiende-eeuwse Europese imperiale bevolkingen een raciale grammatica ingeplant is, een diepe structuur van ongelijkheid in gedachten en gevoelens, gebaseerd op ras, en dat vanuit dit diepe reservoir het culturele archief – onder meer een gevoel over het zelf – gevormd en gefabriceerd werd. Met de titel

Witte onschuld refereer ik aan een belangrijke en klaarblijkelijk bevredigende manier om in de wereld te staan. De titel vat een dominante manier samen waarop Nederlanders over zichzelf denken: als een kleine maar rechtvaardige, ethische natie; kleurenblind en dus vrij van racisme; als inherent superieur op moreel en ethisch terrein, en dus een gidsland voor andere volkeren en naties. In het koloniale tijdperk werd de verbintenis van Nederland met Nederlands Oost-Indië, de parel aan de imperiale kroon, op een zelf-verheerlijkende manier gezien als een verbintenis die in de hemel tot stand was gekomen: 'De rustigste mensen van Europa samengebracht met de rustigste mensen van Azië' (Meijer Ranef, geciteerd in Berman 1993). Ik doe een poging tot een postkoloniale, of liever gezegd een dekoloniale,¹ lezing van het Nederlandse culturele archief, met speciale aandacht voor de manieren waarop een imperiale raciale economie, met haar op gender, sekse en klasse gebaseerde intersecties, dominante manieren van weten, interpreteren en voelen blijft bevestigen. Ik betoog dat in een 'etnografie van dominante witte Nederlandse zelf-representatie' (vgl. Doane 1991) seksueel racisme een prominente rol blijkt te spelen. Ik onderzoek de manieren waarop ras, dat volgens de heersende consensus in Nederland geen rol van betekenis heeft gespeeld, in het Nederlandse culturele archief verankerd is geraakt, en hoe ras gegenderde, geseksualiseerde en klasse-gerelateerde betekenissen heeft verkregen tijdens de ruim vierhonderd jaar van het 'naar buiten gerichte kolonialisme' (Brah 1996).

In een Amerikaanse context, waar beduidend meer werk aan het culturele archief is verricht dan in Europa, heeft Toni Morrison op inzichtelijke wijze aangetoond wat de slavernij met de witte psyche heeft gedaan.² In een interview met Paul Gilroy zegt Morrison:

De slavernij heeft de wereld in tweeën gebroken, zij heeft haar op iedere manier gebroken. Zij heeft Europa gebroken. Zij heeft hen tot iets anders gemaakt, zij heeft hen tot slavenmeesters gemaakt, zij heeft hen gek gemaakt. Je kunt dat

niet ongestraft honderden jaren volhouden. Zij moesten wel ontmenselijken, niet alleen de slaven, maar ook zichzelf. Zij moesten alles reconstrueren om dat systeem echt te laten lijken (Gilroy 1993, 178).

Ik ben ook geïnteresseerd in ‘de dromer van de droom’ (Morrison 1992a, 17), in wat het systeem van onderdrukking deed met de ontwerper van het geracialiseerde discours, waarin zwarten als inferieur, intellectueel achterlijk, lui, seksueel onverzadigbaar en altijd beschikbaar werden voorgesteld; dit wil zeggen dat ik mij richt op de voorstelling van het witte zelf als superieur en volledig in zijn recht staand. Ik geef mijn lezing van de gevolgen van de slavernij in het westelijke deel van het rijk – Suriname en de Antillen – voor de witte Nederlandse zelf-representatie. Het grootste deel van dit boek is gewijd aan een onderzoek naar de manier waarop deze complexe configuraties verbonden zijn geraakt met hedendaagse, dominante waarheidsregimes, met een nadruk op culturele producties in de afgelopen twee decennia.

De voornaamste these van dit boek is dus dat een niet onderkend reservoir van kennis en gevoelens, gebaseerd op vierhonderd jaar imperiale heerschappij, een cruciale maar niet onderkende rol heeft gespeeld in de dominante processen van betekenisgeving die tot nu toe in de Nederlandse samenleving hebben plaatsgevonden. Dit inzicht is al op onheilspellende en krachtige wijze verwoord door een van de voorvaders van de postkoloniale studies, de van het eiland Martinique afkomstige Aimé Césaire (1972), in zijn door velen over het hoofd geziene *Discourse on Colonialism*. Césaire, die onmiddellijk na afloop van de Tweede Wereldoorlog schreef, kastijdde Europa op moedige wijze:

Waar doel ik op? Op dit idee: dat niemand op onschuldige wijze koloniseert, en dat ook niemand straffeloos kan koloniseren; dat een natie die koloniseert, dat een beschaving die kolonisatie rechtvaardigt – en daardoor ook geweld – al een zieke beschaving is, een beschaving die aan een morele ziekte lijdt, die onweerstaanbaar, zich van het ene naar het andere

gevolg bewegend, en van de ene ontkenning naar de andere, om haar Hitler roept, waarmee ik haar straf bedoel (1972, 39).

