

De waarde van barbaarse daden?

Citation for published version (APA):

Kanobana, S. R., & Bogaert, K. (2023). De waarde van barbaarse daden? Vernietiging, overdrijving, hekserij en incompetentie als verzet. *Rekto:Verso*, (101), 8-11.

Document status and date:

Published: 02/12/2023

Document Version:

Publisher's PDF, also known as Version of record

Document license:

Unspecified

Please check the document version of this publication:

- A submitted manuscript is the version of the article upon submission and before peer-review. There can be important differences between the submitted version and the official published version of record. People interested in the research are advised to contact the author for the final version of the publication, or visit the DOI to the publisher's website.
- The final author version and the galley proof are versions of the publication after peer review.
- The final published version features the final layout of the paper including the volume, issue and page numbers.

[Link to publication](#)

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

If the publication is distributed under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license above, please follow below link for the End User Agreement:

<https://www.ou.nl/taverne-agreement>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at:

pure-support@ou.nl

providing details and we will investigate your claim.

Downloaded from <https://research.ou.nl/> on date: 22 Jun. 2024

Open Universiteit
www.ou.nl



Sibo Kanobana en Koen Bogaert

DE WAARDE VAN BARBAARSE DADEN? VERNIETIGING, OVERDRIJVING, HEKSERIJ EN INCOMPETENTIE ALS VERZET

In *Carbon Democracy* (2011) vertelt Timothy Mitchell hoe in 1889 stakende havenarbeiders in Glasgow het werk hervatten nadat hun werkgevers stakingsbrekers hadden ingehuurd. De havenarbeiders besloten om dan net zo langzaam en onhandig te werken als hun ongeschoolde vervangers. Na drie dagen kregen ze hun gevraagde loonsverhoging. Uit hun verhaal blijkt dat succesvol verzet niet alleen afhangt van het vermogen om te mobiliseren, maar evenzeer van de mogelijkheid te saboteren. Sabotage betekent dan niet alleen iets kapotmaken, zoals de luddieten in de vroege negentiende eeuw zich verzetten tegen de industrialisering door weefmachines te vernielen, maar ook opzettelijk het werk verstoren door langzamer te werken of slecht te werken. In dit stuk verkennen we culturele praktijken, zoals voodoo en hiphop, als een vorm van sabotage en onderzoeken we de manier waarop deze praktijken ongelijkheid fundamenteel ter discussie stellen en verzetsbewegingen mee vormgeven.

ZWARTE HEKSEN

De Congolese historicus Didier Gondola doet onderzoek naar vormen van antikoloniaal verzet in Belgisch Congo die in lijn met conventionele opvattingen over protest vaak ten onrechte bestempeld werden als hekserij, luiheid, incompetentie, culturele achterlijkheid of andere denigrerende termen geworteld in racisme. Gondola ziet 'het zich bewust terugtrekken' uit onderdrukkende

maatschappelijke structuren als een eerste vorm van verzet. Dat terugtrekken is evenwel een meer onzichtbare vorm van politieke bewustwording en radicalisering in vergelijking met openlijk gewapende opstanden, zoals de Nzangu-opstand (1893), de Batetela-opstand (1895) of de bloedige Bapende-opstand (1931). Maar beide vormen van politisering en verzet kunnen niet zomaar van elkaar gescheiden worden. Ook lang voordat Henry Morton Stanley en anderen in Congo aankwamen, voerde de bevolking van het Congobekken gewapend verzet tegen de gewelddadige Europese invloed. Dat gebeurde in de achttiende eeuw bijvoorbeeld onder leiding of inspiratie van machtige vrouwen als Apollonia Mafuta en Kimpa Vita, die echter, omdat ze gebruik maakten van hybride culturele symboliek, als heksen werden afgeschreven. Verzetsacties die bijvoorbeeld niet van vakbonden of muitende ordetroepen afkomstig waren, werden tijdens de kolonisatie vaak gezien als ongeordende, barbaarse culturele praktijken, en werden bijgevolg meestal niet opgenomen in de geschiedenis van Afrikaans verzet. Andere voorbeelden tijdens de Belgische koloniale periode zijn onder meer de bewegingen onder leiding van het spirituele medium Muhumusa in het gebied van de Grote Meren of de genezeres Maria Nkoy in West-Congo en de opkomst van semichristelijke bewegingen onder leiding van onder anderen Simon Mpadi en Simon Kimbangu. Die bewegingen, vaak afgedaan als religieuze sektes, waren radicaal antikoloniaal. Ze voedden zowel

