

Wandelen tussen Wolkenkrabbers

Sociaal geheugen en identiteit in de
context van Black History Month

Jef Cauwenberghs

0620930

Masterproef aangeboden tot
het behalen van de graad

MASTER SOCIALE EN CULTURELE ANTROPOLOGIE

Promotor: Prof. Dr. Steven Van Wolputte

Verslaggever: Prof. Dr. Filip De Boeck

Academiejaar 2018-2019

Word count: 22.271

Abstract

Identiteitsopvattingen en de rol van een collectief gedeeld geheugen spelen een steeds grotere rol in welke positie we in deze multiculturele, multi-etnische en multiraciale samenleving innemen.

Aan de ene kant promoten (voornamelijk rechts-) identitaire bewegingen een heropwaardering van het oude Europa gebaseerd op de herinnering aan de natiestaat.

Aan de andere kant zoeken minderheden naar alternatieve verhalen die niet in lijn liggen met de ‘officiële’ of gepopulariseerde Europese geschiedschrijving om een sociaal gedeelde identiteit op verder te bouwen.

Deze thesis gaat over die laatste groep. Via etnografisch veldwerk tijdens de *Black History Month Antwerpen* ben ik op zoek gegaan naar alternatieve discoursen en hedendaagse identiteitsopvattingen over het ‘zwart zijn’ in een wit België. Op welke manier speelt gedeelde herinnering een rol in het bestendigen van een ‘zwarte identiteit’ en hoe ziet deze identiteit er uit?

Sleutelbegrippen: Identiteit, sociaal geheugen, diaspora, post-kolonialisme, pan-Afrikanisme

Dankwoord

Normaliter is een dankwoord een vast nummertje dat als handige paginavulling dient om een thesis of eindwerk toch wat extra cachet te geven.

Mocht dat in deze casus zo zijn, dan had ik hier evengoed 'Lorem ipsum dolor sit amet' kunnen schrijven. Dank en tot ziens.

De volgende woorden zijn echter geen holle frasen maar komen eerlijk en oprecht uit het hart. De voorbije maanden, en dan vooral de maand maart, zijn een ware rollercoaster geweest waarin sommige mensen een zeer constructieve rol hebben gespeeld. Hen wil ik dan ook graag danken.

In de eerste plaats Anouk die ik niet enkel als zowat de belangrijkste facilitator voor dit onderzoek reken, maar ook als een goede vriendin die me de voorbije jaren intellectueel heeft uitgedaagd om zelfkritisch over maatschappelijk gevoelige thema's als racisme, identiteit en minderheden te denken en schrijven. Dank ook voor de vele verhelderende babbels, boeiende inzichten en de nachtjes die ik op haar sofa mocht slapen na een lange avond veldwerk. (alsook het mij aanleren wat uitlijnen precies is)

Daarmee wil ik eenzelfde vlotte beweging ook de mensen danken die me tijdens de *Black History Month* hebben bijgestaan door het delen van hun visies en ervaringen. Mensen als Lieven die tot aan hun middel in het diasporische verenigingsleven staan en die me met veel wederzijds respect en vriendschap hebben verteld over hun leven als Vlaming met een donkere huidskleur. Mensen als Nico en Emmanuel die een vat vol wijsheid zijn, me hier en daar kritisch hebben bijgestuurd en met wie ik uren over antropologie, sociologie en geschiedenis zou kunnen praten.

Maar evengoed mensen als Ange en Sharifa die me gewoon gezelschap hebben gehouden op een of meerdere van de vele evenementen. Het durfde wel eens *lonely in the crowd* te zijn, maar jullie hebben dat helemaal goed gemaakt.

Dank ook aan Pablo die ik in het fotomuseum heb ontmoet en met wie ik op korte tijd een goede vriendschap heb opgebouwd. Dank voor de kritische blik van een halve outsider en voor het begrijpen van mijn persoonlijke verzuchtingen en bedenkingen die ik maakte tijdens onze praatssessies.

Uiteraard ook een woordje van erkenning voor Mohamed en Aminata die de *Black History Month* in goede banen hebben geleid en die enorm veel energie en tijd hebben gestoken in de organisatie ervan. Hoewel de samenwerking niet even vlot verliep als ik gehoopt had, ben ik dankbaar om erbij geweest te zijn.

Bedankt ook aan mijn promotor Steven Van Wolputte. We hebben elkaar niet veel gezien, wat volledig aan mijn koppig- en vergetelheid te wijten is. Desalniettemin dank om mij mijn ding te laten doen. Ik zou niet weten hoe om te gaan met een promotor die me bij het handje pakte.

Niet in het minst ook mijn eeuwige dankbaarheid aan mijn naleespanel en de mensen die voor publicatie nog enkele uren van hun eigen kostbare vrije tijd vrij maakten voor een mooi en boeiend afsluitend rondetafelgesprek. Dank jullie: Anouk (nogmaals), Lieven (ook nogmaals), Emmanuel, Maravilha, Randy en Andy.

En tot slot en niet in het minst bijzonder veel dankbaarheid voor mijn papa, mijn mama en haar vriend Yves die het laatste jaar onmetelijk veel geduld hebben gehad met mijn steeds verschuivende deadlines, mijn besluiteloosheid en uitstelgedrag. Ik hoop dat ik hen met deze thesis toch trots kan maken.

Inhoudsopgave

| | |
|---|-----------|
| ABSTRACT | 3 |
| DANKWOORD..... | 4 |
| METHODOLOGIE..... | 8 |
| REFLEXIVITEIT: SUBJECTIEVE POSITIE VAN DE ONDERZOEKER..... | 10 |
| INLEIDING | 13 |
| BLACK HISTORY MONTH EN PROFIELSCHETS VAN DE ONDERZOEKSGROEP | 18 |
| CONCEPTUEEL KADER | 24 |
| IDENTITEIT ALS TAAL..... | 26 |
| HET VERLEDEN ALS SOCIALISATIEMIDDEL..... | 35 |
| HOOFDSTUK 1: ZWARTHEID IN EEN WITTE WERELD: THE <i>BLACK EXPERIENCE</i> | 41 |
| “ <i>I NEVER NOTICED I WAS BLACK</i> ”: <i>THE BLACK EXPERIENCE</i> : DE ONZICHTBARE ZICHTBARE, DE REPRESENTERENDE ONDERGEREPRESENTEERDE EN DE WITTE ZWARTE | 43 |
| “ <i>SORRY I’M NOT BLACK</i> ”: HET PROBLEEM MET KLEURENBLINDHEID | 52 |
| HOOFDSTUK 2: ‘BEN IK ZWART GENOEG?’: CLAIMEN VAN SOCIALE IDENTITEIT | 56 |
| HOOFDSTUK 3: <i>THE PAST IS NEVER THE PAST</i>: SOCIAAL GEHEUGEN IN EEN ZWARTE GEMEENSCHAP | 64 |
| HET WITTE GEHEUGEN..... | 66 |
| YOU WHO NEVER WAS THERE: HERINNERINGEN AAN VOORoudERS, SLAVERNIJ, KOLONISATIE EN AFRIKA | 70 |
| <i>WHITEWASHING KING</i> : DE STRIJD OM HERINNERING | 76 |
| PARIS IS BURNING: HET BELANG VAN INTERSECTIONEEL GEHEUGEN..... | 79 |

| | |
|--|-----------|
| HOOFDSTUK 4: YAS <i>QUEEN!</i>: EMPOWERMENTIDENTITEIT VAN EEN MILLENIALGENERATIE..... | 82 |
| HOOFDSTUK 5: EPILOOG (EEN LAATSTE GESPREK)..... | 85 |
| HET SLOTGESPREK: ALLEMAAL ZWART, ALLEMAAL BELG (OF VLAMING) | 86 |
| CONCLUSIE | 89 |
| EPILOOG BIS: VOOR DE WITTE LEZER..... | 92 |
| BIBLIOGRAFIE..... | 94 |

Methodologie

Deze thesis steunt voornamelijk op kwalitatief, etnografisch onderzoek. De gebruikte data werden verzameld uit onder andere uit observaties, informele gesprekken, participerende momenten en een breder groepsinterview.

Het etnografisch onderzoek omvat een tijdsperiode van een viertal weken van intensieve participerende observatie tijdens de *Black History Month*. Plaatsen van onderzoek waren onder andere het Fotomuseum (Antwerpen), de Arenbergschouwburg (Antwerpen), het Paleis (Antwerpen), het Zuiderpershuis (Antwerpen), de Studio (Antwerpen), het cultureel centrum van Berchem, Toko coworkingspace (Berchem), de stadscampus van de Universiteit van Antwerpen, campus Sint-Lucas (Antwerpen), de Koninklijke Academie voor Schone Kunsten (KASK, Antwerpen) en de openbare bibliotheek van de gemeente Schaarbeek.

De bijeenkomsten die aldaar georganiseerd werden, gingen van salongesprekken en filmvertoningen tot dansavonden en *slam poetry*-momenten. Tijdens mijn aanwezigheid nam ik noties van observaties, discussies, gesprekken en bedenkingen die ik me maakte. Om het informele karakter van dit onderzoek te bewaren en mijn positie als ‘antropoloog’ niet al te ostentatief te benadrukken, koos ik er voor om deze etnografie zonder audio- of filmopnamen af te werken.

Wel heb ik na de *Black History Month* nogmaals enkele betrokkenen samen rond tafel gezet voor een eerder ‘officieel’ groepsinterview om verschillende visies en kritische feedback samen te vatten. Mensen die wisten dat ik met dit onderzoek bezig was, hebben me achteraf nog aangesproken om nuance bij te brengen. Een van mijn voornaamste angsten was om een bepaald discours te generaliseren voor een bredere gemeenschap

Deze (belangrijke!) stukken informatie wil ik dan ook niet negeren hoewel ze ‘buiten’ de ‘officiële’ onderzoeksperiode van de *Black History Month* vielen.

De *BHM* kan dan ook gezien worden als een fluïde kader waarrond dit onderzoek is opgebouwd. ‘Fluïde’ omdat veel data ook buiten de evenementen in informele gesprekken met vrienden en informanten verzameld werden. ‘Kader’ omdat het een directe, relevante en opportune aanleiding vormde voor onderzoek naar identiteit, racisme en verzet. Buiten de context van *BHM* zouden mensen zich wellicht defensiever opstellen tegenover dergelijk onderzoek. Juist omdat de klemtonen op verzet, racisme/discriminatie, identiteit en verleden lagen was het meer aangewezen erover te kunnen praten.

Het etnografisch gedeelte van deze thesis is daarnaast aangevuld met een breder, theoretisch kader waarin concepten als ‘identiteit’ en ‘sociaal geheugen’ geduid worden. Tot slot geven ook inzichten uit krantenartikels, interviews, podcasts en het postkoloniaal canon van denkers als Frantz Fanon en James Baldwin deze thesis mee vorm.

Reflexiviteit: Subjectieve positie van de onderzoeker

Etnografisch onderzoek vereist niet enkel een open doch kritische blik op het onderzoeksthema. Het vereist tevens een kritische houding ten opzichte van de eigen subjectiviteit en de positie waarin je je als onderzoeker bevindt. In dit hoofdstuk beschrijf en erken ik mijn eigen 'zijn' en mijn denkkaders. Dit omdat geen enkele humane wetenschap zicht onttrekt aan de context van de maatschappij waarin de onderzoeker is grootgebracht en waarin het onderzoek plaatsvindt.

Zoals filosofe Isabelle Stengers terecht aanhaalt: sociale wetenschappers proberen een samenleving te observeren en te beschrijven terwijl ze daar zelf ook deel van uitmaken.¹

Wanneer deze observaties en beschrijving handelen over minderheden binnen een meerderhedencultuur krijgen we zelfs te maken met een mes dat langs twee kanten snijdt.

Enerzijds maak ik als witte onderzoeker niet rechtstreeks deel uit van de minderheid die ik beschrijf. Dat maakt dat ik observaties, vertellingen of informatie in het algemeen moet interpreteren vanuit mijn eigen referentiekader. Het zogenaamde *Going native*-discours dat in vele etnografieën wordt gebruikt, is een ware illusie. Niet enkel mijn referentiekader maar ook mijn fysieke 'zijn' maakt dat ik nooit ten volle kan begrijpen wat bijvoorbeeld structureel racisme gevoelsmatig inhoudt.

Anderzijds maak ik als Europeaan, Belg of Vlaming wel mee deel uit van de bredere samenleving waarin deze minderheid zit ingebed. Dat zorgt op zijn beurt weer dat ik niet volledig met de blik van een outsider observeer maar dat de dominante denkkaders die onze samenleving vorm geven, ook op mij van toepassing zijn.

¹ (Fadil, 2019)

Om het *Turneriaans* uit te drukken: ik zit *betwixt and between* een wereld die de mijne niet is en een wereld die net te veel de mijne is om me er volledig van los te kunnen trekken.

Het is nooit gemakkelijk om ‘over’ de ‘Ander’ te spreken. Vaak leidt dit tot misverstanden, goedbedoelde maar fout geformuleerde termen of uitdrukkingen. Soms zit er ruis op de lijn en daar moeten we rekening mee houden.

Een markant voorbeeld dat als metafoor kan dienen. Op het ogenblik dat ik met dit onderzoek bezig was, verscheen de Nederlandstalige vertaling van Fanon’s bekende boek *Peau Noir, Masques blancs* (*Black Skin, White Masks*) in meerdere boekhandels. Ik zat toen net toevallig in de kringen waar Fanon veel gelezen wordt en bepaalde mensen waren niet te spreken over de heruitgave. Zo werd de term *nègre* of *Negro* in de vertaling zomaar overgenomen als ‘Neger’ (*sic.*) zonder dit in cursief te zetten of met aanhalingstekens te duiden. In een toelichting schrijft vertaalster Jeanne Holierhoek: ‘Zwarte mensen hebben soms het idee dat het boek alleen voor hen is geschreven, omdat de pijn van het zwart-zijn in een witte wereld er zo goed in verwoord staat.’

Woordartiest Mathieu Charles, die Vlaanderen rondtrekt met een Fanon-mixtape-optreden, plaatste in een discussie op Twitter vervolgens vraagtekens bij de aanname dat ‘zwarte mensen het idee hebben dat Fanon enkel voor hen is geschreven.’

Bovenstaand voorbeeld toont aan hoe er ruis en soms zelfs wrevel zit op vertaling. Interpretatie verschilt naargelang positie. Dat geldt voor taalkundige vertaling maar evengoed voor antropologisch onderzoek. Deze thesis en dit onderzoek zijn een vertaling van mijn persoonlijke observaties naar een theoretisch schrijfwerk.

Mijn persoonlijke achtergrond en disposities als witte, heteroseksuele, vierentwintigjarige Vlaamse man zullen ongetwijfeld meespelen in de vertaling en ergo de ruis die ontstaat op de overgang van observatie naar neergeschreven interpretatie.

Kunnen we deze ruis compleet neutraliseren? Neen, daarin moeten we realistisch zijn. Kunnen we deze ruis (proberen) minimaliseren? Ja. Door het open communiceren met onze onderzoeksinformanten en het in dialoog treden met de mensen waarover we schrijven kunnen we de afstand tussen observatie en foutieve of te persoonlijke interpretatie verkleinen. Niet doen verdwijnen, wel minimaliseren. Deze thesis is nagelezen door Anouk Torbeyns, Randy Kalemba, Andy Kisema, Emmanuel Tshimongu en Lieven Miguel Kandolo en van kritische maar constructieve feedback voorzien om mijn eigen subjectiviteit niet te zwaar te laten doorwegen. Al zit deze er uiteraard wel deels in vervat. Dat zal altijd zo zijn.

Inleiding

'I am what time, circumstance, history, have made of me, certainly, but I am also more than that. So are we all.' (James Baldwin in Notes of a Native Son, 1955)

Tijd en ruimte vormen ons al mens. Van de wieg tot aan het graf bouwen we verder aan een wereld die onze ouders, grootouders en voorouders ons hebben nagelaten en die wij op onze beurt weer als een estafettestok zullen doorgeven aan ons nageslacht.

Die wereld die we in onze handen hebben gekregen is niet enkel materieel van aard. Het is niet enkel een planeet die volgestouwd is met architectuur, technologie en wetenschap die anderen ons nalieten.

Het is tevens een wereld vol ideeën, machtsrelaties, geschiedenis en opvattingen over die geschiedenis die we erven. Wie we waren of dachten te waren, bepaalt deels wie we zijn (of denken te zijn?) en wat we zullen worden.

"I am what I remember", schreef de Britse filosoof John Locke ooit.²

Of zoals de Nederlandse Groene Amsterdammer-journaliste Roos Van der Lint in een recent stuk over het toenemend aantal DNA-testen neerpende: "De geschiedenis is als een koord gespannen tussen twee wolkenkrabbers. We staan erop en moeten vooruit, stapje per stapje. Te ver naar voren kijken kan ons doen duizelen, nadenken over de kinderen van de kinderen van onze kinderen. Maar over onze schouder kijken, achterom, heeft hetzelfde ruimtelijk effect: het is moeilijk een voorstelling te maken van alle mensen die ons mogelijk hebben gemaakt zonder naar beneden te tuimelen, in het gat van de geschiedenis. En toch is achterom kijken aantrekkelijker, want in het verleden ligt alles tenminste vast.

² (Mistzal B. , 2003)

Behaalde successen, tragische ongevallen, ze liggen in de geschiedenis verankerd.”³

Eigenlijk wist Friedrich Nietzsche het al langer: “*We are all suffering from a malignant historical fever*”⁴ (*Erkenntnis-Überfluss*)

Als in Marcel Proust zijn gelijknamige roman zijn we in deze toch wel boeiende maar bij momenten woelige tijden collectief *à la recherche du temps perdu*. We kijken vrijwel continu in de achteruitkijkspiegel om het vandaag van betekenis te voorzien.

Op de meest uitgesproken manier krijgt die historische koorts vorm in identitaire bewegingen die de hedendaagse context niet enkel proberen vatten maar ook proberen te bestrijden vanuit die achteruitkijkspiegel. Denk aan organisaties als *Schild en Vrienden* die de Vlaamse identiteit proberen te schetsen uit verhalen als de Guldensporenslag (1302) of het Franse *Génération Identitaire* dat verlangt naar een Europa van voor de grootschalige arbeidsmigratie. Denk aan speeches over een boraal Europa of zelfs discoursen waarin de cultuur van dit continent wordt verhaald op het beste dat het Oude Griekenland te bieden had. Denkers als Plato en Aristoteles, mythes als die van Sparta of Achilles, de held met bronzen borstplaat en zilveren zwaard, de denker met toga en stenen iPad, ze zitten ergens diep vevat in onze Europese identiteit.

Dit zijn echter zeer witte, eurocentrische voorbeelden die de indruk geven dat de *historical fever* of de zogenaamde *memory boost* een louter Europese en voornamelijk identitair-rechtse aangelegenheid is. Het geeft de indruk dat we net op dit punt, in deze ‘woelige tijden’, onze grip op onze geschiedenis en ergo identiteit zijn kwijtgeraakt. Dat terwijl er in deze samenleving groepen zijn wiens geschiedenis hen al eeuwen lang ontnomen is. Wiens verleden niet altijd centraal staat in

³ (Van der Lint, 2019)

⁴ (Verovsek, 2016)

schoolboeken. Wiens verhalen niet steeds terugkomen op televisie, in de filmindustrie of in de moderne popcultuur. Mensen wiens wortels gespreid zijn over twee continenten maar die enkel de geschiedenis van het ene horen alsof het andere slechts een figurant was in het tweehonderdduizend jaar lange theater van het menselijk leven op deze planeet. Wat met hun *historical fever*? Wat met hun verleden? En wat met hun identiteit?

Deze thesis gaat over een klein deel van de Afrikaanse diaspora in dit land. Welk perspectief op het verleden claimen zij en hoe kleurt dit hun identiteit als zwarte burgers in een witte samenleving?

Een belangrijke nuance is in deze dat we spreken over ‘een’ zwarte identiteit onder vele andere identiteiten en niet ‘dé’ zwarte identiteit. Met een geschat aantal van 250.000 Afro-Belgen is een veralgemenende claim als DE zwarte of DE Afro-Belgische identiteit absoluut uit den boze. Bovendien blijft het begrip diaspora zeer ambigue en persoonlijk. Sommigen voelen zich er onvoorwaardelijk onderdeel van, anderen noemen zich *mixed*, het liefdesproduct van witte moeders en zwarte vaders of omgekeerd. Anderen hebben misschien een adoptieachtergrond die de relatie tussen hun culturele achtergrond en raciale achtergrond des te complexer maakt. Noch helemaal het een, noch helemaal het ander maar wel een beetje van beiden.

Laat ons daarnaast ook duidelijk stellen: een zwarte identiteit staat in vele gevallen naast een unieke combinatie van andere identiteitsopvattingen. Zo kan iemand zwart zijn maar ook christelijk, homoseksueel, Vlaams, Congolees of een combinatie van alle vier. Raciale identiteit staat steeds in relatie tot andere aspecten als culturele identiteit, seksuele identiteit, nationale identiteit of spirituele identiteit. ‘Raciale’ duidt in deze tevens op het sociaal (!) construct ras. Biologisch gezien zijn rassentheorieën volledig achterhaald, laat ons daar

zéér duidelijk over zijn. Als determinanten van sociale cohesie of uitsluiting zijn raciale kenmerken echter wel nog zeer relevant.