Césaire zag nauwe verbanden tussen de racistische methoden die in de koloniën werden gehanteerd om de ‘inboorlingen’ te disciplineren – de Arabieren in Algerije, de koelies in India, en de zwarten in Afrika – en de nazi-methoden die later werden ingezet en geperfectioneerd tegen de joden en andere buitenstaanders in Europa. De herinnering aan de Holocaust als het toppunt van en model voor racistische transgressie in Europa wist de misdaden uit die vier eeuwen lang tegen de gekoloniseerden zijn begaan. Deze uitwissing valt samen met het idee dat de geschiedenis en de werkelijkheid van Europa op het continent zijn gelokaliseerd, en dat wat in de koloniën is gebeurd geen essentieel onderdeel daarvan is. Deze manier van denken – verdringing, in psychoanalytische termen – is vandaag de dag nog steeds werkzaam, bijvoorbeeld in de manier waarop de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog vorm krijgt. Het is de herinnering aan wat er in de metropool (het moederland) is gebeurd en aan de vele joden die zijn weggevoerd en vermoord, maar niet aan wat er destijds in de koloniën gebeurde (Van der Horst 2004). Als je probeert die herinneringen een plaats te geven in het algemene geheugen, stuit je dikwijls op vijandigheid en afwijzing.³

Tegelijkertijd heeft deze geconstrueerde waarheid Europa in staat gesteld zich te buiten te gaan aan de mythe van raciale puurheid, van het homogeen wit zijn. De uitspraak ‘niemand koloniseert op onschuldige wijze; niemand kan straffeloos koloniseren’ duidt op de diepgelaagde en gestapelde gevolgen die de kolonisatie heeft gehad voor de Europese metropolen en hun zelfbewustzijn, wat ook mijn vertrekpunt is. Het is opmerkelijk dat, hoewel het concept ras uit Europa afkomstig is en een van zijn voornaamste exportproducten is geweest, het nog steeds vaak zo is dat ras voor een vreemd gedachtegoed wordt gehouden dat naar dit continent is gekomen vanuit de Verenigde Staten en elders. In *European Others* zegt Fatima El-Tayeb met veel overtuigingskracht:

Het beschouwen van ras als iets wat van nature aanwezig is in het hedendaagse Europese gedachtegoed, is echter een schending van het krachtige verhaal over Europa als een kleurenblind continent, dat grotendeels onberoerd is gebleven door de verwoestende ideologie die het over de hele wereld geëxporteerd heeft. Dit verhaal, dat het continent beschouwt als een plek die vrij is van 'ras' (en, als gevolg daarvan, van racisme), is niet alleen cruciaal voor de manier waarop Europeanen naar zichzelf kijken, maar is ook in bijna de hele wereld geaccepteerd (2011, XV).

Discussies binnen verschillende disciplines, zoals genderstudies, over de geschiktheid van ras als analytisch instrument in Europa, bereiken vaak onhoudbare conclusies, bijvoorbeeld dat andere categorieën – zoals klasse – relevanter zijn voor de Europese werkelijkheid, of dat de veronderstelde zwart-wit tweedeling in de Amerikaanse rassenverhoudingen dit model ongeschikt maakt voor het bestuderen van Europese samenlevingen (Bourdieu en Wacquant 1999; Griffin met Braidotti 2002; Lutz, Vivar en Supik 2011). In dit inleidende hoofdstuk schets ik eerst vier reeds lang bestaande paradoxale eigenschappen van de dominante Nederlandse zelf-representatie, die gezamenlijk op witte onschuld duiden (Wekker 2001). Vervolgens behandel ik de drie centrale concepten die ik in dit onderzoek gebruik – onschuld, het culturele archief en de dominante witte Nederlandse zelf-representatie – en daarna zet ik de theoretische en methodologische belangen van het project uiteen; ten slotte breng ik de hoofdstukken in kaart.