Die nuances mag de lezer van deze thesis op geen moment uit het oog verliezen.

Wat ik naar voor wil brengen is dat er bepaalde gedeelde narratieven, ervaringen en opvattingen zijn die leden van deze *black community* gebruiken om zich in te schrijven in een bredere collectieve identiteit.

Het verhaal van deze identiteit zal ons langs een geschiedenis van slavernij, kolonisatie maar ook verzet en bevrijding leiden. *Black History Month: zwarte kunst, de weg naar de bevrijding*, een volledige maand in het teken van geschiedenis van zwarte mensen, bood me de kans de onderliggende narratieven en gevoelens daarbij via kunst en gesproken woord te onderzoeken.

Het was een heel intense maand die bestond uit tal van bijeenkomsten, optredens, open lessen, dansavonden en praatmomenten vol boeiende gesprekken maar ook verhitte discussies die deze thesis, hoe cynisch dit ook klinkt, alleen maar ten goede zijn gekomen.

Dit onderzoek zal geen sluitende antwoorden leveren. Het zal de lezer van deze scriptie niet alleswetend achterlaten. Dat heeft het met mij ook niet gedaan. Wellicht zal het sommigen zelfs voor de borst stuiten. Mensen die zelf een Afrikaanse migratie-achtergrond hebben, zullen het misschien niet eens zijn met sommige passages, zullen zich niet altijd herkennen of zullen opmerkingen hebben.

Daar ben ik me terdege van bewust en voor elke vorm van kritiek sta ik ook meer dan open.

Al weet ik ook dat je als antropoloog nooit voor iedereen goed zal kunnen schrijven. Als geschiedenis een koord tussen twee wolkenkrabbers is, dan is de antropologie een zijden draadje.

De sociale wetenschap is geen exacte wetenschap. En nog belangrijker: ze is geen objectieve wetenschap zoals geen

enkele wetenschap dat trouwens is, laat u in deze niets wijsmaken door zogenoemde ‘objectieve, empirische wetenschappen’. Wetenschap zal altijd een benadering blijven van wat wij denken dat realiteit is.

Van Einstein tot Malinowski, van de fysicus tot de antropoloog: zij creëren theorieën die in de loop der tijden verworpen dan wel bij herhaling bevestigd werden.

Maar ondanks honderden bevestigingen zullen theorieën, hoe accuraat ook, nooit een perfecte weerspiegeling van de werkelijkheid zijn.

Zo dus ook deze thesis. Noem het gerust een theorie. Een benadering. Een interpretatie van de wetenschapper zelf. Een these die steeds weer weerlegd kan worden door zij die dit lezen of zij die na mij komen. Laat dit dan ook vooral mijn persoonlijke bijdrage aan een breder debat zijn. Een debat waarin heden en verleden samensmelten tot hedendaagse identiteiten die in onze multi-etnische –raciale en –culturele samenleving kleuren.

Waar in minderheden zich numeriek niet altijd meer vertalen als minderheden maar zich in de alledaagse omgang met dominante meerderheden wel nog altijd de minderheid voelen.

Centrale onderzoeksvraag:

Hoe kleurt sociaal geheugen (in de context van Black History Month) een hedendaagse zwarte identiteit in een witte wereld?

Black History Month en profielschets van de onderzoeksgroep

“We zijn allemaal kinderen van de geschiedenis. Maar niet ieders geschiedenis is even zichtbaar.” (Geert Buelens over *BHM* in Knack, februari 2019)

In 2018, iets meer dan een jaar geleden dus, werd in België de allereerste *Black History Month* georganiseerd. Het opzet van een maand in het teken van de geschiedenis (en viering) van zwarte, historische figuren was toen al decennia lang traditie in de Verenigde Staten waar de *BHM* zijn oorsprong vond.

Het was de Afro-Amerikaanse doctorandus in de geschiedenis Carter Godwin Woodson die reeds in de vroege jaren van de twintigste eeuw opmerkte hoe Afro-Amerikanen systematisch ondergerepresenteerd werden in boeken en conversaties die de geschiedenis van de Verenigde Staten mee vorm gaven. In 1915 zouden hij en politicus Jesse E. Moorland de *Association for the Study of Negro Life and History* (actueel: *Association for the Study of African American Life and History* of ASALH) oprichten. In 1926 volgde de allereerste ‘*Negro History Week*’ om de aandacht op de schoolbanken en in het onderwijssysteem te vestigen op de rol van Afro-Amerikanen in de geschiedenis. Niet toevallig vond deze week de tweede week van februari plaats aangezien zowel de bekende zwarte abolitionist Frederick Douglass als voormalig president Abraham Lincoln⁵ hun verjaardag in die week hadden.⁶

“If a race has no history, it has no worthwhile tradition, it becomes a negligible factor in the thought of the world, and it

⁵ Lincoln staat bekend als ‘the Great Emancipator’ die de slavernij afschafte, ook al wordt deze geschiedschrijving tegenwoordig gecontesteerd

⁶ (Zorthian, 2016)

stands in danger of being exterminated”, zei Woodson over de nood aan een week van de zwarte geschiedenis.

De gewaarwording van eigen geschiedenis en tradities ontbolsterde in de Afro-Amerikaanse middenklasse. Toch was het pas enkele decennia later, ten tijde van de *Civil Rights Movement* dat de *Black History Week* zou uitgroeien tot de *Black History Month*. Voornamelijk op universiteitscampussen klonk de roep om een gediversifieerdere geschiedvertelling steeds luider. Nadat al een aanzienlijk aantal Amerikaanse burgemeesters de maand als een jaarlijks weerkerend evenement hadden omarmd, decreeteerde president Gerald Ford in 1976, exact vijftig jaar na de eerste *Black History Week* en tweehonderd jaar na de Amerikaanse onafhankelijkheid, officieel de *Black History Month*.⁷

Februari is tot op de dag van vandaag dan ook *BHM* in de VS.

Zoals ik eerder schreef, heeft de *BHM* in België nog niet zoveel geschiedenis. Een jaar geleden vond de eerst editie plaats. In maart in plaats van februari. Omdat de context belangrijk is en de Europese ervaring niet helemaal gelijk is aan die van de VS. ‘Leden van de Afrikaanse diaspora delen wel een bepaalde band maar we hebben allemaal heel verschillende geschiedenissen. Het zou dom zijn het Amerikaanse verhaal gewoon over te nemen’, zo vertelde organisator en initiatiefnemer Mohamed Barrie in een interview in Knack.⁸

Wat of wie is echter deze Afrikaanse diaspora? Een eenduidig antwoord lijkt er niet te zijn. Zowel tijdens als na mijn onderzoek had ik meermaals de discussie of bijvoorbeeld mensen met een Marokkaanse of Algerijnse migratieachtergrond ook geen deel uitmaken van de Afrikaanse diaspora aangezien Marokko en Algerije onderdeel zijn van het Afrikaanse continent. Het antwoord daarop bleek vaak eerder negatief.

⁷ (Zorthian, 2016)

⁸ (Buelens, 2019)

Zo gaven Marokkaanse Belgen die ik sprak aan dat ze zich in diasporisch perspectief meer verbonden voelden met hun land van herkomst en de Maghrebregio dan met het grotere Afrikaanse continent.

Wanneer ik Lieven, een van mijn belangrijkste respondenten, naar zijn visie vroeg, vertelde hij me dat de sociale cohesie tussen Afrikaanse descendanten in België eerder speelt tussen mensen wiens wortels in de Sub-Sahara liggen en dat er zelfs bepaalde fricties bestaan tussen zij met een Noord-Afrikaanse achtergrond en zij uit een Sub-Saharaanse context.

“Zij zien zichzelf in de eerste plaats niet als Afrikanen. Afrika is voor hen zwart en zij zijn niet zwart, of zo zien ze zichzelf toch niet. Daardoor voelen ze zich ook soms beter. Zelfs binnen Afrika is er zo een soort hiërarchie. Ik denk dat dat ook met de kolonisatie heeft te maken. Niet door de blanken maar de Arabieren. Zij hebben nog voor de Europeanen een slavenhandel opgezet in Afrika.”

Op noties als zwart en wat het voor mensen betekent om niet enkel zwart te zijn maar ook om er zich mee te identificeren, kom ik later nog terug. Op dit punt is het aangewezen min of meer een zicht te krijgen op de samenstelling van de groep die ik in deze thesis beschrijf⁹. Dat is geen sinecure omwille van de ambiguïteit van een begrip als ‘diaspora’ en de vele persoonlijke opvattingen. Zo zijn er evengoed Belgen met een Afrikaanse familiale achtergrond die zich niet als onderdeel van een diaspora beschouwen. Wie behoort tot de diaspora is dus op zich al eerder een identitair vraagstuk dat een louter etnisch gegeven. Ook benoemen niet alle Belgen met een donkere huidskleur zich als Afro-Belgen, zo schrijft Moussa Don Pandzou in een opiniestuk in De Standaard. Voor Pandzou is een term als ‘Afro-Belg’ een geforceerde constructie die te weinig zegt over zijn individuele identiteit. (Pandzou & Kandolo, 2019)

⁹ *’Waarmee ik schrijf’ is juister. Dit werk is niet louter een beschrijving

De omvang van de totale diasporagemeenschap laat zich dan ook niet gemakkelijk in duidelijke statistieken vatten. Een rapport uit 2017 van de Koning Boudewijnstichting raamt het aantal *Afro-descendenten* in België op om en bij de 250.000 mensen.¹⁰

In Antwerpen, waar ik het grootste deel van mijn etnografisch onderzoek uitvoerde, zouden zo'n 7000 mensen van Sub-Saharaanse afkomst wonen.¹¹

Het merendeel van hen hebben hun roots in Congo, gevolgd door Rwanda en Burundi.

Het is uiteraard niet toevallig dat het hier om voormalige Belgische kolonies (of mandaatgebieden) gaat. De migratiegeschiedenis tussen België en Congo is onlosmakelijk verbonden met het koloniale verleden. Diaspora moeten we hierin trouwens begrijpen als clusters van gemeenschappen diens sociale cohesie grotendeels gebaseerd is op gedeelde etnische of nationale achtergronden. Het gaat, zoals Stuart Hall betoogt, niet om over de aarde verspreide *stammen* (sic.) wiens identiteit enkel gerestaureerd kan worden door de terugkeer naar een soort heilig thuisland.¹²

Eerder gaat het om een hybride relatie tussen Europese en Afrikaanse culturen waarbij de mentale (en soms zelfs imaginaire) representatie van het land van herkomst of het Afrikaanse continent een grote rol speelt. Dit is belangrijk om weten wanneer we schrijven over diasporagemeenschappen. Op het identitaire aspect komen we later nog uitgebreid terug.

Laat ons eerst even kijken naar de doelgroep van de *Black History Month*. Organisatoren Mohamed en Aminata hadden op voorhand al aangegeven dat het geen educatiemaand voor

¹⁰ (Fondation Roi Baudoin; Université de Liège; VUB; Université Catholique de Louvain; Institute for European Studies, 2017)

¹¹ (Kandolo, 2018)

¹² (Hall, 1994)

witte mensen zou worden maar wel een maand voor mensen uit de gemeenschap zelf.

“We moeten eerst zorgen dat we het recht op onze eigen plekken hebben. Daarna kunnen we pas samenwerken. Wanneer je eerst je eigen *safe space* bouwt, is het makkelijker om van daaruit verder te werken. Je moet toch ook eerst je zuurstofmasker opzetten voor je anderen kan helpen? Anders trap je in de val waarbij je de witte wereld te veel probeert te plezieren. Tijdens de *BHM* zullen we niet de massa proberen te behagen” vertelde Mohamed op de eerste avond.

Het was dan ook geen verrassing dat het publiek voornamelijk bestond uit jonge leden van zwarte diasporagemeenschappen hoewel ook een handvol witte mensen hun weg vonden naar de evenementen. Toch is ook hier geen eenduidig profiel te schetsen van de gemiddelde *BHM*-bezoeker. Allereerst waren de meerderheid jongeren, voornamelijk uit Vlaanderen maar ook enkele Brusselaars, Walen en tot slot een minderheid internationals. Een aanzienlijk deel van de mensen die ik sprak maakten tevens deel uit van verenigingen die zich richten op zwarte Belgen, anderen stonden los van deze organisaties en kwamen louter uit nieuwsgierigheid of interesse.

De verenigingen die bij *BHM* betrokken waren, waren onder andere: *AYO (African Youth Organisation)*, een studentenvereniging opgericht aan de Universiteit van Antwerpen met een focus op studenten met een Afrikaanse achtergrond. Daarnaast was er ook Kilalo, een vereniging die jongeren met Afrikaanse roots begeleidt, ondersteunt en inspireert op maatschappelijk niveau. Zij hebben tevens een jeugdhuis in Deurne.

Het is belangrijk hier rekening mee te houden en deze case waarin veel jonge Afro-Belgen betrokken zijn die tevens bij bovenstaande organisaties zitten dus niet zomaar te veralgemenen naar de gehele Afro-Belgische populatie.

Jongeren die reeds in een diasporavereniging zitten, zullen wellicht een sterkere diasporische en raciale identiteitsopvatting hebben dan zij die hier los van staan.

Maar wat is juist identiteitsopvatting of bij uitbreiding 'identiteit'? Ik heb het I-woord al enkele keren laten vallen zonder het duidelijk te definiëren. Tijd om een grondig academisch kader te schetsen voor het vervolg van deze thesis.

Conceptueel kader

‘Identiteit’ is een begrip dat zo goed als niet meer weg te denken valt uit het hedendaags debat. Als de lucht die we in- en uitademen lijkt ook ‘identiteit’ een onontbeerlijk element van het menselijk wezen te zijn. Het doet zich voor als iets ongrijpbaar maar tegelijkertijd manifesteert het zich ei zo na als een onmiskenbare wetmatigheid. Een metafysische rugzak die we continu bij ons dragen zoals een babykangoeroe in de buidel van zijn moeder zit.

‘Identiteit’ is zogenaamd historisch verworven maar we kunnen het blijkbaar ook weer kwijtspelen. Daarvoor waarschuwen thans talloze identitaire bewegingen ons dezer dagen. Identiteit zit in wat we doen en wat we laten, wie we zijn maar ook wat we waren. Als we niet opletten, berooft de ‘vreemde Ander’ ons van deze diepgewortelde identiteit. In casu is dat dan de Europese identiteit, de Vlaamse identiteit of onze Verlichte Westerse identiteit, wat die ook concreet mag inhouden. Voer voor een andere thesis of waarom geen doctoraat?

Volgens bepaalde politici is het identiteit die het slagen of falen van onze samenleving bepaalt. Een eenduidige en collectief gesynchroniseerde culturele en nationale identiteit zou leiden tot het herstel van de eens zo trotse natiestaat. Of in de iets sterkere woorden van een bekend Nederlands politicus uitgedrukt: een terugkeer naar boreaal Europa. Een niet-geassimileerde identiteit zorgt op zijn beurt dan weer voor chaos, versplintering en de ondermijning van de nationale eenheid.

In andere ideologische spectra wordt identiteit dan weer weggezet als irrelevantie. Om deze discussie nu even helemaal op flessen te trekken: we zijn allen wereldburgers geworden en nationale, etnische, culturele of raciale identiteiten doen er niet zoveel meer toe behalve voor zij die via identiteitspolitiek het debat kunstmatig oppoken. Op het problematische karakter

van zogenoemde ‘kleurenblindheid’ kom ik later trouwens nog terug.

Hoewel beide, in dit geval zeer gesimplificeerde, visies naar mijn inzien de bal volledig mislaan, is er toch een al bij al objectieve waarneming die we kunnen gadeslaan: geen gespreksonderwerp dat vandaag zoveel vuur laat opblazen als ‘identiteit’.

Dat zegent en vervloekt ons als wetenschapper. Het zegent ons omdat er geen gebrek is aan bibliotheekrekken vol onderzoek naar identiteit. Alleen al in de bibliotheek van de faculteit Sociale Wetenschappen van de KU Leuven kan je met het verzameld onderzoekswerk een aardig papieren fort bouwen, digitale bijdragen dan nog buiten beschouwing gelaten. We kunnen als jonge antropologen daardoor reeds op de schouders van talloze academische reuzen staan en van daaruit is het uitzicht adembenemend.

Adembenemend maar ook beklemmend. De meest recente identiteitshype maakt dat het soms moeilijk is om door de bomen het bos nog te zien. Een multitude aan opvattingen en een wirwar aan platpopulistische uitingen maken dat het identiteitsbegrip bij momenten een gevaarlijk hellend vlak wordt waarop onervaren wetenschappers zich als veulens op een ijsbaan begeven. De popularisering van het fenomeen ‘identiteit’ heeft de aandacht op een belangrijk sociaal construct gevestigd maar draagt anderzijds ook bij aan de langzame uitholling van het begrip. Mensen gebruiken ‘identiteit’ tegenwoordig haast dogmatisch als synoniem voor een andere gepopulariseerde term: ‘cultuur’.

Cultuur en identiteit lijken zo plots twee kanten van dezelfde euro te zijn.

‘De vreemde Ander bedreigt onze cultuur’ klinkt dezer dagen nagenoeg hetzelfde als ‘de vreemde Ander bedreigt onze identiteit’. Onze waarden, onze normen, onze cultuur, onze identiteit! Het is een amalgaam aan woorden dat in het publieke discours kriskras door elkaar gebruikt wordt.

Zulke ongenueanceerde begripshanteringen, helpen ons als onderzoeker natuurlijk geen meter vooruit. Cultuur is uiteraard niet zomaar synoniem voor identiteit al beïnvloedt het een wel het ander. Om tot een werkbaar en begrijpelijk identiteitsbegrip te komen, zullen we met de nodige nuances het fenomeen ‘identiteit’ eerst moeten deconstrueren en in een duidelijk conceptueel kader moeten plaatsen. Hoe kunnen we immers de centrale vraag van deze thesis uitdiepen zonder een operationeel referentiekader? Daarmee zal ik me de komende bladzijden bezighouden. In eenzelfde adem probeer ik een eerste oversteek te maken naar aanpalende begrippen zoals *social memory* die een belangrijke rol in deze thesis zullen spelen. Het verleden blijft immers niet in het verleden. Zoals Mead het verwoordt: “*The past matches and articulates present feelings.*” (Mead, 1932)

Identiteit als taal

Identiteit laat zich als concept niet gemakkelijk vangen in kant-en-klare definities. Wellicht dat het daarom ook zo moeilijk is erover te spreken zonder dat de nodige nuances uit het oog worden verloren. Zelfs een vermaard denker als Stuart Hall gaf in zijn essays toe dat identiteit in een danig complex kader zit dat weinig ruimte laat voor transparantie en een onproblematische aanpak.

Een manier om meer vat te krijgen op het begrip is het trans-disciplinair te benaderen vanuit andere wetenschappelijke inzichten. In deze casus steun ik grotendeels op het werk van professor Martin Ehala en diens opvatting dat we identiteit vanuit een linguïstische hoek kunnen bekijken.

Simpel gesteld gaan we terug tot een van de meest gekende taaltheorieën van de Zwitserse taalwetenschapper Ferdinand de Saussure om diezelfde theorie vervolgens op te hangen aan het werk van Emile Durkheim.

De opvatting van de Saussure is dat taal structureel bestaat uit een systeem van tekens. Elk teken bestaat op zijn beurt weer

uit een betekenaar of *signifiant* en de betekenis of *signifié*. Dit onderscheid is van groot belang. Onder de betekenaar verstaan we de talige vorm waarin een teken terugkomt. Dit kunnen bijvoorbeeld neergeschreven letters zijn die in een zodanige volgorde gezet zijn dat ze een ‘woord’ vormen, maar evengoed kan het de opeenvolging van klanken zijn.

De betekenis op haar beurt is dan weer het mentale concept waarnaar een betekenaar verwijst. Om meteen een korte sociologische doorsteek te maken: de betekenis is volgens Durkheim een collectieve representatie. Het belang van een collectieve opvatting kan hij niet genoeg benadrukken. In andere woorden: elk individu moet het in ongeveer dezelfde mate eens zijn met het concept waarnaar verwezen wordt.¹³

Stel je voor dat we praten over een tafel maar gesprekspartner A denkt aan een stoel en gesprekspartner B haalt zich het beeld van een boekenrek voor de geest.

Zowat het bekendste voorbeeld om het teken in haar geheel te duiden is een kat. De betekenaar ‘kat’ is de opeenvolging van de letters ‘K’ ‘A’ en vervolgens ‘T’ of de fonetische klank ‘kat’ die in ons strottenhoofd en daarna via de tong en het gehemelte of voorste tandenrij gevormd wordt.

De betekenis is de mentale representatie van een kat, een harig diertje dat miauwt en klauwen, snorharen en twee puntige oren heeft.

Wanneer we dus een ‘kat’ vernoemen gaan we er ook vanuit dat iedereen mee is dat we het over een harig, klauwachtig dier hebben en dat ze dus niet denken aan bijvoorbeeld de tafel van daarnet. Het teken, en taal in de bredere zin, is met andere woorden een sociale conventie, een groep mensen die samen impliciet hebben afgesproken dat bij ‘kat’ gedacht wordt aan desbetreffend dier. De conventionele relatie tussen betekenaar en betekenis is volgens de Saussure arbitrair maar relatief stabiel. Met arbitrair doelt hij op het feit dat er geen logische verklaring is waarom we voor een bepaalde mentale

¹³ (Ehala, The nature of social phenomena, 2018)

representatie een bepaalde betekenaar hebben. In een parallel universum had een ‘kat’ evengoed de betekenis van wat wij hier als een hond kennen, kunnen hebben. Even goede vrienden al is het nu eenmaal niet zo. Een kat is voor ons een kat ook al is die conventie volledig arbitrair.¹⁴

Maar die sociale conventie is uiteraard geen universeel gegeven. Ze is contextueel afhankelijk van onder andere taal, tijd en code.

Wanneer een Nederlandstalige het woord ‘kat’ laat vallen in gesprek met iemand die Engels spreekt, is de kans groot dat dezelfde betekenis nog wordt achterhaald. De Nederlandstalige betekenaar ‘kat’ leunt immers aan bij het Engelse ‘cat’ dat op dezelfde betekenis steunt. Het wordt bijvoorbeeld moeilijker wanneer we in het Nederlands een Japanner die geen woord Engels praat, proberen duidelijk maken dat we met de betekenaar ‘kat’ een harig, klauwachtig diertje bedoelen daar hij de betekenaar ‘neko’ (ねこ) heeft om op onze betekenis terug te vallen. Omgekeerd kunnen er zich grappige situaties voordoen. Wanneer een Arabier bijvoorbeeld met ons over zijn kat wil praten, zullen we misschien lachen. De Arabische betekenaar voor het woord ‘kat’ is fonetisch immers ‘qut’ (قط) wat voor ons als de betekenaar ‘kut’ klinkt dewelke op zijn beurt dan weer vasthangt aan de mentale representatie van het vrouwelijke geslachtsorgaan.

Daar nog even kort op verder bouwend kunnen dezelfde betekenaars zelfs in eenzelfde taalgebied verschillende betekenissen krijgen in een andere context. Neem nu niet ‘kat’ maar ‘poes’ hetwelk in een alledaagse, formele context ook weer duidt op een harig, klauwachtig diertje. Tussen de lakens of in meer seksuele context krijgt de betekenaar ‘poes’ wellicht niet de betekenis van het katachtig diertje maar wel wederom het vrouwelijke geslachtsorgaan.

¹⁴ (Ehala, The nature of social phenomena, 2018)

Alle dubbelzinnige discussies ten spijt, waar leidt dit ons op identitair niveau nu toe?

Eerst en vooral kunnen we de linguïstische dynamica van daarnet, met name de dualistische relatie betekenaar/betekenis, verder uitbreiden naar sociale fenomenen buiten het taalgebied. Mensen nemen bepaalde dingen (betekenaars) en hechten er een zeker belang (betekenis) aan bij monde van een collectieve overeenkomst tussen de leden van een gemeenschap.

Zowat hét bekendste voorbeeld van een sociaal fenomeen dat als symbool fungeert, is geld.

Op zich is geld maar zoveel waard als het papier (betekenaar) waarop het gedrukt is maar omdat we een zekere waarde koppelen aan dit stuk papier krijgt de betekenaar ook een betekenis.² Ook dit is in naam van sociale conventie: ik kan met een briefje van tien euro niet naar een elektrowinkel stappen met de boodschap dat ik heb beslist dat dit briefje vijfhonderd euro waard is en ik die nieuwste telefoon dus wil kopen.

Om de volledige doorsteek naar identiteit te maken moeten we bij de Noorse antropoloog Frederik Barth zijn. Volgens Barth gedraagt identiteit zich, net als taal, geld en andere sociale fenomenen, als een teken hetwelk hij *signal of identity* noemt. Mensen bezitten bepaalde eigenschappen zoals taal, kledij, levensstijl of, niet oninteressant voor deze thesis, fysieke kenmerken waarmee zij naar de buitenwereld een zekere identiteit communiceren.

Het werk van Barth is interessant omdat hij het identiteitsonderzoek in zijn essays in een breder perspectief van etnische groepen zet.

Een van de definities die hij hanteert om de etnische groep te duiden is een populatie die een zeker lidmaatschap kent op basis van identificatie door leden van de populatie maar ook door iedereen daar buiten. Zo vormen etnische groepen een

categorie die zich onderscheidt van andere categorieën van dezelfde soort.¹⁵

In *Ethnic Groups and Boundaries*, zowat het bekendste werk van de Noorse antropoloog, bespreekt Barth op een voor deze thesis zeer relevante wijze hoe het onderscheid in etnische groepsidentificatie niet primordiaal vastligt.

Terwijl eerder antropologisch onderzoek er steevast van uit leek te gaan dat iets als etnische identiteit vastlag op een cultureel geïsoleerd eiland, brak Barth met die visie door identiteit in een breder verhaal van uitwisseling te framen.

“First, it is clear that boundaries persist despite a flow of personnel across them. Categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual life histories. Secondly, one finds that stable, persisting and often vitally important social relationships are maintained across such boundaries and are frequently based precisely on the dichotomized ethnic statuses.” (Barth, Introduction, 1969)

Het is dus niet verstarring die groepsidentiteiten vorm en grenzen geeft maar wel de sociale interactie en omgang met anderen. Culturele verschillen bestaan en zetten zich door ondanks interetnisch contact en wederzijdse afhankelijkheid. (Barth, Introduction, 1969)

De Noor was daarmee haast visionair. West-Europa is de afgelopen decennia op etnisch vlak steeds diverser geworden. Onze steden zijn verzamelplaatsen van interetnische ontmoeting en interactie. Heeft dat tot grote vervlakking of collectieve assimilatie naar een dominante eenheidscultuur geleid? Ik ben geneigd te zeggen van niet, en deze thesis moet dat ook deels duidelijk maken, al is het op dit moment in deze verhandeling nog vroeg om dat punt te maken.

¹⁵ (Barth, 1969)

Zonder te veel op de latere etnografie in dit werk vooruit te willen lopen, ondersteunen de bemerkingen van Barth alvast de opmerking die ik in de inleiding van deze thesis maakte: er bestaat niet zoiets als ‘dé zwarte’ identiteit.

Het feit dat iemand geboren is met een donkere huidskleur maakt hem of haar niet automatisch lid van een zwarte gemeenschap. Een raciaal zwarte identiteit ligt in het verlengde van *Ethnic Groups and Boundaries* met andere woorden niet vast. Wel geven huidskleur en daaraan gekoppelde ervaring in combinatie met sociaal geheugen recht op lidmaatschap van zo’n gemeenschap. Daarop kom ik later nog uitgebreid terug.

Op dit punt kunnen we identiteit dus zien als een sociale constructie die zich als een teken gedraagt en die zich bestendigt in een spel van grensmarkeringen.

In de lijn van Barth gaat het dan voornamelijk om de interactiviteit tussen etnische grenzen maar we kunnen het identiteitsvraagstuk evengoed overhevelen naar het verschil in socio-economische klassen.

Neem nu het werk van de Franse socioloog Pierre Bourdieu waarin het concept ‘habitus’ een centrale rol speelt binnen het ontwikkelen van een collectieve identiteit.

Ook Bourdieu maakt gewag van grensmarkeringen die in zijn opvatting tot uiting komen via verschillende habitussen. De habitus is een systeem van disposities die, zij bij de geboorte en het opgroeien in, zij bij het toetreden tot een bepaald veld worden verworven.¹⁶

Het gaat om manieren van waarnemen en handelen waarin groepen zich van andere groepen onderscheiden. Bourdieus bekendste werk heet niet voor niets *La distinction. Critique sociale du jugement*. Verschillen worden in zijn visie voornamelijk gemaakt in de smaak voor ‘lage’ dan wel ‘hoge’ cultuur zoals bijvoorbeeld het waarderen van een goed operastuk of de kennis van het golfspel.

¹⁶ (Bourdieu, 1986)

Een identiteit is dus een verzameling van disposities die ons in staat stellen ons te onderscheiden van anderen. Barth maakt hierbij de terechte bemerking dat het stellen van identitaire grenzen vaak geproblematiseerd wordt, zeker in etnische of raciale context. Een van de voornaamste redenen is de framing van cultuur als zowat de belangrijkste eigenschap van etnische groepen. Het gevaar bestaat erin dat we etnische groepen gaan scheiden op basis van morfologische karakteristieken van de cultuur die zij dragen. Het verschil tussen groepen wordt zo louter het verschil in kenmerken waarbij minder aandacht gaat naar de interne organisatie van etnische eenheden. Mede door het risico van classificatie heeft de antropologische wetenschap steeds minder interesse in studies die de ‘culturele’ grenzen tussen groepen behandelen.¹⁷

Hoewel cultuur en identiteit in een niet te negeren relatie tot elkaar staan, mogen we zoals aangehaald in de introductie van deze sectie de twee begrippen niet zomaar als inwisselbaar beschouwen.

Volgens professor Annamaria Zecchia moeten we cultuur verstaan als de manier van leven van een bepaalde groep. Iets preciezer gaat het om de heel eigen manier waarop het sociaal leven gestructureerd is. Identiteit betekent dan weer weten wie je bent en hoe je je verhoudt tot de grotere sociale groep.¹⁸

We kunnen deze twee concepten echter ook koppelen in een overkoepelend concept dat ‘culturele identiteit’ heet. Veel discussies die hoegenaamd over ‘cultuur’ gaan, gaan in se over culturele identiteit. Daarmee raken we aan het werk van Stuart Hall dat een van de fundamenteën van deze thesis vormt. Want eerder dan een ‘etnische identiteit’ kunnen we een ‘zwarte identiteit’ ook deels beschouwen als een culturele identiteit. Halls werk dat niet toevallig ook het thema van Jamaicaans

¹⁷ (Barth, *Ethnic groups as culture bearing units*, 1969)

¹⁸ (Zecchia)

diasporische identiteiten in Groot-Brittannië behandelt, benadert culturele identiteit vanuit twee bijzonder interessante invalshoeken.

Een eerste, meer oppervlakkige, invalshoek is culturele identiteit als een collectief zelfbeeld dat ontsproten is uit een gedeelde geschiedenis en voorouderschap. De culturele identiteit staat hierbij voorop aan andere, eerder oppervlakkig en artificieel opgelegde ‘zelden’. Binnen deze nogal enge definitie reflecteert culturele identiteit de gedeelde historische ervaringen en culturele codes die een bevolking of groep voorzien van een vast referentie- en betekenisraamwerk doorheen verschuivende tendensen in de hedendaagse samenleving. De identiteit is iets dat diep verdoken in het zelf ligt en als het ware ontdekt moet worden door de diaspora.¹⁹

Hall die zijn onderzoek voornamelijk richtte op cinematografische representatie onder Jamaicaanse Britten verwoordt het als volgt:

“It is this identity which a Caribbean or black diaspora must discover, excavate, bring to light and express through cinematic representation.” (Hall, 1994)

Deze opvatting brengt ons tevens naar het hart van de Negritude-beweging van (oa.) Aimée Césaire & Leopold Senghor en het Pan-Afrikanisme dat ook in deze thesis nog een grote rol zal spelen. De herontdekking van een diasporische identiteit in een postkoloniale samenleving is wat Frantz Fanon in *The Wretched of the Earth* ooit noemde:

“Een passionale zoektocht, gericht op de heimelijke hoop om voorbij de dagelijkse miserie, voorbij de eigen minachting, voorbij de berusting en de afzwering een bijzonder mooi en prachtig tijdperk te vinden wiens bestaan ons terug in het reine brengt met onszelf en de ander.” (Fanon, *On national Culture*, 1963)

¹⁹ (Hall, 1994)

Want:

“Kolonisatie neemt niet zomaar genoegen met het in de greep houden van een volk en het verwijderen van alle inhoud en vormen van het brein van de *native*. Door een soort geperverteerde logica richt het zich tot het verleden van onderdrukte mensen en vervormt, verminkt en vernietigt het dat verleden.” (Fanon, *On national Culture*, 1963)

Het is onder meer op deze logica steunend, dat ik me verder ook nog wil verdiepen in het belang van sociaal geheugen. Hall vraagt zich in de lijn met Fanon immers af of het niet over een herontdekking dan wel productie van identiteit gaat. *“Not an identity grounded in the archeology, but in the re-telling of the past.”* (Hall, 1994)

Er is echter ook een tweede opvatting over culturele identiteit die Hall verkiest boven de eerste. Culturele identiteit is in deze opvatting geen geëssentialiseerd iets dat we zomaar in het verleden moeten zoeken maar een continu evoluerend proces.

“Cultural identity, in this second sense, is a matter of becoming as well as of being. It belongs to the future as much as to the past. It is not something that already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous ‘play’ of history, culture and power.” (Hall, 1994)

In een volgend hoofdstuk zullen we proberen te begrijpen hoe deze identiteitsbenadering ons toelaat de koloniale ervaring in een identitair kader van zwarte gemeenschappen te plaatsen. Deze ervaring die als het ware lijkt doorgegeven van generatie op generatie vormt eveneens de rode draad doorheen mijn eigen etnografisch onderzoek. Maar om de ietwat vage brug tussen iets als historische ervaring en identiteit ten volle te

kunnen plaatsen, moeten we het eerst nog over het concept ‘sociaal geheugen’ hebben.

Het verleden als socialisatiemiddel

“*We cannot know the past and therefore we may as well invent it*” (Byatt, 2001)

Geheugen speelt een belangrijke rol in hoe we onze eigen sociale realiteit vandaag in zijn context plaatsen. Volgens Huysen (1995) fungeert het verleden immers steeds vaker als een scherm waarop verschillende groepen hun contradicties, controversen en conflicten in objectieve vorm kunnen projecteren. Gedurende de jaren '80 en '90 kende de sociale wetenschap een ware *memory boom*, een vergevorderde interesse in hoe collectieve herinnering socialiseert.²⁰ De bouwstenen daarvan werden reeds in het begin van de vorige eeuw gelegd.

Het was Durkheim die ooit aanhaalde: “elke samenleving toont en heeft nood aan een zeker gevoel van continuïteit met het verleden.”²¹ Het was niet toevallig een van Durkheims leerlingen die vervolgens de bakens uitzette van wat later bekend zou worden als de *memory studies*. Maurice Halbwachs legde met zijn *l'âme collective* (vrij vertaald: de collectieve ziel) de fundamenteën van het begrip collectief geheugen. De Franse socioloog was daarmee, in de eerste helft van de 20^e eeuw, de eerste die tegen de individualistische geheugenopvatting van bekende denkers als Henri Bergson en Sigmund Freud inging. Voor Halbwachs was geheugen niet zomaar een louter individuele zaak van het mentale onderbewustzijn maar een sociale constructie die op een

²⁰ (Misztal, 2003)

²¹ (Misztal, 2003)

breder maatschappelijk niveau speelt en over generaties kan worden doorgegeven.²²

In het door oorlog vernietigde Europa en met de gapende wonde van de Holocaust in het achterhoofd gingen de geheugenstudies ook in de tweede helft van de vorige eeuw lange tijd over de politiek-sociale invloed van staatsinstituties op de oorlogsherdenking hetwelk Richard Ned Lebow benoemde als ‘*Institutional memory*’.¹⁰ Pierre Nora’s bekende werk *Lieux de mémoire* (1984) handelde bijvoorbeeld over hoe monumenten doorheen Frankrijk in een snel veranderende samenleving ankerpunten voor herinneringsbewustzijn begonnen vormen.²³

Een van de problemen die ik echter ondervind aan de sociale geheugenparadigma’s uit de 20^{ste} eeuw, en met name zij die verder bouwen op het werk van Halbwachs, is dat deze zeer vaak vertrekken vanuit het idee van een duidelijke machtsrelatie.

Hoewel we een begrip als ‘*institutional memory*’ in het licht van zwarte identiteit zeker niet in de wind mogen slaan, lijkt een gegeven als *Black History Month* juist radicaal in te gaan tegen een hiërarchisch doorgeefluik. Sterker, dat is juist het punt van *BHM*.

Geheugen is dus niet zomaar iets dat via staatsinstellingen als het onderwijs of Nora’s *lieux de memoire* wordt doorgegeven. Of correcter: niet alleen. Een goed voorbeeld daarvan is de vraag welke plaats de Belgische kolonisatie van Congo en de praktijken van Leopold II moeten krijgen in ons onderwijssysteem. Lange tijd werd onbetwist verteld dat Leopold II en daarna de Belgische staat Congo ‘beschaafden’ en dat het bij de onafhankelijkheid in 1960 misliep.

Dit zou een perfect voorbeeld zijn van *constitutional memory*. Het feit echter dat zo’n opvatting vandaag op veel weerstand stuit, duidt op de wetenschap dat geheugen ten eerste geen vaststaande, onveranderlijke dispositie is, en ten tweede: dat er

²² (Verovsek, 2016)

²³ (Nora, 1989)

voldoende mazen in het net van de institutionele kanalen zitten.

Om even bij het Congo-voorbeeld te blijven: de opvattingen over de Belgische kolonisatie zijn niet eenduidig. In de zomer van 2018 schreef de nationale KVHV-preses Maxime Goris nog in het Leuvens studentenmagazine *Veto* dat ‘Congo beter af was als kolonie’ en dat het land in enkele decennia van de ‘prehistorie naar de moderne tijd werd gekatapulteerd.’ (Goris, M. 2018)

Hij kreeg hierna zware tegenwind van onder andere historicus Idesbald Goddeeris.²⁴

Merk op dat geheugen hierbij niet zozeer teert op de historische correctheid van het verleden, dat is immers voer voor historici, maar wel op de gedeelde opvatting ervan.

Met andere woorden: het gaat er niet om wie nu juist gelijk heeft maar wie het gelijk op welke manier claimt en wat dat zegt over diens sociale of zelfs politieke positie.

Gezien de verdeeldheid, lijkt me het ook niet echt meer aangewezen om zozeer te spreken over een ‘collectief geheugen’ zoals Halbwachs dat deed. Op dit punt wil ik overgaan tot ‘sociaal geheugen’. Het prefix ‘sociaal’ duidt immers op de functionele waarde van geheugen namelijk ‘socialiseren’ waarbij collectief eerder iets over de gedeelde staat zegt. Het socialiserende compartiment komt trouwens mooi terug in het Engelse woord *remembering* dat we mits de toevoeging van een streepje kunnen omvormen tot *remembering* wat we *re* kunnen vertalen als ‘her’ en we het woord *member* of ‘lid’ herkennen in het suffix *membering*.

In het woord *remembering* zit dus deels de functionaliteit van de praktijk vervat.

Deze functionaliteit kunnen we vervolgens inpassen in het identiteitsconcept.

Sociaal geheugen heeft volgens Barbra Mistzal namelijk de taak sociale groepen of samenlevingen van identiteiten en een

²⁴ (Nollet & Jespers, 2018)

set van verenigende opvattingen en waarden te voorzien van waaruit objectieven voor politieke programma's of acties kunnen ontstaan.

Belangrijk daarbij is echter wel de cultivatie van de herinnering. Deze krijgt vorm in allerlei praktijken zoals bijvoorbeeld het eerder aangehaalde onderwijssysteem maar evengoed via het doorvertellen van mythes, monumenten, liederen, poëzie, films, rituelen, ceremonies, festivals, feestdagen en voor deze verhandeling zeer relevant: kunst.

De groepen waarrond sociaal geheugen wordt opgebouwd heten *Mnemonic communities*. Een *Mnemonic community* heeft een socialiserende rol in die zin dat zij bepaalt wat herinnerd dient te worden maar even belangrijk: wat vergeten mag of zelfs moet worden. (Mistral B. , 2003)

Narratieven die niet meteen stroken met de identiteitswaarden die een mnemonische gemeenschap aanhangt, zullen logischerwijs naar de achtergrond verdwijnen terwijl zij die in lijn ermee liggen, op het voorplan staan.

Zelf heb ik bijvoorbeeld lange tijd onderzoek gedaan naar Britse herinneringspraktijken in de Westhoek. *The Cult of the Fallen Soldier* is een begrip dat verwijst naar hoe heldendom en opoffering voor de Britse natiestaat centraal staan in zowel materiële (monumenten, graven, cenotafen, etc.) als immateriële (gedichten, teksten, rituelen, etc.) herinnering. De oorlogsgruwel wordt erkend maar meteen ook herschepen in een gepopulariseerd bloed-voor-vrijheid-verhaal. Het gegeven dat er aan Duitse zijde evenzeer menselijk verlies te betreuren viel of dat de fiere Britse natie een tiental jaar daarvoor nog oorlogsmisdaden in de tweede Boerenoorlog had gepleegd, valt dan weer grotendeels buiten het 'officiële' herinneringsdiscours.²⁵

Herinnering op staatsniveau handelt vaak over nationale identiteit dewelke vorm krijgt door het eerder aangehaald geïnstitutionaliseerde geheugen. In vele gevallen boogt dit, zoals het Britse discours, op het selecteren van nationale

²⁵ (Cauwenberghs, 2018)

succesverhalen die de nationale identiteit zo positief versterken. Maar het kan ook anders. Na de val van de Berlijnse muur en het Ijzeren Gordijn in 1989 was er bijvoorbeeld veel aandacht voor trauma en sociaal geheugen in de post-Sovjetstaten. Polen is een land wiens collectief geheugen is opgebouwd uit een opeenvolging van bezettingen. Na de onafhankelijkheid in 1918 viel Nazi-Duitsland de oostelijke staat in 1939 binnen om er in 1945 verdreven te worden door het Sovjetregime. De nationale Poolse identiteit is er bijgevolg een die grotendeels haar wortels kent in slachtofferschap en onderdrukking.²⁶

Naties vormen zo grote mnemonische gemeenschappen maar ook op kleinere schaal speelt herinnering door. Families, religieuze gemeenschappen of etnische en raciale minderheden zijn evengoed voorbeelden van mnemonische groepen. Herinnering aan een gedeeld verleden speelt binnen de mnemonische groep de rol van sluiswachter.