Paradoxen in de witte Nederlandse zelf-representatie

Als je wilt proberen een paar belangrijke eigenschappen van de witte Nederlandse zelf-representatie te vatten, zijn de vier paradoxen die zich onmiddellijk opdringen aan het oog van de buitenstaander (binnenin) een goede plek om te beginnen.⁴

Het dominante en gekoesterde Nederlandse zelfbeeld wordt gekarakteriseerd door een reeks paradoxen die kunnen worden samengevat als het algemene gevoel een klein maar ethisch rechtvaardig land te zijn dat de wereld iets bijzonders te bieden heeft. Het huidige exceptionalisme vindt uitdrukking in aspiraties naar mondiale waarde, die worden verwezenlijkt door het feit dat Den Haag de zetel is van diverse internationale gerechtshoven, zoals de Rwanda- en Srebrenica-tribunalen. Net zoals 'Ons Indië', die enorme archipel van Indonesische eilanden die bekendstaat als de 'smaragdgroene gordel', in de imperiale tijd datgene was wat het kleine koninkrijk Nederland onderscheidde en tot een wereldspeler maakte, beroemt Nederland zich nu op zijn rol als scheidsrechter bij internationale conflicten. Het trauma uit het midden van de twintigste eeuw van het verlies van 'Ons Indië',⁵ dat tijdens twee oorlogen voor zijn onafhankelijkheid van Nederland vocht, vindt zo een laat-twintigste-eeuwse parallel in de val van Srebrenica (1995) in het voormalige Joegoslavië, toen zeventuizend moslimmannen en -jongens, die onder bescherming stonden van een Nederlands VN-bataljon, werden vermoord door Serviërs onder het commando van generaal Ratko Mladic. Samen met zijn superieur Radovan Karadzic, een Bosnisch-Servische leider, heeft Mladic sinds 2012 in Den Haag terechtgestaan, met diverse opschortingen en heropeningen van het tribunaal. Begin 2016 werd Karadzic tot 40 jaar gevangenisstraf veroordeeld, terwijl tegen Mladic in november 2016 levenslang geëist is. Deze twee gebeurtenissen – het verlies van 'Ons Indië' en de val van Srebrenica –, hoe door en door verschillend zij ook zijn, hebben de gekoesterde Nederlandse zelf-representatie aanzienlijk geschokt.

De eerste paradox: de passie die ras oproept versus de ontkenning

Zoals ik in de eerste zin van deze inleiding al opmerkte, valt me telkens weer de tegenstelling op tussen de passie, kracht en zelfs agressie die ras, in zijn intersecties met gender, seksualiteit

en klasse, onder de witte bevolking oproept, en de reacties van ontkenning, loochening en ontwijking die hoogtij vieren. Belangrijke illustraties van deze stelling zijn de gepassioneerde reacties van degenen die pro-Zwarte Piet zijn en hem ten koste van veel willen behouden. Ongeacht de nare ervaringen van donkere kinderen en volwassenen in de sinterklaasperiode, wordt het belang van dit 'kinder'-feest te vuur en te zwaard en tegen de klippen op verdedigd. Wat wordt er van hen afgenomen, als er wijzigingen in het karakter en het uiterlijk van Zwarte Piet aangebracht zouden worden, zodat het sinterklaasfeest werkelijk een feest voor *alle* kinderen zou worden? In hoofdstuk 5 komt deze casus en wat er daarbij op het spel staat uitgebreider aan de orde.

Een tweede, recentere illustratie van deze krachtige paradox is de bejegening van Sylvana Simons die zich sinds 2014 op verschillende manieren mengt in het publieke debat over racisme en zich daar in heldere bewoordingen tegen afzet. Waar zij dat aanvankelijk deed als 'tafeldame' in de dagelijkse talkshow *De Wereld Draait Door*, sloot zij zich eerst bij de politieke partij Denk aan en daarna, sinds december 2016, werd zij de lijsttrekker en partijleider van de Politieke Partij Artikel 1,⁶ die naar radicale gelijkwaardigheid – op alle fronten – in de Nederlandse samenleving streeft. Dit is de eerste politieke partij in Europa met een zwarte vrouw als partijleider. Het onaangelengde racisme dat zij over zich heen gekregen heeft, met name na haar aansluiting bij Denk, het droesem dat uit het culturele archief omhooggekomen en via het internet verspreid is, heeft ertoe geleid dat het Openbaar Ministerie tot de zeldzame stap besloot om 21 van haar belagers te vervolgen. De rechter legde in mei 2017 aan de meesten van hen werkstraffen en geldboetes op wegens opruiing, bedreiging, belediging en discriminatie, ook met de bedoeling helder te maken dat het overschrijden van de grenzen van de vrijheid van meningsuiting consequenties met zich meebrengt. In hoofdstuk 6, waarin ik de receptie van de Engelse versie van *White Innocence* in Nederland bespreek, kom ik op deze casus terug.