“Mnemonic communities through introducing and familiarizing new arrivals to their collective past, ensure that new members, by identifying with the groups’ past, attain a required social identity. Since we tend to remember what is familiar –because familiar facts fit easily into our mental structures and therefore make sense to us- groups identities and collective memory are continuously reinforced. Due to a groups’ mnemonic tradition, a particular cognitive bias marks every group’s remembering.” (Mistzal B. , 2003)

Het concept mnemonische gemeenschap kan ons tot slot ook verder helpen met de vraag naar een ‘zwarte identiteit’. In dit conceptueel kader is uiteraard nog geen plaats voor verregaande conclusies maar we kunnen ons bijvoorbeeld wel al de bedenking maken dat een fysiek gegeven als huidskleur niet de enige katalysator is in de aanname van een zwarte, diasporische identiteit.

²⁶ (Mistzal, 2003)

Voorgaande passage volgend, is het aannemen en delen van een (imaginair) verleden even belangrijk, zo niet essentieel in het aanvaardingsproces binnen een mnemonische gemeenschap.

Dit hoofdstuk bood vooral een overzicht van de verschillende concepten die doorheen deze verhandelingen zullen terugkomen. In een volgend hoofdstuk gaan we over naar de specifieke case van dit onderzoek. Wat is zwartheid? Hoe komt het tot stand? Wie is zwart en wie heeft het recht deze dispositie identitair te claimen binnen een sociale gemeenschap?

Hoofdstuk 1: Zwartheid in een witte wereld: *The black experience*

Zowat de voornaamste vraag die ik me vooraf stelde was wat *blackness* nu juist inhield. Wat kon ik onder de noemer ‘zwart’ verstaan en waarop duidde die *black history* nu net? Wie maakt aanspraak op de zwarte identiteit? Ging het louter om huidskleur of was er een geografische en/of historische premisse waarop ‘zwartheid’ moet steunen? Moet er steeds de link met het Afrikaanse continent zijn?

Bestaat er überhaupt iets als een gedeeld zwart identiteitsaspect los van de vele andere identiteiten die een persoon in zich draagt?

De allereerste avond van mijn onderzoek vond ik meteen een zeer interessant stukje informatie in een klein cinemazaaltje op het Antwerpse Zuid. Op enkele meters van mij zaten Patrick Waterhouse en Otto Sims in het kader van de *Black History Month* te praten over hun tentoonstelling *Restricted Images* die op dat moment geopend werd in het Fotomuseum.

Patrick Waterhouse is een Britse artiest en fotograaf, Otto Sims een Australiër die geboren werd in Yuendumu, een Aboriginal-gemeenschap die centraal in het land gelegen is.

“We leren allerlei dingen over de Eerste en Tweede Wereldoorlog”, verzuchtte Waterhouse. “Maar niets over ons koloniaal verleden.”

Even later pikte Sims in: “Het verleden betekent veel. We kennen nog steeds problemen ook al is Australië een ontwikkeld land. Voornamelijk in de afgelegen delen. Het is altijd zo geweest. Ze houden niet van *indigenous people*. Ze hebben deze mensen vermoord vanaf dag één. We hebben alles in Australië maar als het op levenscondities aankomt is er een grote kloof. Er is altijd de verdrukker. Zij namen ons land. Zij namen onze cultuur. Zij namen alles. De twee totems op de

vlag (*morningstar Venus*) behoren aan de *indigenous people*.” (Sims, 2019)

Een Australische aboriginalafstammeling zou zo ‘onofficieel’ het startschot geven van de *Black History Month*. Zwarte geschiedenis is een geschiedenis van zwarte ervaring. En die ervaring lijkt op het eerste zicht gedeeld met iedereen die lijdt onder een zekere vorm van witte onderdrukking.

“Als *black people* is het belangrijk om de connecties te zien. Overall in de wereld lijden mensen”, zei Mohamed diezelfde avond nog.

Daarna werd de *Black History Month* officieel geopend met een vernisage en een afterparty. De sfeer was uitgelaten en de speeches droegen daarin bij.

“Waarom draait deze *Black History Month* rond kunst?”, haalde Aminata op het kleine podium voor een bomvolle zaal aan. “Omdat kunst voor zwarte kunstenaars altijd een weg is geweest om met hun onderdrukking om te gaan. Het is een strijd om vrijheid te claimen. Wat voor jonge, zwarte Afro-Belgen belangrijk is, is de vrijheid van zelfrepresentatie. *Agency*”

Agency. Het hoge woord was er op de eerste avond meteen uit. De aan- dan wel afwezigheid van bewegingsvrijheid en de mogelijkheid representatie zelf vorm te geven. Op de vernisage werden een tiental foto’s van zwarte fotografen onthuld. Op een van de foto’s stond een lachende zwarte man met een sigaret in zijn hand in het centrum van Brussel. Eronder het opschrift: “*It’s no disgrace being a black man, but it’s terribly inconvenient.*”

“I never noticed I was black”: *The black experience* : de onzichtbare zichtbare, de representerende ondergerepresenteerde en de witte zwarte

“We’re both invisible and hypervisible. When you’re visible, it’s that unwanted attention. You’re only invisible when you’re actually doing something.”

Het was de verzuchting die een studente tijdens een van de praatsessies maakte. Zwartheid laat zich kenmerken door zowel hypervisualiteit als onzichtbaarheid.

Zwartheid wordt enerzijds geëxotiseerd en anderzijds genegeerd.

Op een internationale conferentie in het Antwerpse Zuiderpershuis ontmoette ik de Kameroense regisseuse Pascale Obolo. Ze vertelde over haar film *La Femme Invisible* die in Frankrijk was uitgebracht. Hoe de film ging over de complete onderrepresentatie van zwarte mensen in de filmcultuur.

“Cinema is a reflection of the world but I still don’t see the faces of Africa. I simply no longer exist. I look for my double but I don’t see her.”

Mitchell Esajas, de Nederlandse oprichter van de *black archives*, was tevens aanwezig die avond en benoemde de zwarte Europeanen als *the invisible visible minority*.

Sarah, de studente die over haar onzichtbaarheid sprak, vertelt over het aanvaardingsproces waar veel zwarte mensen door moeten. Mensen moeten eerst overtuigd worden dat je een ‘goede zwarte’ bent. Want, zoals ze zegt:

“het moment waarop ik mijn mond open, representeer ik. Ik ben niet Sarah. Ik ben dat zwarte meisje.”

Een andere studente vult aan:

“In de eerste plaats word ik niet gezien als artieste. Ik word gezien als een zwarte vrouw.”

Op een avond waren we aan het discussiëren over kunst en zwartheid. Een meisje uit het publiek stak haar hand op.

“Wanneer je zwart bent en je bent een artieste is alles politiek. Ik kan niet creatief zijn en tegelijkertijd apolitiek.”

De Poolse sociaal psycholoog Henri Tajfel sprak in deze over ‘*salient identities*’ waarmee hij duidde op de mate waarin we onze verschillende identiteitsaspecten in verschillende contexten tegen elkaar afwegen, rangschikken en voorkeur geven in verschillende situaties. Wanneer bijvoorbeeld twee mensen, een bouwvakker en een dokter, in het stadion een voetbalwedstrijd volgen dan zal hun sportieve voorkeur op dat moment de bovenhand nemen op hun beroepsidentiteit. Struikelt de bouwvakker bij het rechtspringen voor een doelpunt bijvoorbeeld ongelukkig naar beneden dan zal de supporter die net nog naast hem stond wellicht overschakelen op zijn beroepsidentiteit.

Idealiter zijn etnische of raciale identiteiten helemaal niet *salient* waardoor personen ook minder terugvallen op een vaste *in-group* en ze vlot wisselen tussen verschillende deelidentiteiten. Als typevoorbeeld haalt Ehala de multiculturele stad Toronto aan waar etnische identiteit niet zo’n grote rol speelt en mensen zich dus ook in mindere mate identitair groeperen op basis van etnische of raciale kenmerken. Aan de andere kant van het spectrum vinden we het Rwanda van de jaren negentig waar iemand in de eerste plaats Hutu of Tutsi was en daarna pas dokter, neef of voetbalfan.²⁷

Het mag duidelijk zijn dat raciale identiteit ook in het multiculturele België voor veel mensen nog steeds in grote mate *salient* is. Dat komt niet zozeer doordat zwarte mensen zich initieel profileren als zwart maar doordat anderen hen zo benaderen en zij zichzelf dus ook zo meer gaan zien.

²⁷ (Ehala, The conceptions of collective identity , 2018)

Ook dat is het product van artificieel doorgegeven herinnering. Fanon spreekt over een historisch-raciaal schema.

“In this schema the white man has constructed a narrative of the inferiority of blackness through a thousand details, anecdotes, stories.” (Fanon, *Black Skin White Masks*, 1963)

“Africa is the monster of darkness that must be slayed by St. George”, beschreef schrijver Ogotu Muraya deze witte zienswijze op een avond aan de Sint-Lucascampus.

Representatie die boogt op koloniale herinnering speelt op allerlei niveaus door.

Ik geef even enkele hedendaagse voorbeelden die de Vlaamse lezer van deze thesis kan plaatsen. In 2017 werden vraagtekens geplaatst bij de ‘Oerwoudfuif’ van een lokale scoutsgroep. De mascotte die de fuif moest aanprijzen was een ronduit karikaturale representatie van een zwart jongentje met lachende, dikke lippen en een primaatachtige gezichtsvorm.

Lees hierin de koloniale anekdote van de moedwillige, naïeve en altijd vrolijke zwarte die van generatie op generatie wordt doorgegeven. Daarbij aansluitend kunnen we ook het verhitte debat rond Zwarte Piet noemen. Ten tijde van mijn veldwerk was het tevens Aalst Carnaval en daarbij werd de traditionele *blackface* niet gemedan. Een Nederlandse student was gechoqueerd toen ik hem daarover vertelde.

De voorbeelden zijn eigenlijk legio. Laatst brak er een hevige twitterrel uit omdat na de brand in de Notre-Dame een zwart iemand vraagtekens plaatste bij de rol van de Katholieke kerk in de kolonisatie.

De tweet werd vervolgens talloze keren beantwoord met het verzoek aan de verzender in kwestie om dan maar ‘terug te keren naar haar modderhut in Afrika’ of de boodschap dat ‘Afrika zonder het Westen in het stenen tijdperk zou leven.’

Dat stelt ons voor twee vaststellingen:

Ten eerste bevestigt het Fanons these dat zwartheid, wat ik in deze de *black experience* heb genoemd in een directe relatie tot witheid staat daar het witte denken zijn eigen historische anekdotes projecteert op de zwarte mens.

De een verstaat dat hij de een is doordat hij niet de ander is. *“The colonizer is not black, the colonized is not white and from this relational comparison emerges polarized collective identities with structural consequences.”* (Kane, 2007)

Wanneer Fanon in *Black skin, white Masks* stelt dat witheid enkel bestaat doordat er een sociale constructie is die zwartheid heet, dan kunnen we die stelling namens de regels van de logica ook omdraaien en stellen dat de sociale constructie ‘zwartheid’ enkel bestaat omdat er witheid is.

Die witheid is erg zichtbaar en aanwezig in Vlaanderen, ergo: de sociale constructie zwartheid wordt versterkt.

Een tweede vaststelling is de problematisering van kwaadheid en strijdvaardigheid. De grondslag daarvoor lijkt te liggen in een soort pars-pro-toto-situatie waarbij witte mensen het voorrecht hebben hun kwaadheid of gevoelens individueel te maken terwijl zwartheid gekenmerkt wordt door collectiviteit ook al vertrekt ze vanuit het individu.

Zwarte mensen zijn in de eerste plaats vertegenwoordigers van andere zwarte mensen en daarna pas artiest of auteur. Herinner u: de opgelegde *salient identity*. Daardoor wordt, in lijn met Tajfels Social Identity Theory, de identificatie met andere zwarte mensen ook sterker.

Uit een experiment van Appiah, Knobloch-Westerwick en Alter uit 2013 bleek ook dat favoritisme onder zwarte jongeren sterker is dan onder witte. De drie auteurs hadden een gemengde klas nieuwsartikels naar keuze laten lezen en evalueerden nadien de gespenderde tijd per artikel. Uit de proef kwam naar voor dat zwarte studenten meer tijd investeerden in positief nieuws waarin een zwarte de hoofdrol speelde dan in nieuws met een witte protagonist in het algemeen. De tijd geïnvesteerd in artikels met een witte protagonist ging dan weer vaker naar negatief eerder dan positief nieuws. Onder de witte studenten was er geen markante voorkeur. De resultaten werden door de academici verklaard door enerzijds de perceptie van de eigen zwarte *in-*

group als zijnde gestigmatiseerd en van lagere status en anderzijds een sterkere identificatie met die groep.²⁸ Op het belang van die ingroup wees een studente me ook tijdens een van de vele lezingen: “*Allyship is very important with black people who bare witness with you.*”

Dat wees me tevens in de richting van een andere these: het moderne pan-Afrikanisme als uiting van zwarte identiteit is sterker in Europa en Amerika dan in Afrika zelf met name omdat raciale identiteit in Afrika een minder grote rol speelt dan in Europa. Dat is ook wat slam poet Kavena Gomos me vertelde nadat hij enkele gedichten had opgedragen.

“De zwarte identiteit ligt niet in Afrika. Iemand die in Afrika woont wordt er namelijk niet elke dag op gewezen dat hij zwart en dus anders is. Hetgeen ons hier als zwarte Europeanen verbindt, zijn de vooroordelen.”

“*In Kenia I never noticed I was black*”, zei schrijver Ogotu Muraya op een andere avond.

Wat de gesprekken die ik voerde over zwarte bewustwording zo kenmerkte was de initiële aanname dat ‘zwartheid’ niet meteen, en dan bedoel ik van kindsbeen af, ‘andersheid’ betekende. Veel zwarte millennials groeiden op in een witte omgeving en voelden zich in eerste instantie ook volwaardig onderdeel van die omgeving.

Het doet me denken aan de woorden van James Baldwin: “Bij je geboorte weet je niet beter dan dat alles, elke gezicht blank is en omdat je nog geen spiegel gezien hebt, denk je dat jij ook blank bent. Het is een grote schok wanneer je op je vijfde, zesde of zevende ontdekt dat je duimde voor *Garry Cooper* die de Indianen afslachtte maar die Indianen, dat was jij. Het komt als een grote schok als je ontdekt dat het land waarin je geboren bent en waaraan je je leven en identiteit te danken

²⁸ (Trepte & Loy, 2017)

hebt, in zijn hele realiteitssysteem geen plaats voor jou heeft ontwikkeld.”²⁹

Kavena vertelt me over zijn jeugd. Over hoe hij als kind al slechte dingen hoorde over zijn huidskleur. Over hoe hij zich probeerde in te passen maar vanaf zijn elfde zich toch meer ging inlezen over zaken als racisme, discriminatie en kolonisatie. Over hoe zijn leerkracht Frans hem kennis liet maken met de poëzie waaruit hij kracht begon te putten. En tot slot hoe hij rond zijn zeventiende echt wel zijn identiteit omarmde door wat hij noemt ‘*mes étoiles noirs.*’

Leeftijd speelt in de constitutie van identiteit *tout court* een belangrijke rol. Op een avond liep ik met Lieven over straat in Antwerpen.

“Ik was in mijn kindertijd altijd te zwart voor mijn witte klasgenoten en te wit voor de zwarte mensen in mijn omgeving. Ik viel altijd overal tussen”.

Dit is wat W.E.B. Du Bois *double-consciousness* noemt. Wanneer iemand lid is van een nationale gemeenschap maar tegelijkertijd ook van een non-dominante raciale entiteit creëert dit volgens Du Bois een breuk in het identiteitsgevoel.

“*One ever feels his twoness – An American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings, two warring ideals in one dark body whose dogged strength keeps it from being torn asunder.*” (W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, 1903)

Ook Lieven vertelt hoe met het komen van de adolescentie, zijn zwart bewustzijn sterker werd. Hij begon zich te verdiepen in de koloniale geschiedenis van Congo en het leven van Patrice Lumumba. Op latere leeftijd sloot hij zich ook aan bij Kilalo.

Anne-Sophie, een illustratrice die ik op een voormiddag in Schaarbeek ontmoette, sprak dan weer over een kindertijd waarin ze zichzelf niet altijd in anderen herkende waardoor ze

²⁹ (Baldwin, *I am not your Negro*, 2016)

op latere leeftijd pas van zichzelf leerde houden. “Ik probeerde vroeger altijd het witte meisje te zijn waardoor ik me na een tijd niet herkende in portretten.” Nu zat ze in de bibliotheek voor te lezen uit een kinderboek dat ze geschreven en getekend had. Het verhaal ging over Mira, een Afro-Belgisch kind met een zwarte vader en een witte moeder.

Veel mensen die ik sprak bevestigden dat het identitaire besef van ‘andersheid’ pas rond de adolescentie kwam.

Dit alles lijkt aan te sluiten bij William E. Cross’ bekende *Nigrescence model* (1971) waarin de Amerikaanse identiteitstheoreticus via een vijftrapsraket het proces richting zwartheid beschrijft.

De eerste fase noemt hij de *pre-encounter*. Dit is de fase waarin zwarte kinderen de waarden en normen van de dominante witte cultuur absorberen: *white is right* en *black is wrong*.

Daaropvolgend is er de *encounter*fase: het zwarte kind leert door een opeenvolging van gebeurtenissen dat zijn raciale achtergrond een impact heeft op zijn leven en hij nooit écht wit kan zijn. Dit is tevens de eerste fase waarin het kind zich bewust wordt dat er een zekere groepsidentiteit is.

Vervolgens komt de *immersiefase*. Dit is het moment, meestal tijdens de adolescentie, waarin zwarte jongeren zichzelf omringen met symbolen die hun raciale identiteit benadrukken zoals het laten doorgroeien van hun kroeshaar of het dragen van *braids*. Over haar heb ik enkele boeiende gesprekken gehad met Ange. Zo vertelde ze me dat haar moeder liever had dat ze haar haar netjes hield. Dat deed ze tot op een bepaalde leeftijd. Veel van de jongeren die ik sprak vertelden dat ze vroeger hun haar stijlden om minder op te vallen maar dat ze daar op een gegeven moment van afstapten en hun kroeshaar omarmden. De *immersiefase* gaat ook gepaard met een actieve vermindering van symbolen die witheid benadrukken en een zoektocht naar verhalen en geschiedenissen die de eigen cultuur mee context geven.

In de *internalisatiefase* vinden mensen berusting in hun raciale identiteit. Houdingen en uitingen van zwartheid zijn helemaal eigen gemaakt.

De laatste fase die Cross beschrijft is de internalisatie-toeleggingsfase. Hierin is er niet enkel een diepgewortelde berusting in de eigen zwarte identiteit maar ook een gevoel om deze *sense of blackness* te vertalen voor andere generaties zodat deze duurzaam wordt.

Hoewel Cross laat uitschijnen dat dit een soort *circle of life* is die bij elke zwarte persoon terugkomt, durf ik dit contesteren. Allereerst is er weer het gevaar van de veralgemening. Er zullen in Vlaanderen evengoed zwarte mensen zijn die zich non-temporeel in fase 1 of 2 bevinden en daar berusting in vinden.

Daarnaast kunnen we toch een zeker intergenerationeel verschil in kaart brengen. Is de zwarte bewustwording van millennials anno 2019 dezelfde als die van hun ouders toen zij dezelfde leeftijd hadden?

Wellicht niet. We mogen het diasporische aspect in vele gevallen immers niet vergeten. Wanneer jongeren tot de tweede generatie behoren wil dat zeggen dat hun ouders hun adolescentie meer dan waarschijnlijk niet in Europa hebben doorgemaakt en dat heeft uiteraard gevolgen voor identiteit.

Een studente aan het KASK sprak zelfs over ‘*decolonizing our own parents.*’

Of zoals Mitchell Esajas de intergenerationele kloof in de diasporagemeenschap duidde:

“We know the system better. We know the country better.”

Lieven vertelde me dat de eerste migratiebeweging Congolezen zich in België op een positieve manier wilde integreren. Het devies was voornamelijk niet opvallen en vooral niet laten merken dat je anders bent. Binnenshuis wordt de cultuur van het thuisland beleefd maar buitenshuis gedraag je je als de witte Belgen. Identitaire uitingen werden voor veel jongeren in hun kindertijd niet proactief aangemoedigd of zelfs volledig ontmoedigd.

Hoe dat denkkader intergenerationeel doorspeelt, werd bijvoorbeeld ook duidelijk tijdens het slotgesprek dat ik

organiseerde. Lieven, Emmanuel, Randy en Andy hadden het over hun ouders.

“In Congo proberen politici zo Westers mogelijk over te komen door onbestaande, chique Franse woorden in hun speeches te gebruiken”, zegt Andy.

“Het grappige is: dat slaat natuurlijk op niets. Wij zitten daar echt te denken van: ‘wat zeggen ze nu?’ Onze ouders bekijken die speeches dan op tv of het internet en knikken instemmend mee alsof die mensen net de intelligentste inzichten ter wereld hebben gedeeld. Ik zet me soms met Google Translate naast mijn vader om aan te tonen wat er nu eigenlijk allemaal gezegd is.”

Hilariteit aan de tafel. Randy, Lieven, Maravilha en Emmanuel krijgen bijna tranen in hun ogen van het lachen om de herkenbaarheid.

Enkele andere voorbeelden dienen zich aan.

“Laatst werd ik door enkele Congolezen gefeliciteerd omdat ik op een receptie even met enkele witte mensen aan het praten was”, vertelt Andy.

“Het gaat zelfs zo ver dat wanneer je in een ruimte met alleen zwarte mensen bent, je je begint af te vragen of dit geen grap is”, verzucht Randy. “Tot er een blanke binnen komt en de situatie normaliseert.”

“Wanneer wij met z’n zes (iedereen aan tafel is zwart behalve ik) op de foto zouden gaan, denken onze ouders en onze familie wellicht dat we maar wat aan het dollen zijn”, poneert Andy.

“Maar wanneer jij mee op de foto zou staan, zouden ze begrijpen dat we met iets ernstig bezig zijn. Dat we iets serieus aan het doen zijn. Witte mensen valideren voor hen succes.”

Dat wit-normatieve kader in visuele beeldvorming speelt zelfs door in het technische aspect. Op de negende dag van mijn veldwerk woonde ik een discussie bij over raciale bias in de kunst. Harmony en Rosine, twee zwarte cineasten en fotografen, wisselden ervaringen uit over hoe bijvoorbeeld het cameratoestel is ontworpen om voornamelijk lichte huid te capteren. An van Dienderen maakte zelfs de kortfilm ‘Lili’

over de zogenaamde China girls, meisjes wiens huid op glad en wit porselein moet lijken om beter over te komen op film.

Hoe pertinent aanwezig de *black experience* onder Afro-Belgen is, was afleidbaar uit een simpel experiment dat Isaiah Lopez op een avond uitvoerde onder de zwarte studenten. Lopez citeerde elf stellingen uit *White Fragility: Why it's so hard for white people to talk about racism* (Robin DiAngelo) waarbij de zwarte jongeren in het lokaal een signaal moesten geven wanneer ze al voor dergelijke situatie hadden gestaan. Uiteindelijk haalden negen van de elf stellingen een vlotte meerderheid waarop Lopez besloot: 'It's not you, it's racism doing it's job.'

'Sorry I'm not black': het probleem met kleurenblindheid

Wanneer een zwarte identiteit ontstaat vanuit een *black experience* die op zijn beurt weer voortvloeit uit een problematische dialectische relatie tot witheid, dan voelt dit ergens aan als een probleem. *An inconvenience*, een ongemakkelijkheid die er is maar we niet meteen durven benoemen. Het is de paradox van de multi-rationale samenleving: ras speelt als sociale constructie op danig veel niveaus door, maar is tegelijkertijd de spreekwoordelijke olifant in de kamer.

Er zijn twee opties. De eerste is te erkennen dat er wel degelijk een gigantisch vierpotig zoogdier in de woonkamer staat. De tweede is het beest staalhard negeren.

Dit subhoofdstuk is gebaseerd op een ervaring tijdens mijn veldwerk en gaat over die tweede optie. Tijdens een van de open lezingen geraakten verschillende studenten van de Koninklijke Academie voor de Schone Kunsten Antwerpen (KASK) in een verhitte discussie met een van de medewerkers van de school.

“Deze instituties zijn niet voor ons gemaakt”, verzuchtte iemand van de aanwezigen. Er ontstond een spontaan gesprek waarin verschillende zwarte studenten hun ervaringen aan de academie begonnen delen in de groep. De conversatie ging van zwarte studenten die als lui of ongemotiveerd werden beschouwd omdat ze liever hun eigen weg kozen tot het politiseren van hun kunst.

Toen dit institutioneel racisme werd aangeklaagd bij een personeelslid van de Academie dat ook in het lokaal zat, schoot ze in het defensief.

Ze viel uit de lucht bij het horen van deze getuigenissen en claimde dat binnen het instituut iedereen gelijk behandeld wordt.

“Wij zien hier geen kleuren, wij zien mensen.”

Er brak rumoer uit in de klas. Verschillende studenten voelden zich onbegrepen en genegeerd in hun uitingen, dat ze lieten ze vervolgens ook merken.

De sfeer werd steeds meer gespannen en dat was ook te merken bij het personeelslid van het KASK dat een steeds defensievere houding aannam. Toen enkele studenten nogmaals wezen op het feit dat wit privilege en ongelijkheid soms moeilijk te begrijpen zijn vanuit een wit standpunt of vanuit de subjectiviteit van iemand die niet zwart is, repliceerde het personeelslid dat ze van Roemenië afkomstig is en dus heus wel wist wat discriminatie op basis van afkomst inhield. Toen de studenten haar vervolgens nogmaals probeerden uit te leggen dat dat niet hetzelfde was en ook migranten van wit privilege kunnen genieten, verloor het personeelslid deels haar kalmte. “*Well I’m sorry*”, zei ze. “*Sorry I’m not black!*”.

De lont zat daarmee helemaal in het kruitvat. Een paar aanwezige studenten gingen kwaad en verbouwereerd naar buiten om even op adem te komen. Enkele minuten later kwamen ze weer binnen, maar de discussie was nog niet afgelopen. Het personeelslid bleef het kleurenblind-standpunt en het belang van de Academie verdedigen tot groot onbegrip van de aanwezige jongeren en Isiah Lopez die het gesprek

toch nog in goede banen probeerde leiden. Een van de studenten nam het woord en richtte zich tot de vrouw: “Wat u zegt en doet is destructief. U vernietigt ons als personen.”

Daarmee raken we aan het probleem van kleurenblindheid. Vanuit deze optimistische visie, in sommige theorieën zelfs een ideologie genoemd, wordt de ongelijke wit-zwart-dualiteit en de sociale constructie ras simpelweg opgeheven door het consistent negeren van huidskleur of andere raciale kenmerken. Als we mensen niet meer benoemen en erkennen vanuit hun raciaal voorkomen dan houdt racisme eenvoudigweg op te bestaan, is het devies.

Vanuit deze visie zou de eerste letter van deze thesis zelfs al overbodig zijn. “Laten we niet polariseren en identiteit dus ook niet raciaal duiden. Zwarte identiteit is onzin want of we nu wit, zwart of geel zijn, we zijn toch allemaal mensen?”

Uiteraard maken de voorgaande pagina’s duidelijk dat iets als een *black experience* wel degelijk bestaat en in grote mate bijdraagt aan raciale identiteitsopvattingen.

Het werk van Fanon, van Baldwin, van W.E.B. Du Bois en vele anderen maakt duidelijk dat er continuïteit in ervaring zit en dat de problematische dualiteit niet zomaar overwonnen wordt door het ontkennen van kleur.

Sterker, de ontkenning is voor veel Afrikaanse descendanten problematisch.

Het ontkennen van kleur is namelijk het ontkennen van deze hiervoor beschreven ervaringen, ergo het ontkennen van iemands zijn en diens geschiedenis. Klinisch psychologe Dr. Monnica Williams bevestigt dit in *Psychology Today* nogmaals wanneer ze schrijft: “*Colorblindness creates a society that denies their negative racial experiences, rejects their cultural heritage and invalidates their unique perspectives.*” (Williams, 2011)

In zijn boek *Color Blind: The Rise of Post-Racial Politics and the Retreat from Racial Equity* verwerpt Tim Wise de these

dat collectieve kleurenblindheid ons naar een post-racistische samenleving zal leiden. Hij pleit dat we voor de weg vooruit juist meer en niet minder aandacht moeten hebben voor het sociale construct ras en diens impact op de ongelijke verdeling van kansen.

Hoofdstuk 2: ‘Ben ik zwart genoeg?’: claimen van sociale identiteit

Als het zich benoemen en verzoenen met zijn of haar zwaarheid ligt in een zekere ervaring, dewelke we de *black experience* hebben genoemd en welke Fanon historisch deconstrueert tot een relatie met witheid, in welke mate is cohesie en gemeenschapsvorming dan nog een product dat vanuit zwarte mensen zelf vertrekt? We kunnen wel stellen dat er een binair schema is waarin de witte Europeaan de ander ‘zwart’ moet maken om zichzelf (als superieur) te kunnen identificeren maar kunnen we omgekeerd dan ook niet stellen dat voor een zekere *black empowerment* en bewustwording de zwarte mens een ander ‘wit’ moet maken om zichzelf positief te identificeren?

De vraag is dan uiteraard wie dat is. Schreef Fanon *Peau noire, masques blancs* nog als een waarschuwing en aanklacht in een tijdperk waarin veel van zijn Martinikaanse lotgenoten de witte zwarte probeerde worden of zijn (ook al zouden ze volgens Fanon in de ogen van de *white oppressor* altijd zwart blijven), dan kunnen we vandaag in zekere mate spreken van een kentering waarbij veel Afro-Belgen binnen een bepaalde in-group bewust voor eigen paden kiezen Maar wie wordt dan in de figuurlijke out-group gezet? Als we de *white gaze* even omkeren: wie wordt door een zwarte gemeenschap als wit gedefinieerd maar even belangrijk wie wordt binnen een zwarte gemeenschap als zwart gedefinieerd?

Even een zeer abstracte en hypothetische stelling: kunnen joden in een antisemitische samenleving zich dan ook niet als zwart beschouwen? Ierse of Italiaanse migranten werden meer dan honderd jaar geleden bijvoorbeeld ook als niet-wit beschouwd. De Souza en Murdoch betogen in *Oceanic dialogues: from the Black Atlantic to the Indo-Pacific* zelfs hoe het Europees imperialisme voor een gemeenschappelijke ervaring heeft gezorgd die diverse en verafgelegen volkeren

onder eenzelfde meta-nationale en meta-etnische identiteit van de ‘gekoloniseerde’. (De Souza & Murdoch, 2005)

Toegeven, zo’n wel zeer metaforisch begrip van *blackness* holt de term uit tot simpelweg de *wretched of the earth*, alle verdoemden op deze aardbol. Het voorbeeld van het personeelslid met een Roemeense migratieachtergrond toonde ook aan dat zwart zijn niet zomaar gelijk staat aan de ‘migrant’ of ‘vreemdeling’ in een samenleving zijn.

Er moet ook wel een zeker lichamelijk aspect zijn dat een persoon aan het zwart zijn linkt. Huidskleur klinkt het meest logisch en aannemelijk maar bleek doorheen dit onderzoek een verraderlijk ambigue determinant van zwarte identiteit te zijn.

Verwarring ontstaat doorgaans omdat we identiteit, zoals ik in het conceptuele kader reeds aanhaalde, benaderen als taal. We koppelen aan de betekenaar een betekenis die wij het meest logisch achten en waarbij we er vanuit gaan dat we dezelfde taal spreken. Een duidelijk voorbeeld: iemand in Antwerpen loopt met een paars-witte sjaal en het insigne van een klauwende beer over straat. Ergo: deze persoon identificeert zich als supporter van voetbalploeg Beerschot-Wilrijk.

Wanneer het over etnische- of raciale identiteiten gaat, durven we echter wel eens kortsluiting maken. Iemand heeft een donkere huidskleur, een uiterlijke betekenaar, ergo: deze persoon is lid van de Afrikaanse of zwarte gemeenschap of identificeert zich ermee.

Of zoals Martin Ehalala schrijft: “raciale identiteit is erg zichtbaar en heeft daarom een hoge centraliteit in raciaal diverse omgevingen, zeker wanneer de raciale identiteit tevens een minderheidsidentiteit is. Maar de centraliteit van een identiteit verzekert in geen geval dat een persoon ook een hoge emotionele waarde hecht aan deze identiteit.” (Ehalala, *Identity as sign*, 2018)

Diezelfde logica omkerend kunnen mensen die niet de uiterlijke kenmerken of *identity signs* van een bepaalde groep vertonen, maar zich emotioneel wel sterk met deze groep

identificeren verkeerdelijk worden uitgesloten door andere leden van deze groep. Het wellicht eenvoudigste en meest voorkomende voorbeeld is de zwarte Vlaming die door andere, witte Vlamingen niet meteen als Vlaming wordt beschouwd want: ‘Vlamingen hebben nu eenmaal een witte huidskleur en geen zwarte’ (sic.). De verzuchting van de veel voorkomende vraag ‘en van waar kom je nu écht?’ of het aanspreken van zwarte personen in het Engels kwam meermaals terug in gesprekken en debatten.

Dit kan tevens een case zijn waarin zwarte Vlamingen zich net door dat uitsluitingsmechanisme meer gaan toeleggen op de identiteit die hun uiterlijke kenmerken communiceren naar witte mensen toe. Dat is ook wat doorheen de *black experience* terugkwam.

Er zijn echter ook voorbeelden uit de omgekeerde richting en markant genoeg kwam ik er tijdens mijn veldwerk een tegen. Na een lezing over racisme en de koloniale ervaring van de diaspora in West-Europa ontstond er een discussie over discriminatie en de onderliggende oorzaken ervan. Een meisje nam de micro over en stak een betoog af over de schuld en culturele erfenis van het kapitalisme. Daarbij gebruikte ze veelvuldig de woorden ‘onze mensen’ en ‘wij’, duidelijk verwijzend naar Afrika en haar diaspora. Zij was echter, in mijn ogen althans, volledig wit. Ik voelde de verbazing door de zaal gonzen. Een zwarte student die me al vaker veldwerk had zien verrichten die maand kwam achteraf naar me toe om te zeggen dat ik op haar niet hoefde te letten. “Ik snap het niet”, repliceerde ik hem. “Zij is toch niet zwart? Zie jij haar als Afro-Belg?”.

“Natuurlijk niet. Ze is gewoon gek.”

Dit toont aan dat uiterlijke kenmerken hoe dan ook een rol spelen in de wederzijdse aanvaarding van een identiteit los van de individuele opvatting. We mogen niet uit het oog verliezen dat identiteit een wisselwerking is tussen het ik en de groep. Dat sluit deels aan bij wat Althusser zegt namelijk: “*identity is*

given by society".³⁰ In jargon kunnen we spreken over interpellatie. In onze identiteitsopvatting zijn we even afhankelijk van anderen als van onszelf. We mogen dan wel zelf onze ego-identiteit vorm geven, wanneer het aankomt op een collectieve identiteit hebben we de goedkeuring en erkenning van anderen nodig. Hoewel Althussers interpellatiebegrip voornamelijk is toegespitst op breder ideologisch niveau, met name staatsinstituties en diens rol in de erkenning en bestendiging van individuen hun identiteit, speelt het fenomeen ook op subcultureel niveau door. Ik heb het dan niet over geheime handshakes (Althusser focuste zich in het bijzonder op alledaagse rituelen die wederzijdse identiteitserkenning teweeg brengen) of sociaal gangbare begroetingen maar (tevens) over interpellatie op basis van zichtbare *identity signs* als huidskleur.

Neem de case van Rachel Dolezal. Rachel Dolezal, een Amerikaanse auteur en artieste was tussen 2014 en 2015 voorzitter van de *National Association for the Advancement of Coloured People* (NAACP). Daarbij steunde ze op de claim een 'zwarte vrouw' te zijn. Haar lichtbruine huidskleur en imposante bos krullen zetten die claim bij monde van *identity signs* ook kracht bij.

Toen echter bleek dat zij van oorsprong een Europese achtergrond had en er geen enkele voorouderlijke link met Afrika was, zorgde dit voor een waar schandaal in de Afro-Amerikaanse gemeenschap in de VS. Dolezal werd ontslagen uit haar functie als voorzitter en docente in de *Africology studies*. Daarnaast werd ze in Washington zelfs aangeklaagd voor *welfare fraud*.³¹ Niet enkel gaat dit om het belang van een uiterlijke *identity sign* als huidskleur maar tevens om de claim op een gedeelde geschiedenis die achteraf niet bleek te kloppen. Niet iedere (zichtbaar) zwarte persoon kan dus zomaar de zwarte identiteit claimen binnen een bepaalde groep.

³⁰

³¹ (Haag, 2018)

Ook in Europa komen heel wat hedendaagse debatten in relatie tot zwarte identiteit trouwens neer op een vorm van interpellatie. *Cultural appropriation*, een term die wordt opgeworpen om het onrechtmatig opeisen of gebruiken van culturele betekenaars aan te klagen, is in se het negatief erkennen van een *identity sign*. Iemand die buiten de groep staat wordt niet enkel op basis van een betekenaar, bijvoorbeeld dreadlocks, niet erkend als lid van de groep die de betekenis gekoppeld aan de betekenaar claimt, de persoon moet ook actief afstand nemen van de betekenaar zelf. Het taalkundig identitair kaarthuisje stort voor iemand die aan vermeende *cultural appropriation* doet met andere woorden volledig in elkaar. De betekenis wordt niet erkend en de betekenaar moet zelfs teruggegeven worden.

Laat me nog eenmaal terugkomen op mijn veldwerk en de link met zowel uiterlijke als innerlijke *identity signs* en interpellatie. Twee paragrafen geleden schreef ik dat niet iedere zwarte persoon zomaar een zwarte identiteit kan claimen. Ik schreef tevens dat we voor identiteit de erkenning van anderen nodig hebben om deze buiten onze eigen ego-identiteit valabel te maken. We kunnen dat hard maken met het voorbeeld van Rachel Dolezal maar tijdens mijn onderzoek kwam ik mijn eigen interessante case tegen.

Zo stond er op een van de avonden tijdens *Black History Month* een ‘*black only dinner party*’ gepland. Hoewel ik aandrang op een uitzondering om ‘academische redenen’ werd ik om begrijpelijke reden toch niet toegelaten op het etentje. Ik ben niet alleen uiterlijk wit, ik identificeer me ook zo (zij het natuurlijk niet als primaire identificatiebron). Anouk, mijn goede vriendin en tevens belangrijke *gatekeeper* in dit onderzoek kreeg echter ook geen toegang ondanks dat zij een vrij donkere huidskleur heeft.

Anouk is het adoptiekind van twee witte, Vlaamse ouders en is biologisch afkomstig uit India. Hoewel die Aziatische roots is ze sterk betrokken binnen Afrikaanse diaspora-organisaties als

Kilalo of AYO. Hier toonde zich dus nogmaals de ambigue determinant huidskleur. Bovendien blijft de vraag wie nu juist op basis van welke criteria welkom was op het *black only*-evenement tot dusver onbeantwoord.

Een insider binnen de organisatie van *Black History Month* vertelde me dat er een inschrijvingsprocedure was waarbij potentiële deelnemers werden gescreend op huidskleur, afkomst en netwerk.³²

Deze laatste determinant blijkt in bepaalde kringen een grote rol te spelen. Zo nu en dan werd zelfs gesproken over zogenaamde *House niggers*³³, een eerder pejoratieve term om zwarte personen te duiden die pogen ‘wit’ te zijn, witte mensen proberen te behagen of die zich in voornamelijk witte kringen en instituties ophouden voor persoonlijk succes eerder dan solidair te zijn met andere zwarte Belgen.

Een voorbeeld van hoe een zwarte gemeenschap de zwarte identiteit van een persoon in vraag stelt op basis van betrokkenheid in de out-group is Randy Kalemba die bij de gemeenteraadsverkiezingen van 2018 opkwam voor de Vlaams-nationalistische partij N-VA en die Lieven en Anouk in september van dat jaar interviewden. Er kwam toen veel kritiek uit de Congolese diaspora-gemeenschap op de keuze van Kalemba³⁴. “Ik kan me voorstellen dat velen uit de *community* de wenkbrauwen hebben gefronst, toen ik bekendmaakte dat ik voor N-VA heb gekozen”, vertelde hij daar destijds over.³⁵

Voor bepaalde mensen uit de gemeenschap was het bijvoorbeeld onbegrijpelijk dat een zwarte Belg voor een partij als N-VA koost terwijl ze die aanzagen als ‘racistisch’ of ‘discriminerend’.

³² Een aantal participanten gaf aan deze procedure niet ok te vinden

³³ Verwijzing naar de tot slaaf gemaakte zwarten die niet op de plantages maar in het huis van de witte ‘meester’ werkten en dus een intiemere band met deze hadden

³⁴ Kalemba is nooit rechtstreeks *house nigger* genoemd

³⁵ (Kandolo & Torbeyns, Afro-Antwerpenaren bij de verkiezingen: Randy Kankolonko Kalemba (N-VA), 2018)

De nuance gebied me hier wel te zeggen dat de term *house nigger* geen standaardtaal is in de meeste zwarte gemeenschappen en dat zij die het gebruiken doorgaans een erg sterk aanwezige raciale identiteitsopvatting hebben die gepaard gaat met een sterke afbakening tussen in- en outgroepen.

Desalniettemin zegt dit weer iets over het bredere sociale karakter van identiteit maar ook over de temporaliteit ervan.

Collectieve identiteiten zijn niet zomaar bestendig of verworven maar moeten doorheen de tijd ook steeds opnieuw 'uitgevoerd' en vervolgens geconfirméerd worden.