De tweede paradox: geen identificatie met migranten versus aanzienlijke afstamming van migranten

Een tweede paradox is dat de meerderheid van de Nederlanders niet wil worden geïdentificeerd met migranten, ook al heeft op z'n minst één op de zes Nederlanders een migrantenachtergrond. Of het nu gaat om Spaanse en Portugese joden, Hugenoten, Belgen, Hongaren, Indonesiërs, Surinamers, Antillianen of Turken en Marokkanen, Nederland is een natie van (afstammelingen van) migranten. Uiteraard verschilt de manier waarop die identificatie in zijn werk gaat bij elite-migranten – Hugenoten, Sefardische joden (onder meer Spinoza), Vlamingen, Engelsen en Schotten, die met kapitaal en kennis zijn gekomen en hebben geholpen de Nederlandse welvaart op gang te brengen – met die bij lomp-migranten, met name Duitsers en Scandinaviërs. Maar mijn punt is juist dat de klassepositie van de voorouders van migranten minder belangrijk is dan hun plaats van herkomst, en dat het in specifieke zin gaat om de vraag of hun erfenis in termen van zichtbaar verschil in huidskleur zo snel mogelijk kan worden afgeschud. Vanaf de zestiende eeuw was er sprake van diverse migrantenstromen, vooral uit omringende of nabijgelegen landen zoals Duitsland, Frankrijk, Portugal, Spanje en Italië, maar het land bleef tot het midden van de twintigste eeuw in overweldigende mate wit. De naoorlogse migratie naar Nederland bestond uit drie belangrijke groepen: postkoloniale migranten uit het (voormalige) imperium,⁷ arbeidsmigranten uit het gebied rondom de Middellandse Zee en recent uit Oost-Europa,⁸ en vluchtelingen uit een verscheidenheid aan landen in Afrika, Azië, Latijns-Amerika en het Midden-Oosten. Alles bij elkaar komen op een totale bevolking van 16,9 miljoen er 3,7 miljoen mensen (22,1 procent) van elders; 2 miljoen (12,3 procent) van hen is 'niet-westers' en 1,6 miljoen (9,8 procent) westers (CBS 2016, 26). Als je verder dan drie generaties in de geschiedenis teruggaat, is het percentage migranten waarschijnlijk zelfs nog hoger. Het specifieke gebruik van de term 'migrant' is in een Nederlandse context problematisch, omdat, afhankelijk van het geboorteland en met name bij de vier grootste migrantengroepen

– Turken, Marokkanen, Surinamers en Antillianen –, de kinderen en kleinkinderen van migranten tot de vierde generatie migranten genoemd blijven, volgens het CBS. Ik kom hierop en op verwante terminologie terug in de paragraaf over theorie en methodologie van deze inleiding.

De alomtegenwoordigheid van migrantenachtergronden is echter niet het dominante zelfbeeld dat de klok slaat in de dominante Nederlandse zelf-representatie. Terwijl er in de privé-sfeer verhalen de ronde kunnen doen over een overgrootmoeder uit Polen, Italië of Duitsland, voegen dergelijke verhalen in de publieke sfeer niets toe aan iemands publieke persoonlijkheid; ze zijn eerder een curiositeit. Er is een populair televisieprogramma, *Verborgene verleden*,⁹ waarin bekende Nederlanders op zoek gaan naar hun eigen voorgeschiedenis. Daarbij komen vrijwel altijd buitenlandse voorouders bovendien, en – omgekeerd – voorouders die naar ‘Ons Indië’ of Suriname zijn gegaan. Onveranderlijk is dit een grote verrassing voor de protagonisten. Dit fenomeen zegt iets belangrijks over de Nederlandse zelf-representatie, bijvoorbeeld in vergelijking met die in Noord-Amerika, waar iedereen weet heeft van en klaarblijkelijk trots is op zijn of haar herkomst: in Nederland is er minimale interesse in elementen die afwijken van het oer-Nederlandschap, en die je als buitenlands zouden kunnen aanduiden, of erger nog, als *allochtoon*, dus raciaal gemarkeerd.