Wanneer iemand tijdens mijn veldwerk zegt: "Persoon x is echt een *house nigger* geworden" dan zegt die eigenlijk "persoon x voldoet voor mij niet langer aan de voorwaarden om deze identiteit te claimen."

Die voorwaarden zijn voor alle duidelijkheid niet eenduidig of helder. Eerder staan ze vaak ter discussie in hoe bepaalde minderheidsgemeenschappen de meerderheidscultuur wil benaderen. Sommigen opteren voor een radicale breuk met de dominante cultuur, anderen gaan voor dialoog en verzoening wat we zouden kunnen benoemen als integratie. Een derde groep kan dan weer gaan voor volledige inbedding wat doorgaans assimilatie wordt genoemd.

Dat betekent ook dat ik hier geen eenduidig en alles verklarend antwoord kan geven op de vraag wie nu juist zwart is en ergo de zwarte identiteit kan claimen. We zagen dat huidskleur een *tricky* en ambigue determinant was en dat sociale netwerken een grote rol spelen. Het zijn sociale netwerken die onze identiteiten bevestigen en dus is de vraag niet enkel 'wie kan een zwarte identiteit claimen' maar 'wie kan identiteit claimen binnen welk netwerk'?

Sommige gemeenschappen zullen opener staan tegenover een zekere vorm van integratie in de dominante, witte meerderheidscultuur terwijl andere kringen zich juist sterk

willen differentiëren en daardoor ook de grenzen van hun zwarte groepsidentiteit strenger bewaken.

De *Black History Month* bood door diversiteit zulke pluraliteit aan opvattingen en opende ook discussie over de te bewandelen weg naar inclusie, al had ik mede door de *black only dinner party* en de nadruk daarbij op determinanten als netwerk en afkomst de indruk dat er sprake was van een eerder strakke identiteitsafbakening.

De kern van die identiteitszoektocht lag echter niet enkel in het raciale voorkomen of *the black experience* maar tevens, zoals de naam *Black History Month* doet vermoeden, in een geconstrueerd en gedeeld geheugen.

Daarmee raak ik in aan het hart van deze thesis. Identiteit construeert zich niet enkel rond gedeelde ervaring maar ook rond een collectief gedeelde opvatting over en selectie van het verleden die voor verschillende *mnemonic communities* differentieert. Een zwarte groepsidentiteit is niet enkel het erkennen en delen van ervaring maar tevens het internaliseren van een sociaal geheugen of de perceptie dat er collectief gezien een zekere continuïteit met het verleden is. Welk verleden en welke opvattingen en discoursen dat zijn, bespreek ik in het volgende hoofdstuk.

Hoofdstuk 3: *The past is never the past: sociaal geheugen in een zwarte gemeenschap*

“History is not the past. It is the present. We carry our history with us. We are our history. If we pretend otherwise, we literally are criminals.” (James Baldwin, *remember this house*)³⁶

Identiteit bouwt altijd verder op een zekere conceptie van het verleden: dat is het uitgangspunt van deze thesis. Voor elke sociale groep is die anders. In het conceptueel kader haalde ik bijvoorbeeld aan dat de nationale Poolse identiteit er een is die verder bouwt op herinnering aan onderdrukking en bezetting terwijl de Britse borduurt op de herinnering aan het voormalige *empire* of het bloedoffer dat de *commonwealth* maakte voor de ‘vrijheid’, ook geen neutrale term trouwens, van Europa tijdens de Eerste Wereldoorlog.

De eigen Vlaamse identiteit vormgeven op basis van herinnering lijkt soms moeilijker. Volgens de een moeten we de ijkpunten van ons collectief ‘zijn’ zoeken in figuren als Jan Breydel, Godfried Van Bouillon of Hendrik Conscience. In andere kringen klinkt dan weer Rubens, de Vlaamse taalstrijd of de afscheuring van de Nederlanden. Wij zijn geen historici dus het punt is hier ook niet te gaan kijken wie in zijn identiteitsdiscours nu juist gelijk heeft of wat er feitelijk klopt. Het doel is te gaan kijken waarom en op welke manier bepaalde verledens worden aangehaald maar ook vergeten in het vormen van de collectieve identiteit.

Vergeten is minstens even belangrijk. De Christelijke identiteit bouwt bijvoorbeeld niet verder op een lange en pijnlijke traditie van kindermisbruik of bloederige kruistochten, ook al weet menig Christen dat die hebben plaatsgevonden. Eerder herkennen mensen zich in het verhaal van Jezus of het sacrale

³⁶ (Baldwin, 2016)

karakter van bepaalde historische gebouwen. Het was niet bevreemdend dat de Christelijke gemeenschap in haar identitaire hart geraakt werd toen de Notre-Dame de Paris in brand stond.

In het vorige hoofdstuk ging het voornamelijk om hedendaagse ervaring en interactie binnen een bepaalde zwarte gemeenschap. Hedendaagse ervaringen zijn echter niet contextloos. Daarmee bedoel ik twee dingen. Ten eerste bouwt de *black experience* historisch uiteraard verder op een langere traditie van onderdrukking en ongelijke machtsverhoudingen tussen wit en zwart. Structureel racisme maar ook structurele ongelijkheden zitten niet opgesloten in een hedendaags vacuüm maar zijn evengoed een uitloper van historische processen.

Maar, en dat is een even belangrijk tweede punt, hedendaagse ervaringen krijgen ook betekenis door het verleden dat op een imaginaire manier doorspeelt. Over het woord ‘imaginair’ heb ik tijdens mijn veldwerk enkele pittige discussies gehad. Ik duid daarmee niet op de veronderstelling dat de kolonisatie of de slavernij louter een geestesproduct van zwarte mensen is of dat hun opvattingen over de ernst ervan fel overdreven zijn. ‘Imaginair’ duidt niet op de historische waarheid maar op de manier waarop geschiedenis in het heden verbeeld wordt. Aangezien het verleden voorbij is dienen we door middel van allerlei praktijken, zoals bijvoorbeeld musea maar ook films, muziek of literatuur steeds een imaginaire reconstructie te maken.

Volgens de Amerikaanse literair-theorist Walter Benn Michaels krijgt onze fixatie op geschiedenis zelfs een mythologisch karakter.

“What makes our commitment to history a commitment to myth is not our sense that the history we learn is true in the same way the Greeks thought their myths were true. What makes our history mythological is not our sense that it’s constituted but our sense that it is remembered, and when it’s not remembered, forgotten.” (Michaels, 1996)

Mnemotische gemeenschappen zijn op hun beurt evengoed *imagined communities* zoals Benedict Anderson het zou zeggen. Anders dan in Andersons werk gaat het in deze case echter niet zozeer om een ingebeelde nationale gemeenschap maar om een imaginaire transnationale zwarte *community*. Om toch in de terminologie van Anderson te blijven, kunnen we spreken over een soort internationaal ‘zwart nationalisme’ (wat in feite neerkomt op een diasporische variant van het pan-Afrikanisme) dat misschien nog het best verwoord werd door de Amerikaanse actrice Issa Rae toen haar in 2017 op de Emmy-uitreiking gevraagd werd wie ze steunde: “*I’m rooting for everybody black.*”

De oneliner van Rae is ondertussen uitgegroeid tot een haast officieuze leuze binnen heel wat zwarte bewegingen om de transnationale eenheid te benadrukken.

Die eenheid steunt grotendeels op wat we in het vorige hoofdstuk bespraken maar dus ook op *social memory*, hetgeen tijdens de *Black History Month* zeer goed naar voor kwam.

Het witte geheugen

“For me it’s a problem that many of you can’t name three people!”

Kunstenaar Isaiah Lopez leunt op het bureau waar een twintigtal jongeren, de meerderheid zwart, rondstaan. Een uurtje geleden deden we een kleine test. Iedereen in het lokaal moest drie zwarte mensen opnoemen die hun stempel op de geschiedenis hebben gedrukt, met uitzondering van Afro-Amerikanen. Ik was als eerste aan de beurt geweest en had Patrice Lumumba, Nelson Mandela en Frantz Fanon genoemd. Gevloek in de klas, de antropoloog had meteen drie zeer bekende namen opgesomd.

Veel studenten na mij struikelden. Ze bleven steken op Afro-Amerikanen als Martin Luther King of Malcolm X, dewelke

uitgesloten waren, of konden gewoon niets verzinnen. Er waren slechts enkelingen die op drie originele, historische, zwarte personen kwamen.

Hoewel dit een kleine steekproef was, toonde het wel meteen aan dat iets als collectief geheugen niet altijd even collectief is als we denken en dat leerprocessen en herhaling er een essentieel onderdeel van uitmaken. Het toont daarbij ook aan hoe even wit-confirmatief het geheugen onder een deel van de zwarte studenten is. Stuart Hall betoogt zelfs dat deze kennis van het verleden, waarbij Afrika zoals in Saïds *Orientalism* de *Other* is, intern en niet extern is. “*It is one thing to position a subject or sets of peoples as the Other of a dominant discourse. It is quite another thing to subject them to that knowledge, not only as a matter of imposed will and domination, by the power of inner compulsion and subjective con-formation to the norm.*” (Hall, 1994)

De geschiedenis die veel studenten hebben meegekregen is een Europese of zelfs Belgische interpretatie van het verleden. Dat is uiteraard niet onschuldig. Zo herinnert Stuart Hall ons er nogmaals aan dat elk regime van representatie een regime van macht is gevormd door, zoals Foucault het ons inprentte, het fatale couplet *savoir/pouvoir*. (Hall, 1994) Representatie op zijn beurt is dan weer het ankerpunt voor (culturele) identiteit al kunnen we Halls logica ook doortrekken naar raciale identiteit.

Zelfs en ook het erkennen van de zogenaamde objectieve kennis van de Europese koloniale geschiedenis is in grote mate eurocentrisch. Zo maakte Mathieu Charles tijdens zijn mixtape brandhout van het populaire boek ‘Congo’ van David Van Reybrouck, iets wat op veel appreciatie van het publiek kon rekenen. Het internaliseren van alternatieve opvattingen houdt dus evengoed het leren afstand nemen van een vooraf geïnternaliseerd wit geheugen in. *Decolonizing the mind* werd het doorheen *BHM* wel eens genoemd, naar het bekende boek van Ngugi Wa Thiong’o. Denk ook terug aan de *encounterfase* die volgde op een periode waarin de zwarte Europeaan zich

schikte in de rol van witte zwarte. Het zoeken naar een eigen narratief komt in de volgende subhoofdstukken aan bod.

Emmanuel verzekerde me op de eerste avond van *Black History Month* wel al dat dit dekolonisatieproces niet zomaar gelijk staat aan het witte geheugen, de witte geschiedenis inkleuren. “*Black History* gaat niet over *reversen*. Wij willen niet de Mona Lisa zwart kleuren. Waarom zou de Mona Lisa een objectieve vorm van schoonheid hoeven te zijn?”

Er werd gedurende de maand ook vaker benadrukt dat er voor verandering niet naar de officiële kanalen gekeken hoeft te worden. Om het met de woorden van Audre Lorde te stellen: “*The Master’s Tools will never dismantle the Master’s House.*”

Een ander onderdeel van die encounterfase, anders dan louter de focus op eigen geschiedenis en cultuur, hield evengoed de confrontatie met het Westers collectief geheugen van Afrika in. Herinner u het betoog van Fanon in het vorige hoofdstuk: ‘*a thousand details, anecdotes, stories.*’ Zo toonde Aminata tijdens een open les een oude prentkaart waarop de ‘Afrikaan’ als King Kong, de primitieve, woeste gorilla die uiteindelijk geketend naar het Westen kwam, werd afgebeeld.

In het Fotomuseum hing tijdens de *BHM* de tentoonstelling *photobook Belge* dewelke ik samen met een kleine groep geïnteresseerden en Mohamed en Aminata bezocht. De expositie toont zowel historisch als hedendaags Belgisch fotomateriaal dat in Congo werd gemaakt. Zoals een bezoeker opmerkte ging het voornamelijk om beelden waarop Congolezen als primitief en onbeholpen werden afgebeeld en Belgen als inventief, behulpzaam en superieur. Daarnaast lagen vervolgens ook foto’s van witte Westerlingen poserend met Congolese kinderen. “Alsof zwarte mensen decoratie zijn voor een goede foto”, haalde Mohamed aan. *Photobook Belge* moest aantonen hoe het collectief beeld van Afrika via propagandamateriaal in het Europees geheugen werd ingeschreven en hoe dit vervolgens doorspeelt in hoe we omgaan met Afrika vandaag.

Maar dus even belangrijk: hoe jonge Afro-Europeanen ook door dit beeld beïnvloed worden.

Neem nu bijvoorbeeld Maravilha. Op een avond zei ze: “als kind wilde ik mijn zwarte huid eraf schrobben.”

Toeval of niet maar de metafoor van de zwarte die wit wil worden door zijn zwarteheid er letterlijk af te wassen, komt ook uit Stuart Hall's *The Spectacle of the Other* waarin negentiende eeuwse advertenties voor Pears Soap geanalyseerd worden.

Een zwarte huid wordt in de advertenties gerepresenteerd als een inferieure substantie die het lichaam bevuilt en dus gewassen moet worden.³⁷

³⁷ (Aslan, 2016)

You who never was there: herinneringen aan voorouders, slavernij, kolonisatie en Afrika

“A people without knowledge of it’s history is like a tree without roots.” (Marcus Garvey)³⁸

In de Pulitzerwinnende roman *Beloved* van auteur Toni Morrison denkt Denver, de dochter van een ontsnapte slavin genaamd Sethe dat enkel zij die de slavernij in het plaatsje Sweet Home daadwerkelijk hebben meegemaakt ook een herinnering ervan kunnen vormen. Op een dag neemt Sethe Denver apart en vertelt ze haar:

“A house can burn down. But the place –the picture of it- stays and not just in my memory but out there, in the world. The picture is still there and what’s more, if you go there –you who never was there- if you go there and stand in the place where it was, it will happen again; it will be there for you, waiting for you.” (Michaels, 1996)

Tijdens mijn veldonderzoek heb ik vele Denvers ontmoet en Sweet Home was nooit ver weg. Neem nu het gedicht *Black February* dat Kavena in Schaarbeek opdroeg.

*“C’est pour toi que mes ancêtres se sont battu.
C’est pour toi que le sang A coulé.
Grâce à toi nous sommes ici
Merci*

*J’essaye d’être à la hauteur de mes ascendants.
De moïse en passant par Louverture.
A Esope et son rosseau affrontant le vent
Ses histoires m’ont bercées, caché sous ma couverture.”*

(uit: *Black February*, Kavena Gomos Le Dauphin)

³⁸ (Ekpoudom, 2019)

In een ander gedicht getiteld *les rêves et ambitions d'un esclave* linkt hij de Congolese onafhankelijkheidsdroom aan de onafhankelijkheidsstrijd die in Algerije werd uitgevochten.

Wat is deze diasporische pan-Afrikaanse tendens waarover Bernard Magubane zegt “*The pan-African consciousness has always been a determined effort on the part of Black peoples to rediscover their shrines from the wreckage of history*”³⁹ ?

Wat maakt dat bepaalde Afro-Europeanen hun geschiedenis als de Afrikaanse beschouwen en niet louter de Europese of zelfs de Belgische? Sterker, wat maakt dat zwarte Europeanen die nooit een voet op Afrikaanse bodem hebben gezet, en zo zijn er, zich toch linken aan wat zij in sommige gevallen het ‘moederland’ of zelfs –continent noemen?

In *Dusk of Dawn* (1903) schrijft Du Bois: “*As I face Africa, I ask myself, what is it between us that constitutes a tie that I can feel better than I can explain? Africa is of course, my fatherland. Yet neither my father, nor my father’s father ever saw Africa or knew its meaning or cared overmuch for it.*”

De zoektocht naar de complexe relatie tussen enerzijds het Europese heden en het Afrikaanse verleden bracht me naar Paul Gilroy's *The Black Atlantic* (1993).

Hierin beargumenteert de Britse historicus, filosoof en cultuuracademicus dat de handel in zwarte slaven een zwarte identiteit heeft geschapen die ondanks een gedeeld *experience of slavery* niet unitair of geëssentialiseerd is. Wat wij kennen als ‘zwarte cultuur’ is niet zomaar een product van Afrika, Europa of Amerika maar van de Atlantische Oceaan die tevens als een metaforische locus van mobiliteit dient.⁴⁰ De *black atlantic* is daarmee, om nogmaals op Benedict Anderson terug te komen, een *imagined community* die de driehoek Afrika-Europa-Amerika omspant. Drie wolkenkrabbers waartussen gewandeld wordt. Net als de natie in Andersons werk komt de imaginaire constructie van een *black atlantic* tot stand door

³⁹ (Lemelle & Kelley, 1994)

⁴⁰ (Aslan, 2016)

tekstuele representatie. Denk hierbij aan boeken, films, foto's, poëzie en specifiek in Gilroys oeuvre: muziek. Op dat laatste kom ik zo meteen terug.

Omdat boeken en literatuur zich doorgaans meer in de huiskamerlijke en individuele sfeer⁴¹ bevinden en zich dus minder lenen tot observeerbare data tijdens een groepsgebeuren heb ik die piste grotendeels achterwege gelaten.

Visuele kunst daarentegen is een zeer goed empirisch waar te nemen bron van representatie en verdoken herinnering.

Anne-Sophie, die half-Congolees is, had bijvoorbeeld een visueel werk hangen waarin zowel een vlisco-patroon⁴², machetes, Sabena-vliegtuigen als het hoofd van Lumumba verwerkt waren. Een ander werk van haar toonde wederom een vlisco-patroon, Belgische stoomboten en afgehakte handen.

Vlisco-jurken en –gewaden kwamen trouwens dikwijls terug als een soort visuele en mobiele representatie van Afrika.

In Toko hingen dan weer werken waarin ketens, mondmaskers en stalen klemmen een grote rol speelden.

Maar tekstuele representatie viel ook terug te vinden in foto's, schilderwerken of collages waarin Afro-European of -Amerikanen worden afgebeeld als zijnde fier, zelfzeker en strijdvaardig. Ook het terugkerende Afrofuturisme, zoals kunst geïnspireerd door de kaskraker *Black Panter* of het werk van Steven Universe Garnet kunnen we zien als een transnationale (imaginaire) representatie van de *black atlantic*. Met een vleugje creativiteit kunnen we zelfs spreken van een soort *reversed memory* waarbij een gemeenschap en identiteit niet enkel verbeeld worden aan de hand van herinneringen aan het verleden maar ook door middel van een collectieve (zij het fictieve) visie op de toekomst.

⁴¹ Je kan niet met twintig personen binnen een beperkt tijdsbestek hetzelfde boek lezen

⁴² Afrikaanse stof die doorgaans bezet is met veel kleurpatronen en motieven

Laat ons ook even naar muziek kijken. Doorheen *BHM* speelde muzikale representatie een grote rol. Gaande van nadruk op de bluesmuziek tot het vertonen van *Finding Fela* (2014), een bekroonde documentairefilm over het leven van de Nigeriaanse vader van de afrobeat, Fela Kuti. Uiteraard ligt ook hier een diepere laag. Fela Kuti was niet zomaar een artiest maar tevens een politiek activist die opkwam tegen de postkoloniale, vaak corrupte, regimes in Afrika. Hij was onder andere presidentskandidaat en zat twintig maanden in de gevangenis wegens vermeende illegale uitvoer van valuta. Over het regeringsleger maakte hij het nummer ‘Zombie’ (vanwege de synchrone marcheerbewegingen van soldaten) hetwelk op een afterparty tijdens de *BHM* gespeeld werd en waar duchtig op gedanst werd door jongeren. Via de hedendaagse nadruk op de muziek van Fela Kuti wordt impliciet verder kritiek geleverd op de Westerse politiek na de onafhankelijkheidsgolf.

Via de film *The Blues: feels like going home* (Martin Scorsese, 2003) werd dan weer de hybride en historische gelaagdheid van de bluesmuziek meegegeven. Zoals zowel Baldwin als Gilroy beargumenteren, zitten *the experience of displacement*, *slavery* en *colonization* in zwarte muziek, en dan specifiek de blues vevat.⁴³ Zwarte muziek bevat volgens Gilroy echter ook een utopisch aspect hetwelk hij baseert op de visie die de Duitse socioloog en filosoof Theodor Adorno in zijn boek *Aesthetic Theory* tentoon stelt. Adorno plaatst kunst, in de context van post-Holocaust Europa weliswaar, in contrast met moderniteit in die zin dat bij kunst vaak sprake is van een zekere counterfactualiteit.

Hij schrijft: “*Art’s Utopia, the counterfactual yet-to-come is draped in black. It goes on being a recollection of the possible with a critical edge against the real; it is a kind of imaginary restitution of that catastrophe; which is world history; it is a freedom which did not pass under the spell of necessity and*

⁴³ (Aslan, 2016)

which may well not come to pass ever at all.” (Adorno, 1970)

43

Ook dans kunnen we als een vorm van recollectie en representatie zien. Een van de avonden was gewijd aan een *dance jam*, een feest waarin alle verschillende Afrikaanse dansstijlen gevierd werden. In de aankondiging van het evenement stond letterlijk:

“Zwarte geschiedenis staat niet enkel gedrukt in de geschiedenisboeken maar ook op onze lichamen. Het laat onder meer een afdruk na in alle dansstijlen die mensen met een Afrikaanse achtergrond tot vandaag blijven uitvinden.”⁴⁴

Een andere interessante vaststelling is hoe (historische) representaties (zowel van heden als verleden) transnationaal worden overgenomen. Vanuit Congolees-Belgisch standpunt wordt de nadruk bijvoorbeeld vaak gelegd op de figuur Lumumba en diens invloed in het onafhankelijkheidsstreven van Congo. Deze krijgt echter ook gestalte in pan-Afrikaanse gedachten en de verbeelding van een meer transnationale zwarte gemeenschap.