Als je tot het Nederlandse volk wilt behoren, moet je die eigenschappen die de collectieve verbeelding als niet-Nederlands beschouwt – zoals het spreken van een andere taal, het hebben van een exotische verschijning, het *hebben van een kleurtje* (de verkleinende manier waarop gekleurd zijn vaak wordt aangeduid), het dragen van excentrieke kleding en het huldigen van excentrieke opvattingen, het aanhangen van een niet-christelijke religie, het bij zich dragen van herinneringen aan onderdrukking – zo snel mogelijk afschudden, en je best doen om te assimileren. Voor nieuwe immigranten maakt het zogenoemde inburgeringsexamen – de proeve die je moet afleggen om tot Nederland te worden toegelaten – ‘het recht op burgerschap

[tot] een eis voor culturele loyaliteit' (De Leeuw en Van Wichelen 2014, 339), waarbij culturele waarden, zoals gelijkheid op het gebied van gender en seksuele geaardheid, die in Nederlandse kringen op z'n minst omstreden zijn, aan de nieuwkomers als normatief en niet-onderhandelbaar worden gepresenteerd. In de publieke sfeer is het assimilatiemodel van het mono-etnicisme en monoculturalisme zo diepgeworteld, dat alle tekenen die duiden op een herkomst van elders moeten worden uitgewist. Uiteraard verkeren diegenen in het voordeel die fenotypisch kunnen doorgaan voor Nederlands, namelijk wit zijn. Het zijn migranten met een donkere of olijfkleurige huidskleur die er niet in slagen hun claim op het Nederlanderschap kracht bij te zetten of als legitiem aanvaard te zien worden. Het voornaamste model voor de omgang met etnische/raciale verschillen is assimilatie, en degenen die niet geassimileerd kunnen of willen worden, worden buitengesloten (Essed 1994). Dus ondanks de diepgaand gemengde samenstelling van de Nederlandse bevolking, in termen van raciale of etnische oorsprong, is de dominante representatie van het Nederlanderschap er een van wit, christelijk of seculier zijn. Dit beeld van het Nederlanderschap dateert van het einde van de negentiende eeuw, de tijd van de centralisering en standaardisering van de Nederlandse taal en cultuur (Lucassen en Penninx 1993).¹⁰

Zelf-positionering

Mijn eigen familie migreerde in december 1951 naar Nederland, toen mijn vader, een politie-inspecteur in het Surinaamse korps (Klinkers 2011), in aanmerking kwam voor een verlof van zes maanden in het 'moederland', waar we uiteindelijk zijn blijven wonen. Ik bewonder mijn ouders omdat ze het besluit hebben genomen te migreren toen ze allebei negenentwintig jaar oud waren, met vijf kinderen van onder de acht. Want migratie betekende destijds, gezien de prijs van de overtocht per schip, dat ze hun familie en hun geboorteland waarschijnlijk nooit meer zouden terugzien. De regelgeving voor verlof in het moederland was uiteraard alleen bedoeld voor witte Nederlandse ambtenaren, die

zich niet mochten gaan gedragen als de inlanders, en het gevoel en de status van hun Nederlander-zijn niet mochten verliezen; maar mijn vader had een rang bereikt waarmee hij in aanmerking kwam voor dat extraatje. Hij was in Paramaribo zelf al Latijn gaan leren, omdat hij in Amsterdam rechten wilde studeren, wat in Suriname niet mogelijk was. Het hoogste middelbare-schoolniveau in Suriname was destijds de mulo, oftewel meer uitgebreid lager onderwijs (Gobardhan-Rambocus 2001); hij moest een examen Latijn halen, een colloquium doctum, om op de Universiteit van Amsterdam te worden toegelaten. In een van onze familiealbums staat een foto van de vijf Wekker-kinderen in Artis, de prachtige dierentuin waar we praktisch naast woonden (figuur 1.1). Pas tientallen jaren later besepte ik dat we ons eerste huis in de oude jodenbuurt van Amsterdam hadden gevonden omdat 70 procent van de Nederlandse joden tijdens de Tweede Wereldoorlog naar de vernietigingskampen was afgevoerd.