Daarmee wil ik niet stellen dat een gegeven als nationalisme of een nationale identiteit (naast de Belgische) volledig uit het denkkader van jongeren is verdwenen.

Ik constateer enkel dat om op breder niveau een transatlantische gemeenschap te verbeelden ook herinneringsdiscoursen en tekstuele representatie over de grenzen heen moeten gaan.

Gilroy stelt interessante vragen die we in de context van *Black History Month* als zeer relevant kunnen beschouwen. Zo vraagt hij zich af waarom bijvoorbeeld jonge zwarte mensen in verschillende plaatsen zoals Hayes, een dorpje net ten westen

⁴⁴ <https://www.facebook.com/events/606185776490853/>

van Londen, tot Harlem, een van New Yorks bekendste zwarte wijken, zichzelf als Zulu-natie presenteren.

De vraag stellen is in se de essentie van het diasporabestaan en de relatie van jongeren tot het thuisland proberen achterhalen. Die is meer dan vaak complex en enigmatisch: zoals ik aanhaalde kunnen we een zwarte gemeenschap in België niet zomaar herleiden tot lotgenoten van eenzelfde diasporageneratie. Sommige jongeren zijn hier geboren, zijn nooit in Afrika geweest en teren op de representaties van anderen. Andere jongeren hebben hun kinderjaren er doorgebracht. Nog anderen zijn misschien pas op hun tiende naar België gekomen.

Dat maakt dat algemene uitspraken over de rizomatische relatie van zwarte jongeren tot het ‘moederland’ (zoals ik aanhaalde mogen we nationale gevoelens en affiliaties ook niet uit het oog verliezen) of *Mother Africa* al snel als ongenueanceerd beschouwd kunnen worden.

Ik betwijfel bijvoorbeeld ook of pas aangekomen vluchtelingen uit Afrikaanse landen als Eritrea of Somalië zich identificeren met zwarte gemeenschappen en hun identiteitsdiscours hier.

Dit omdat de zwartatlantische identiteit zoals Gilroy die beschreef niet enkel hybride is maar omdat jongeren binnen een diasporagemeenschap vaak samenhangen via audiovisuele representaties van Afrika eerder dan de concrete en verse herinnering aan een land of continent zoals pas erkende vluchtelingen die wel hebben.

Wat ik in de voorbije pagina’s heb proberen duidelijk maken is dat een chronologisch en spatiaal verafgelegen Sweet Home door middel van (audiovisuele) representatie voor jongere generaties wel degelijk bevattelijk gemaakt kan worden.

Whitewashing King: de strijd om herinnering

Naast visuele en uitdraagbare representatie van bepaalde kenmerken krijgt identiteit, althans in de context die ik onderzocht, ook mee vorm via intellectuele diepgang.

Ik spreek in deze dan over de herinnering aan en het claimen van de zwarte intelligentsia.

Dit stukje kent in dat opzicht een zeker meta-gehalte aangezien ik in de vorige hoofdstukken sommige auteurs als ondersteunende theoretici liet opdraven en zij nu zelf als ‘onderzoeksubject’ zullen fungeren.

Personen als Frantz Fanon, Martin Luther King, Malcolm X of Leopold Senghor (en de rest van de negritudebeweging) spelen een belangrijke rol. Niet enkel in het doorgeven van kennis en inzichten maar ook als herinneringssubjecten op zich.

Zoals reeds eerder aangehaald projecteert het verleden vaak hedendaagse gevoelens en tendensen waarbij een zeker gevoel van continuïteit en herkenning leeft.

Discoursen uit het verleden kunnen hedendaagse aspiraties kracht bijzetten. Denk bijvoorbeeld aan hoe in het democratisch Frankrijk van vandaag nog steeds verwezen wordt naar de achttiende eeuwse leuze ‘*Liberté, Egalité, Fraternité*’.

Wat mnemonische gemeenschappen echter kenmerkt is de geheel eigen opvatting van wat en wie maar ook hoe iets of iemand herinnerd dient te worden. Onenigheid in opvatting tussen verschillende mnemonische gemeenschappen is daarbij geen uitzondering maar eerder regel. De strijd om interpretatie is immers een strijd die strategische, politieke en ethische consequenties kent, zo betogen Hodgekin en Radstone (2003).

“Contests over the meaning of the past are also contests over the meaning of the present and over ways of taking the past forward. In many cases, memory has real perlocutionary

consequences, changing the way that important actors think about and react to situations in the present."⁴⁵

Laat ons dit nu eens concreet maken wanneer we het hebben over zwarte intellectuelen en beroemde activisten. Zowat de voornaamste vraag die steeds terugkeerde was in welke mate bepaalde figuren een 'radicale' dan wel 'verzoenende' positie innamen. Neem als voorbeeld Martin Luther King Jr. wiens nalatenschap ook Afro-Europese gemeenschappen beïnvloedt. Afhankelijk van de mnemonische gemeenschap krijgt de figuur King een eigen invulling.

Aan de ene kant, en dit is wellicht veruit de meest wijdverspreide visie, wordt King gezien als een heilige die zwart en wit Amerika met een boodschap van liefde verbond. Een kleurenblinde bekend om zijn '*I have a dream*-speech' en de beroemde woorden '*hate cannot drive out hate*'.

Volgens sommigen zou dit echter een vorm van *whitewashing* zijn. De eenzijdige herinnering aan King als ultieme verzoener zet namelijk zijn voornaamste kritieken op het bredere systeem buitenspel. Zoals de Afro-Amerikaanse feministe Kaitlin Byrd in een opiniestuk voor NBC neerpent: "*It is not a false legacy or one that should be ignored or diminished. But too often the power of that legacy is used by white voices to minimize the systematic violence of racism, sow complacency and resentment at majoritarian sacrifice and to characterize the work of his life as complete rather than abandoned.*" (Byrd, 2019)

De case King wil ik meteen doortrekken naar Frantz Fanon die onder jonge, zwarte Europeanen (weer) bijzonder populair is. Zo herinner ik me in de nasleep van de *BHM* levendig de kritiek van woordkunstenaar Charles Mathieu op een recensie van de heruitgave van *Peau Noir, Masques Blancs*. Een journaliste van De Standaard had in dat stuk onder de naam 'het nieuw humanisme van Fanon: geen zwarten, geen witten' onder andere besloten dat de voornaamste boodschap van de

⁴⁵ (Verovsek, 2016)

Martinikaanse psychiater de gedachte was dat “racisme ons allemaal verwondt.”

Het claimen en reclaimen van de (dominante) ‘herinnering aan’ krijgt zo een sterk politiek en maatschappelijk karakter. Voor minderheden is dit een belangrijk strijdveld waarin hedendaagse belangen door een historische lens verdedigd moeten worden. De mate waarin bepaalde opvattingen aanvaard dan wel verworpen worden, speelt uiteraard ook een rol in hoeverre iemand zich identificeert met een bepaalde mnemonische groep met eigen politieke, strategische en ethische belangen.

Paris is burning: het belang van intersectioneel geheugen

Tijdens de *BHM* was er ook aanzienlijk veel aandacht voor het in kaart brengen van geschiedenissen die rekening houden met intersectionaliteit.

We kunnen dan wel stellen dat raciale identiteit in een witte wereld zich als een *salient identity* opstelt, dat geldt evengoed voor andere minderheidsidentiteiten die iemand bezit naast de zwarte. Denk aan dualiteiten als vrouw-man, homoseksueel – heteroseksueel of *disabled – non-disabled*. Samengevat: dualiteiten tussen dominante groepen (of kenmerken die tot de norm worden gerekend) en identiteitsaspecten die daarvan afwijken.

Een zwarte raciale identiteit behoort in de eerste plaats tot die tweede groep. De historische constructie van de onevenwichtige dualiteit zwart-wit en de verstrekkende gevolgen daarvan die oa. Fanon besprak, zagen we in het vorige hoofdstuk. Maar het is te eenzijdig om in het emancipatievraagstuk enkel rekening te houden met de wit-zwart-tegenstelling. Zoals ik enkele zinnen geleden aanhaalde kunnen ook andere non-normatieve identiteiten het geheel complexer maken. Ook hier is sprake van een zekere *double-consciousness*.

Iemand is bijvoorbeeld zwart én biseksueel. Zwart én transgender. Zwart én vrouw (after all: *This is a man's world* aldus de muzikale analyse van James Brown).

De selectieve herinnering aan bepaalde verledens en de keuze om welbepaalde figuren in het herinneringsdiscours op te voeren volstaan dan soms niet meer. We kunnen bijvoorbeeld stellen dat een denker als Frantz Fanon veel betekend heeft in de emancipatiestrijd van de Afrikaanse diaspora maar in mindere mate voor de specifiekere emancipatiestrijd van de zwarte vrouw. Ergo, het zwart feminisme zal een aanleunend maar ander geheugenkader gebruiken om een hedendaagse

zwarte en vrouwelijke identiteit op verder te bouwen en te versterken.

Hetzelfde kan gezegd worden voor bijvoorbeeld de zwarte LGBTQ+-gemeenschap.

Zo werd voor die laatste tijdens de *BHM* de docufilm *Paris is Burning* gescreend. Die schetst een beeld van de New Yorkse *ballroom scène* uit de late jaren '80. We zien zwarte homoseksuelen, drags en transgenders die zich 's avonds verkleden om shows in ballroomclubs op te voeren. Daarin moeten ze in een competitie geloofwaardige impressies per thema neerzetten in een soort modieuze catwalkshow. De ene avond proberen ze bijvoorbeeld zo waarheidsgetrouw mogelijk rijke, witte advocaten na te spelen, de andere avond kruipen ze in de huid van popsterren, heteroseksuele sporters of de hogere New Yorkse klasse. Het draait er daarbij om om indruk te maken in zowel performance als uitstraling.

Zo wordt er bijvoorbeeld ge-*vogued* waarbij twee of meerdere concurrenten een soort dansstrijd aangaan.

Het ballroommilieu dat in *Paris is Burning* getoond wordt, is een vleesgeworden verpersoonlijking van mimicry vanuit een zeer aparte subcultuur uit de zwarte wijken van New York. Overdag proberen de meeste ballroomers de eindjes aan elkaar te knopen. 's Avonds echter portretteren en imiteren ze wie ze overdag niet kunnen zijn en wellicht nooit zullen worden.

De film toont de hybride en complexe relatie tussen ras, gender en klasse in het Amerika van de late jaren tachtig.

Ze toont de hoogdagen van een subcultuur die zich duidelijk van de dominante, heteronormatieve Amerikaanse cultuur onderscheidt. Aan de ene kant zie je de sociale cohesie tussen de leden en verschillende *houses*. Aan de andere kant is er ook de sociale deprivatie op basis van zowel ras, gender als seksuele voorkeur en zijn er ook problemen als drugs en prostitutie die zichtbaar worden.

Waarom is het screenen van een film die begin jaren negentig werd uitgebracht nu zo belangrijk wanneer we spreken over intersectionele herinnering? Niet omdat contexten perfect

overdraagbaar zijn over tijd en plaats heen. Dat zagen we hiervoor ook al. Wel omdat een herinneringsdiscours dat plaats krijgt binnen een gedeelde identiteit een zekere continuïteit met het heden en herkenbaarheid vertoont voor leden van de gemeenschap. Om vervolgens van een positieve identiteitsconstructie te kunnen spreken is er idealiter ook ruimte voor verzet en toekomstperspectief binnen de geconstrueerde herinnering.

Paris is Burning vertoont continuïteit en herkenning in de zin dat het anno 2019 nog altijd niet vanzelfsprekend is om zwart en homoseksueel, queer of transgender te zijn. Maar daarnaast biedt de nadruk op het verzet binnen het ballroommilieu, de vaak overdreven mimicry van de dominante klassen in de VS van de jaren tachtig, ook ruimte om een positieve zwarte queeridentiteit op verder te bouwen.

Andere voorbeelden van intersectionele herinnering vielen tijdens *BHM* terug te vinden in kunst van zwarte vrouwen die zich niet lieten inspireren door bijvoorbeeld bekende mannelijke emancipatiestrijders als Martin Luther King of Malcolm X maar meer door vrouwelijke figuren als Nina Simone, Aretha Franklin, Rosa Parks of Audre Lorde.

Ook is er de veelgehoorde kritiek dat het mainstreamfeminisme te weinig rekening houdt met het intersectionele karakter van een grote groep vrouwen en dat dus ook de bijbehorende herinneringscontext niet voldoet.

Hoofdstuk 4: *Yas Queen!*: empowermentidentiteit van een millennialgeneratie

“My skin colour is perfect girl!”

Zowat iedereen in de overvolle kamer veert recht en start te klappen, te joelen, te juichen. ‘*Yas Queen!*’klinkt er. Maravilha lijkt niet te weten wat haar overkomt. Ze moet lachen en wordt overweldigd door emoties. Ook haar voorgangers hebben hun dosis applaus gekregen.

“Que Dieu embrace la femme forte!”, slamde Cavena.

“We are beautiful!”, riep een andere dichteres uit. Vingergeknip als teken van appreciatie, (h)erkenning en instemming volgde. Wanneer we spreken over sociale herinnering en het vormen van een zwarte identiteit is het niet voldoende om enkel het koloniale verleden aan te halen als ware het de enige katalysator van het postkoloniale bewustzijn.

Wat me opviel tijdens de *BHM* is hoe een millennialgeneratie zich niet enkel beroept op een verleden dat gegrond is in de koloniale uitbuiting maar dat prekoloniale herinneringen evengoed de grondlaag vormen voor een sterke zelfappreciatie als vorm van verzet.

“The poetry of resistance might be the poetry of beauty”, zei de Britse kunstenaar Keith Piper tijdens de internationale conferentie in het Zuiderpershuis. *Black is beautiful*. Het is wat ik zag terugkeren in de vele werken van zwarte kunstenaars. Van de Afrofuturistische superheldinnen van Anne-Sophie Opara tot de slam poetry van Marevilha.

Maar ook de *We are royalty*-gedachte, het idee dat iedere zwarte persoon een King dan wel een Queen is.

Elk jaar organiseert Kilalo een *African Royal Masked Ball* in het Antwerpse waarbij bezoekers zich kleden als ware ze een koning of koningin uit Subsaharaans Afrika.

De Afro-Amerikaanse schrijver Damon Young hekelde in een essay uit 2016 de praktijk binnen zwarte gemeenschappen om elkaars identiteit met King/Queen positief te versterken.

'If you're from a place where kings and queens existed, there's a small chance you actually directly descended from them. And a much, much, much, much, much, much, much larger chance you descend from people who were ruled by them.' (Young, 2016)

Maar ook hier zien we dat sociale herinnering, het imaginaire, het haalt van het louter geschiedkundige. *"Despite historical inaccuracy calling each other kings and queens is simply a reminder of black American's history in Africa before slavery, something that many in this country don't know much about"*, schrijft Malcolm Aimé Musoni in een stuk in *The Washington Post*.⁴⁶

Sweet Home is in het postkoloniale millennialgeheugen niet enkel meer de plantage, de rubbervelden of de ketens maar evengoed het Koninkrijk en het pre-koloniale Afrika in al haar rijkheid. Het postkoloniale wordt zo deels het pre-koloniale. Zwarte identiteit is niet enkel een fenomeen dat haar wortels in de continuïteit van onderdrukking kent maar evengoed een identiteit die gevierd dient te worden. Waarin mensen elkaar versterken zoals het publiek in *De Studio Maravilha* toejuichte.

Nieuwe generaties starten nieuwe trends die tevens intersectioneel werken. Een mooi voorbeeld is *#BlackGirlMagic* waarbij niet enkel zwartheid maar ook vrouwelijkheid gevierd wordt. *"Celebrate the beauty, power and resilience of Black women"*, beschreef feministe Julee

⁴⁶ (Musoni, 2018)

Wilson het Black Girl Magic-concept in *The Huffington Post*.⁴⁷

Sociale media zorgen er bovendien voor dat nieuwe vormen van intersectionele *empowerment* bewegingen veel sneller een internationale doorsteek maken. De alomtegenwoordige aanwezigheid van internet (smartphones en wijdverspreide wifi- en 4G-netwerken) maakt het op haar beurt mogelijk om ten alle tijden comfortzones van de in-groep op te zoeken.

Onderzoek van Jason Chan (University of California) naar de impact van sociale media op raciale identiteit op universiteitscampussen toont daarbij aan dat deze een versterkend effect hebben. *'Posts featuring accomplished students, succesful alumni, notable community leaders and other examples of "possible selves" can convey to students of color that positive perceptions of their racial group exist. By reflecting these perceptions back onto their identities, students can strenghten their sense of self an racial identity.'* (Chan, 2017)

⁴⁷ (Wilson, 2013)

Hoofdstuk 5: epiloog (een laatste gesprek)

Ik besef ergens wel dat dit onderzoek me geleid heeft naar milieus en plaatsen waar een eerder sterke opvatting heerst over wat het betekent om zwart te zijn. Voor de lezer van deze thesis kan het zo overkomen dat er zelfs sprake is van een zeker identitair extremisme hoewel ik zelf die term niet wil gebruiken uit respect voor mijn respondenten en de organisatoren van *Black History Month*. Wat ik in de inleiding reeds aanhaalde, kan ik ook hier niet genoeg benadrukken en dat is dat dit in geen geval een veralgemening mag vormen voor de rijke diversiteit aan Afro-Belgische gemeenschappen in België of deze nu raciaal, etnisch of nationalistisch van aard zijn. Nadat het etnografisch gedeelte van mijn onderzoek was afgelopen kreeg ik verschillende berichten van mensen uit verschillende *black communities* met de boodschap dat ik de lijn en het discours van *Black History Month* niet moest doortrekken naar alle zwarte mensen in België, Vlaanderen of zelfs Antwerpen. Hoewel veel van deze mensen zich ook identificeren als ‘zwart’, drukten ze me op het hart dat dit voor hen niet altijd de primaire identificatiebron was in omgang met witte mensen.

Het algemeen doortrekken van discours is voor alle duidelijkheid ook nooit de bedoeling geweest.

Toch bleef die bekommerdheid door mijn hoofd malen. Daarom besloot ik voor deze epiloog nog eens een aantal mensen uit te nodigen om deze thesis door te lezen en er vervolgens een constructief gesprek rond te hebben dat de nodige nuances plaatst en mijn tekortkomingen als onderzoeker blootlegt. Wellicht, en daar ben ik zelfs vrij zeker van, ben ik belangrijke nuances uit het oog verloren of heb ik het bepaalde opvattingen over raciale identiteit niet voldoende benadrukt. Daarom nog een laatste gesprek.

Het slotgesprek: Allemaal zwart, allemaal Belg (of Vlaming)

Op een regenachtige avond heb ik in Berchem nog eens afgesproken om met enkele mensen uit de gemeenschap deze thesis finaal neer te leggen. Enkele dagen op voorhand hebben ze allemaal een draftversie van deze scriptie gekregen waarvoor ze nu als een soort vuurpeloton zullen dienen.

Uiteindelijk zijn Anouk, Randy, Andy, Maravilha, Emmanuel en Lieven van de partij.

Het wordt een gemoedelijke conversatie waarin mijn gelegenheidsjury tot mijn eigen verbazing een grote blijk van erkenning geeft in wat hiervoor werd beschreven.

Al snel gaat het gesprek dan ook niet meer over de kwaliteit van de thesis zelf maar wisselen mijn gesprekspartners onderling ervaringen uit over de zoektocht naar de eigen identiteit.

“Vroeger was ik daar niet zo mee bezig”, vertelt Emmanuel.

“Maar nu ik wat ouder ben, vind ik het belangrijk om te weten waarom ik hier ben. Waarom er verdoken racisme in deze samenleving zit. Waarom de zaken zijn zoals ze nu zijn.”

Maravilha knikt en pikt in. “Ik wil weten wie ik ben en waar ik vandaan kom om zo mezelf beter te leren respecteren. In plaats van naar een inspirerend persoon te zoeken, kan ik zelf die persoon worden. Die zoektocht en de vragen en antwoorden daarbij zijn nooit absoluut. Ze zijn relatief omdat ik weet dat dingen over de tijd heen kunnen veranderen.”

Het gesprek vloeit vlot tussen de zes sprekers. Er wordt aandachtig geluisterd en instemmend gereageerd wanneer elk om de beurt vertelt over zaken als tribalisme en relaties tot Afrika. Zoals verwacht heeft iedereen zijn of haar persoonlijk verhaal. Maravilha bijvoorbeeld identificeert zich eerder met wat zij ‘haar stam’ noemt dan met haar Angolese wortels. “Angola is een land geconstrueerd door de *white man*.”

Andy lacht luid wanneer ik hem vraag of tribalisme nog zo hard leeft onder jongeren in België. “Hah, je moest eens weten”, zegt hij. “Ik denk zelfs dat je persoonlijkheid beïnvloed wordt door de regio waaruit je afkomstig bent. Ik ben bijvoorbeeld meer uitgelaten en open omdat mijn familie uit een stadsregio komt.”