Op een zonnige dag in de zomer van 1952 zaten de Wekker-kinderen, waarvan ik destijds de jongste was,¹¹ op een ezel in Artis, of stonden daarnaast. Links en rechts zijn op de foto naoorlogse witte Nederlanders zichtbaar, in eenvoudige zomerkleren, die naar ons kijken, vertederd omdat wij zo'n ongebruikelijk beeld waren: 'net poppen'. In latere jaren zou mijn moeder het vaak hebben over het oncomfortabele gevoel dat waar we ook gingen, wij de voornaamste attractie waren. Zij trok de grens bij nieuwsgierige vreemdelingen die onze huid en ons haar wilden aanraken. Mijn moeder was diepgaand gedesillusioneerd over het feit dat wij, nadat we naar het moederland waren gekomen, geen douche hadden en moesten baden in een tobbe in de keuken, zoals gebruikelijk was destijds. In Suriname hadden we wel een douche gehad, maar nu moesten we iedere zaterdag naar een gemeentelijk badhuis (Wekker 1995). Wij waren een van de eerste Afro-Surinaamse families die naar Nederland migreerden, terwijl voorheen vooral alleenstaande mannen en vrouwen hun kansen in het moederland waren komen beproeven. Mijn familie werd onderworpen aan hetzelfde naoorlogse disciplinerende regime dat was bedoeld voor 'asociale' witte mensen uit de lagere klassen en



De Wekker-kinderen in 1952. Foto uit de verzameling van de auteur

georiëntaliseerde indo's die in dezelfde periode uit Indonesië kwamen (Rath 1991). Indo's zijn de nakomelingen van witte mannen en inheemse vrouwen, die in de kolonie een tussenlaag vormden tussen witten en inheemse mensen, en voor wie het na de Tweede Wereldoorlog niet langer veilig was in Indonesië, dat vocht voor zijn onafhankelijkheid van Nederland. Het naoorlogse disciplinerende regime bestond uit regelmatig onverwachte bezoeken van sociaal werkers, die kwamen onderzoeken of we wel echt aan het assimileren waren: of mijn moeder aardappelen kookte in plaats van rijst, de was op maandag werd gedaan, we woensdag gehaktballen aten en het huis netjes werd schoongemaakt. Ik stel me zo voor dat als we niet aan die criteria hadden voldaan,

we onder het strikte socialisatieregime waren gevallen, dat was bedoeld voor die naoorlogse families uit de arbeidersklasse die niet voldeden aan de norm, en naar resocialisatiekampen werden gestuurd. Er was ook duidelijk sprake van een gender-regime, waarin – zoals bij alle gezinnen destijds – de mannen buitenshuis moesten werken en vrouwen goede huisvrouwen moesten zijn. Wat zich stevig in onze gezinsherinnering aan die begintijd heeft genesteld, is dat de Nederlanders nieuwsgierig maar behulpzaam waren; er heerste een sfeer van welwillende nieuwsgierigheid jegens ons (Oostindie en Maduro 1985).

Laten we even kort vooruitsnellen in de tijd en deze situatie vergelijken met een gebeurtenis die zich vijf decennia later voltrok, in mei 2006. Op deze noodlottige avond zei minister Rita Verdonk van Vreemdelingenbeleid en Integratie, wit, voormalig gevangenisdirecteur en vertegenwoordigster van de VVD, herhaaldelijk tegen Ayaan Hirsi Ali, een zwart vrouwelijk parlementslid voor diezelfde partij en een voormalige vluchteling uit Somalië, dat ze zich gedwongen zag het Nederlandse staatsburgerschap van Hirsi Ali weer in te trekken, omdat deze had gelogen over haar precieze naam en geboortedatum teneinde het staatsburgerschap te kunnen verkrijgen.¹² Op grond van het eeuwenoude principe *gelijke monniken, gelijke kappen* zou dit eveneens betekenen dat Hirsi Ali haar parlementszetel zou verliezen. Deze avond heeft zich in mijn bewustzijn en dat van vele anderen gegrift als een traumatische gewaarwording van ons precaire bestaan als gekleurde mensen in de Nederlandse oecumene. Ook voor veel witte Nederlanders was de gebeurtenis schokkend en zeer verontrustend, omdat zij de herinnering aan de Duitse bezetting opriep, en men getuige was van een beangstigend vertoon van autoritaire macht dat het *Befehl ist Befehl*-ethos van de oorlogsjaren terugbracht, namelijk de gedachte dat regels bestaan om gehoorzaamd te worden (Pessers 2006). Aldus kwamen die avond op krachtige wijze de verschillende culturele verbeeldingsvormen die diverse bevolkingsgroepen voelden naar buiten – de Tweede Wereldoorlog voor de witte meerderheid, versus een existentieel gevoel van onveiligheid voor gekleurde