Volgens mijn panel is er de voorbije jaren wel heel wat vooruitgang gemaakt als het op pan-Afrikanisme aankomt.

“Zoals je ook in je thesis schrijft: het pan-Afrikanisme leeft inderdaad sterker in Europa”, stelt Randy. Volgens Lieven wordt het in Congo zelfs als iets marginaals beschouwd. “Weet je”, voegt Randy toe. “Jongeren hebben eindelijk door dat nationale verschillen er hier in Europa niet zoveel toe doen. *We’re all in the same struggle.*”

“Die hele eenheidsgedachte leeft onder jongeren hier ook nog niet zo lang hoor”, nuanceert Maravilha. “Enkele jaren geleden zouden zwarte jongeren met wortels in een ander land of uit een andere streek je nog scheef bekijken. Er was veel verdeeldheid. Die pan-Afrikaanse *hype* komt eigenlijk uit Amerika. *Wakanda forever* et cetera.”

“Amerika is echt een hypeland”, reageert Andy. “75% van de Afro-Amerikanen weet niet eens waar ze precies vandaan komen. In Europa zijn we écht bezig met het zwart bewustzijn. Je gaat het verschil binnen twintig à dertig jaar zien. Hier zijn we écht aan het dekoloniseren.”

Dat brengt ons bij de vraag wat de toekomst brengt en die is uiteraard niet eenduidig te beantwoorden. “Het gevaar is dat sommigen door de dekolonisatiegedachte tegenstander van het Westen worden wat uiteraard nefast is.”

“Voor mij maakt het niet uit met wie ik vooruitgang maak”, pikt Andy in. De rest van de tafel is het daarmee eens.

“We moeten ook zien dat we ons niet te comfortabel gaan voelen in de positie van slachtoffer. Verandering kan eng zijn maar we moeten er zelf ook voor zorgen en niet alles van de anderen verwachten. Mensen weten soms niet meer wat of wie

ze zouden zijn zonder de situatie zoals die nu is”, zegt Maravilha.

Er ontstaat discussie over het onderscheid wit en blank en of mensen binnen de zwarte gemeenschap ook nog wel het woord ‘*neger*’ (sic.) of ‘*nigger*’ zouden moeten gebruiken. “Ik aanvaard dat absoluut niet wanneer iemand dat woord gebruikt”, vertelt Andy. “Je hebt het gisteren nog op je *Instagram Story* gepost”, reageert Randy meteen waarop iedereen luid begint te lachen. Enkele dagen later tweet Andy dat hij nooit meer de woorden *nigger*, *nigga* of *blank* zal gebruiken.

Na bijna drie uur praten is het uiteindelijk tijd voor de slotvraag. Wat vonden zij nu eigenlijk zelf van *Black History Month*?

Randy neemt het woord: “De Black History Month is een mooi initiatief omdat ik het gevoel heb dat ik als Vlaming of Belg zijnde ook mijn zwarte identiteit kan uiten.”

“Wat ik echter wel uit jouw thesis gehaald heb is dat we onszelf, als *black community* ook de vragen moeten durven stellen over wat het nu juist betekent om zwart te zijn.”

Conclusie

Deze thesis startte met de vraag hoe een bepaalde zwarte identiteit door middel van *social memory* tot stand komt.

Uit voorgaande scriptie kunnen we afleiden dat een complexe en ambigue mix van factoren ons deels een antwoord op die vraag kan bieden.

Allereerst was het belangrijk om naar de maatschappelijke context te kijken waarin deze identiteit vorm krijgt. We spraken over zwartheid in een voornamelijk witte wereld wat we in deze de *black experience* noemden. Die kwam neer op een gevoel van onderrepresentatie, een paradoxale hypervisualiteit in combinatie met onzichtbaarheid en wat Du Bois de *double-consciousness* noemde. “*One ever feels his twoness.*” Via het werk van oa. Fanon kwam aan bod hoe zwartheid in de eerste plaats een witte constructie is en hoe raciale identiteit dus vertrekt vanuit de bredere maatschappelijk context die op zijn beurt weer gevormd werd door een koloniaal verleden.

In eenzelfde adem betoogden we ook dat deze identiteit door voorgenoemde omstandigheden aanwezig is en het zogenaamd negeren van raciale elementen, het bekende ‘kleurenblindheidsdiscours’, in feite neerkomt op het ontkennen van een identiteit die haar wortels in een zekere ervaring kent.

Daaropvolgend stelden we de vraag in de omgekeerde richting. Wanneer een dominant witte maatschappij bepaalde mensen als ‘zwart’ definieert, hoe definieert een zekere zwarte gemeenschap andere mensen dan als wit en wie kan zich tot de zwarte *ingroup* rekenen? Een eenduidig antwoord bleek er niet te zijn. Determinanten als huidskleur en fysieke kenmerken waren uiteraard belangrijk maar bleken eveneens *tricky* te zijn wanneer benaderd als primaire factor.

Wat immers ook telde was de internalisatie van een sociaal gedeeld geheugen waarbij we een zwarte gemeenschap niet enkel gingen benaderen als een louter raciale gemeenschap maar ook als een mnemonische gemeenschap.

Om tot die mnemonische samenhang te komen moest er echter eerst een deconstructie plaatsvinden van wat we het ‘witte geheugen’ noemden. Niet enkel ging het hierbij om een kritische benadering van historische kennis die in instellingen zoals het staatsonderwijs of populaire literatuur wordt aangeleerd maar eveneens om de deconstructie van een mentaal kader waarin zwarte jongeren hun eigen (raciale) identiteit als negatief (vuil, inferieur, vreemd, etc.) ervaren.

Deze loutering plaatsten we eveneens in een intergenerationeel ‘conflict’ waarin veel ouders in het witte denksysteem blijven hangen in tegenstelling tot zwarte jongeren vandaag die er zich in een onderling socialisatieproces van onttrekken.

In navolging van die deconstructie werd vervolgens gewerkt aan een (imaginaire) (re)constructie van een spatiaal en chronologisch verafgelegen Afrika.

Jongeren zoeken naar hun ‘roots’, vallen terug op een zeker tribalisme of worden zich niet enkel bewust van hun raciale identiteit maar ook van de diasporische uitlopers daarvan.

Om het rizomatische en ambigue karakter van deze verhouding te duiden, gebruikte ik Gilroys metafoor van de *black atlantic*. In dit baanbrekend boek analyseert Gilroy de zwarte identiteit niet als Afrikaans, niet als Europees en niet als Amerikaans maar als het gevolg van de trans-Atlantische slavenhandel en ergo als een identiteit die tussen meerdere fronten (wolkenkrabbers) valt.

Deze identiteit die verder bouwt op de hiervoor beschreven constructie hangt uiteraard niet in het luchtledige maar wordt uit- en overgedragen via representatie. In het kader van de *Black History Month* ging het dan vaak over audiovisuele representatie zoals kunst (film, fotografie, schilderwerken) die verwijst naar historische zwarte figuren zoals Frantz Fanon, belangrijke gebeurtenissen zoals de moord op Lumumba of het afrofuturisme. In de verwijzing naar het verleden en dus het vormen van een zeker historisch bewustzijn (collectief geheugen dat zich door zijn socialiserende rol ook laat

kenmerken als sociaal geheugen) is er ook een belangrijk aspect van continuïteit (zoals bv. hedendaagse ongelijkheid) dat het gekozen discours van legitimiteit voorziet.

Legitimiteit geldt in deze echter wel als exclusief binnen de *ingroup*. Geheugenopvattingen en ‘herinnering aan’ die identiteit mee vorm geven kunnen namelijk ook in botsing komen met opvattingen van de buitenwereld. Geheugen is naast een socialisatiemiddel ook een politiek middel dat kan ingezet worden voor sociale verandering of juist het tegenhouden daarvan. Zo zagen we hoe het *whitewashen* van het nalatenschap van Martin Luther King Jr. bijvoorbeeld voor het behoud van de status quo kan zorgen.

Niet enkel het buitenhouden van externe (witte) herinnering zorgt voor een sterkere identitaire samenhang.

Om de diversiteit binnen een bepaalde zwarte mnemonische gemeenschap te binden is er ook nood aan een intersectioneel geheugen waarbij bijvoorbeeld niet enkel mannelijke verzetshelden herinnerd worden maar evengoed zwarte feministen die een rol in de emancipatie van zwarte vrouwen speelden of queerfiguren. In deze thesis gold de herinnering aan de New Yorkse *ballroom scène* uit de late jaren tachtig als case van intersectioneel geheugen.

Tot slot richtte ik nog even de aandacht op nieuwe identitaire bewegingen die door de komst van sociale media sneller dan ooit een transnationale doorsteek maken. Bewegingen als *#BlackGirlMagic* die transnationaal de zwarte identiteit positief versterken. Empowerment krijgt via het internet een doorstart en uit zich in onderlinge solidariteit.

Al doet dat uiteraard niets af aan de wetenschap dat we ook in de toekomst deze multi-etnische, multiculturele en niet in het minst multiraciale samenleving offline zullen blijven beleven en bestuderen, wandelend tussen de vele metaforische wolkenkrabbers.

Epiloog bis: voor de witte lezer

Deze thesis en het bijbehorende veldwerk waren bij momenten een moeilijke evenwichtsoefening in die zin dat ik vrijwel constant van contextueel kader wisselde. Het ene moment zat ik in de *safe space* van een zwarte gemeenschap, het andere moment weer in mijn eigen witte wereld waarin ik met vrienden tussen pot en pint over mijn dissertatie praatte.

Ook uit die gesprekken heb ik veel geleerd al kwamen ze in deze thesis niet aan bod. Toch wil ik nog even op enkele bemerkningen terugkomen. Deze epiloog (bis) is voor iedere (witte) lezer die met een wrang schuldgevoel of een zekere frustratie achterblijft na de voorbije tachtig pagina's.

Ik merk, en dat zal wellicht niet verrassend zijn, nog een grote mate van onbegrip bij veel mensen wanneer ik met hen spreek over wat onder andere in deze thesis aan bod kwam.

Het probleem met kleurenblindheid heb ik reeds besproken en verdient dus gewoon nog even een korte vermelding. Vaak kwam ik in discussies terecht waar mensen me van onnodige polarisatie beschuldigden door initieel te starten vanuit de raciale opdeling tussen zwart en wit. Nogmaals voor de mensen achterin: *race is always the elephant in the room*. Hoofdstuk 1, laatste paragrafen.

Dat brengt ons bij een tweede discussiepunt. 'Ik ben geen racist!'. Wat dit werk naast vele andere werken niet (!) duidelijk wil maken, is dat alle witte Vlamingen racistische haatsmurfen zijn. Wie deze thesis aandachtig en grondig leest, zal dat ook nergens zien staan. Het punt is dat sociaal en collectief geheugen identiteit vorm geeft maar dat deze de institutionele transmissie van wat voor kennis moet doorgaan nog vaak erg raciaal normatief gekleurd is en ergo de zwart/wit-bias dus in stand blijft.

Tot slot een laatste heet hangijzer: oikofobie en het gevoel van erfschuld. Een veelgehoorde kritiek is dat de nadruk op de gemarginaliseerde positie van minderheden, zij het raciale, culturele of etnische groepen, zou leiden tot een gevoel van zelfhaat. Een vorm van oikofobie waarbij we de eigen cultuur, identiteit en denkkaders verafschuwen en in lijn met deze thesis, ons voor ons raciaal voorkomen hoeven te schamen.

Ook dat is voor alle duidelijkheid nooit aan de orde geweest en valt niet tussen de lijnen van dit proefschrift te lezen. Niemand heeft je gevraagd je te schamen voor wie je bent en waar je vandaan komt. In dezelfde trend hoef je ook geen individuele verantwoording af te leggen voor wat iemand uit jouw toevallige bloedlijn honderd jaar geleden heeft gedaan.

Wat het werk van denkers als Fanon, Hall, Du Bois, Gilroy en vele anderen samen met deze thesis (nu bevind ik me écht wel op de schouders van intellectuele reuzen) duidelijk maakt dan is het dat niet het individu verantwoordelijk is voor de daden van zijn voorgangers maar dat de daden van zijn voorgangers als denksysteem wel verder leven in het individu. De kloof tussen zwart en wit versmallen ligt niet in het collectief kleurenblind worden maar in een collectieve bewustwording en erkenning, niet enkel van dat verleden *an sich* maar ook van de verstrekkende gevolgen voor de sociale constructie ras en in de verderzetting van structurele ongelijkheden zowel in onze eigen Westerse samenlevingen als in noord-zuidrelaties.

Graag besluit ik op een eerder positieve noot met de woorden van een van de vele artiesten die tijdens de *Black History Month* mijn pad kruisten: “*The fact that I’m pro-black doesn’t mean I’m anti white.*”

Bibliografie

(1903). In *The Souls of Black Folk*. New York: Gramercy Books.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. In B. Anderson, *Imagined Communities*. London: Verso.

Aslan, M. (2016). *The Emerging Diaspora: Transnationalism and Hybridity in Paul Gilroy's Black Atlantic*. KU Leuven, Faculteit Letteren. Leuven: KU Leuven.

Baldwin, J. (Auteur), & Peck, R. (Regisseur). (2016). *I am not your Negro* [Film].

Barth, F. (1969). Ethnic groups as culture bearing units. In F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (pp. 11-12). Boston: Little, Brown and Company.

Barth, F. (1969). introduction. In F. Barth, *Ethnic groups and boundaries* (pp. 9-38). Boston: Little Brown and Company.

Barth, F. (1969). Introduction. In F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (pp. 9-10). Boston: Little Brown Company .

Bourdieu, P. (1986). Habitus, Code et Codification. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* , 40-44.

Buelens, G. (2019, februari 27). 'Voor een zwarte kunstenaar is bestaan al een revolutionaire daad'. *Knack* , pp. 42-45.

Byrd, K. (2019, januari 21). *Martin Luther King Jr.'s true, radical legacy is being whitewashed by people looking for easy absolution*. Opgeroepen op mei 2, 2019, van nbcnews/Think: <https://www.nbcnews.com/think/opinion/martin-luther-king-jr-s-true-radical-legacy-being-whitewashed-ncna960756>

Cauwenberghs, J. (2018). De kracht van de klaproos: Britse oorlogsherinnering en hedendaags politiek conflict . Leuven, België.

Chan, J. (2017). Racial Identity in Online Spaces: Social Media's Impact on Students of Color. *Journal of Student Affairs Research and Practice* , 163-174.

De Souza, P., & Murdoch, A. (2005). *International Journal of Francophone Studies* , 133-146.

Ehala, M. (2018). Identity as sign. In M. Ehala, *Signs of Identity* (pp. 56-90). New York: Routledge.

Ehala, M. (2018). The conceptions of collective identity . In M. Ehala, *Signs of identity: the anatomy of belonging* (pp. 16-17). Londen: Routledge.

Ehala, M. (2018). The nature of social phenomena. In M. Ehala, *Signs of Identity: the anatomy of belonging* (pp. 45-50). London: Routledge.

Ekpoudom, A. (2019, maart 7). *Afrobeats star Fuse ODG: 'I love myself now. Africa has done that for me'*. Opgeroepen op april 26, 2019, van The Guardian:
https://www.theguardian.com/music/2019/mar/07/afrobeats-star-fuse-odg-i-love-myself-now-africa-has-done-that-for-me?CMP=tw_t_gu

Ellison, R. (1952). Epiloog. In R. Ellison, *Onzichtbare Man* (p. 3). New York: Random House inc.

Fadil, N. (2019, april 10). *Over de dekolonisatie van de sociale wetenschappen: "It is not possible for me to be objective"*. Opgeroepen op april 15, 2019, van De Wereld Morgen.be:
<http://www.dewereldmorgen.be/artikel/2019/04/10/over-de-dekolonisatie-van-de-sociale-wetenschappen-it-is-not-possible-for-me-to-be-objective>

Fanon, F. (1963). In F. Fanon, *Black Skin White Masks* (p. 218). Grove Press.

Fanon, F. (1963). On national Culture. In F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (p. 170). London: Grove Press.

Fondation Roi Baudouin; Université de Liège; VUB; Université Catholique de Louvain; Institute for European Studies. (2017). *Des citoyens aux racines africaines : un portrait des Belgo-Congolais*,

Belgo-Rwandais et Belgo-Burundais. Brussel: Fondation Roi Baudoin .

Haag, M. (2018, mei 25). *Rachel Dolezal, Who Pretended to Be Black, Is Charged With Welfare Fraud*. Opgeroepen op april 21, 2019, van The New York Times: <https://www.nytimes.com/2018/05/25/us/rachel-dolezal-welfare-fraud.html>

Hall, S. (1994). Cultural Identity and diaspora. *Colonial discourse and post-colonial discourse: a reader* , 227-237.

Kandolo, L. M. (2018, oktober 5). 'De Afrikaanse gemeenschap in Antwerpen leeft naast elkaar, en dat moeten we aanpakken' . Opgeroepen op april 17, 2019, van Knack: <https://www.knack.be/nieuws/belgie/de-afrikaanse-gemeenschap-in-antwerpen-leeft-naast-elkaar-en-dat-moeten-we-aanpakken/article-longread-1375807.html>

Kandolo, L. M., & Torbeyns, A. (2018, september 21). *Afro-Antwerpenaren bij de verkiezingen: Randy Kankolonko Kalemba (N-VA)*. Opgeroepen op april 21, 2019, van StampMedia: <https://stampmedia.be/artikel/afro-antwerpenaren-bij-de-verkiezingen-randy-kankolongo-kalemba-n-va>

Kane, N. (2007). Frantz Fanon Theory of Racialization. *Human Architecture: Journal of the Sociology of self-knowledge* , 353-362.

Lemelle, S., & Kelley, R. D. (1994). Introduction: Pan-Africanism revisited. In S. Lemelle, & R. D. Kelley, *Imagining Home: nationalism in the African Diaspora* (p. 2). London: Verso.

Michaels, W. B. (1996). "You who never was there": Slavery and the new historicism, deconstruction and the holocaust. *Narrative* , 1-16.

Mistzal, B. (2003). Memory experience. In B. Mistzal, *Theories of Social Remembering* (pp. 9-26). Philadelphia: Open University Press.

- Misztal, B. (2003). Studying memory. In B. Mistzal, *Theories of Social Remembering* (p. 133). Philadelphia: Open University Press.
- Misztal, B. A. (2003). Introduction. In B. A. Misztal, *Theories of social remembering* (pp. 3-8). Philadelphia: Open University Press.
- Musoni, M. A. (2018, mei 11). *Why I call my male friends 'king'*. Opgeroepen op april 26, 2019, van The Washington Post: https://www.washingtonpost.com/news/soloish/wp/2018/05/11/why-i-call-my-male-friends-king/?utm_term=.e153ea4b80ae
- Nollet, V., & Jaspers, N. (2018, augustus 24). *KVHV-voorzitter: "Congo was beter af als kolonie"*. Opgeroepen op april 9, 2019, van ww.Veto.be: <http://www.veto.be/artikel/kvhv-voorzitter-congo-was-beter-af-als-kolonie>
- Nora, P. (1989). Between memory and history . *Representations* 26 , 7-25.
- Pandzou, M. D., & Kandolo, L. M. (2019, maart 28). *Black history month*. Opgeroepen op april 26, 2019, van De Standaard: http://www.standaard.be/cnt/dmf20190327_04285757
- Trepte, S., & Loy, L. (2017). Social Identity Theory and Self-Categorization Theory. *The international encyclopedia of media effects* .
- Van der Lint, R. (2019, april 17). *De historische jackpot van het DNA: Nieuwe neven*. Opgeroepen op april 19, 2019, van De Groene Amsterdammer: <https://www.groene.nl/artikel/nieuwe-neven>
- Verovsek, P. J. (2016). Collective memory, politics and the influence of the past: the politics of memory as a research paradigm. *Politics, groups and identities* , 529-543.
- Williams, M. (2011, december 27). *Colorblind Ideology Is a Form of Racism*. Opgeroepen op mei 1, 2019, van Psychology Today: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/culturally-speaking/201112/colorblind-ideology-is-form-racism>

Wilson, J. (2013, januari 12). *The Meaning of #BlackGirlMagic and how you can get some of it*. Opgeroepen op mei 2, 2019, van The Huffington Post: https://www.huffpost.com/entry/what-is-black-girl-magic-video_n_5694dad4e4b086bc1cd517f4

(2010). In T. Wise, *Color Blindness: the Rise of Post-Racial Politics and the Retreat from Racial Equity*. New York: Open Media Series.

Young, D. (2016, augustus 1). *Why I Kinda, Sorta Hate It When Black People Call Other Black People "King" And "Queen"*.

Opgeroepen op april 26, 2019, van Very smart Brothas.theroot: <https://verysmartbrothas.theroot.com/why-i-kinda-sorta-hate-it-when-black-people-call-other-1822523375>

Zecchia, A. (sd). Opgeroepen op april 7, 2019, van http://www.carducci-ts.it/clil/clil_antropologia/culture_and_identity.htm

Zorthian, J. (2016, Januari 29). *This Is How February Became Black History Month*. Opgeroepen op april 13, 2019, van TIME: <http://time.com/4197928/history-black-history-month/>