latere sociale bewegingen als individueel gedrag dat vaak niet als verzet (h)erkend werd. Ze droegen bij tot een bredere politieke bewustwording die op haar beurt uitmondde in vormen van sabotage en mobilisatie, het neerleggen van het werk en het weigeren van koloniale arbeidsregimes. Religieus geïnspireerde discoursen over geesten en spirituele krachten lagen hier vaak aan de basis. Al deze verschillende vormen en praktijken van verzet droegen zo uiteindelijk bij tot het bedreigen en ondergraven van koloniale machtsstructuren.

Veel van die Congolese praktijken zijn deel van een veel langere en mondiale geschiedenis van antiekoloniale sabotage. De Amerikaanse marrons zijn het bekendste voorbeeld. Tot slaaf gemaakte arbeiders saboteerden vanaf de vroege zestiende eeuw massaal de koloniale plantages van de 'Nieuwe Wereld'. Ze werkten zo langzaam mogelijk, saboteerden werktuigen, vernietigden gewassen, vergiftigden hun 'eigenaars' en ontvluchtten de plantages om zich te vestigen in autonome marrongemeenschappen in de omliggende bergen en bossen. De marrongemeenschappen voerden vandaar regelmatig raids uit op plantages, op zoek naar wapens en levensmiddelen, maar vaak ook met de bedoeling om tot slaaf gemaakte lotgenoten te bevrijden en koloniale infrastructuur te vernielen. Het collectieve verzet van de marrons vormde meermaals een existentiële dreiging voor de koloniale economie, met de Haitiaanse revolutie (1791–1804) als hoogtepunt. Maar het waren vaak individuele sabotagepraktijken die aan de basis lagen van dit langere historische proces van verzet, politiek bewustzijn en emancipatie.

realiseerden zich toen nog niet, zo betoogt James in *The Making of the Caribbean People* (1966), dat de nieuwe gemeenschappen van de Caraïben de revolutionaire voorhoede zouden vormen in de omverwerping van de slavernij. Uiteraard hadden veel van deze praktijken en bewegingen tekortkomingen, bevatten ze tegenstrijdigheden en mondden ze soms uit in desillusies. Maar, zoals historicus Robin D.G. Kelley betoogt in zijn baanbrekend boek *Freedom Dreams* (2002), mogen we verzet niet enkel beoordelen op basis van de vraag of bewegingen er al dan niet in slaagden hun doelen te verwezenlijken. Het is veel inzichtelijker om te kijken hoe verschillende verzetspraktijken uit het verleden de radicale politieke verbeelding en het verzet van vandaag blijven vormen en inspireren. De confrontatie met de onderdrukkende structuren van het kolonialisme en het kapitalisme leidde immers tot nieuwe vragen, kennis en theorieën. Kelley toont aan dat de verschillende, vaak ook niet direct zichtbare vormen van verzet tegen een gewelddadige sociale orde ook emancipatorische vormen van kennis creëerden. 'Vrijheidsdromen', zoals hij ze noemt.

BARBAREN

Ook vandaag zijn er, binnen de structuren van de kapitalistische natiestaten, allerlei vormen van verzet die nauwelijks als zodanig worden herkend. Deze vinden plaats in de dode hoeken van de dominante cultuur, daar waar ze normen van fatsoen en moraliteit bewust ondermijnen, en waar er ruimte is voor dubbelzinnigheid, chaos, creativiteit en vrijheid. De anarchistische politicoloog

Tijdens de kolonisatie werden verzetsacties die niet van vakbonden of muitende ordetroepen afkomstig waren, vaak gezien als ongeordende, barbaarse culturele praktijken, en werden bijgevolg niet opgenomen in de geschiedenis van Afrikaans verzet.

Dat verzet ging bovendien gepaard met nieuwe culturele praktijken en nieuwe filosofische ideeën over mens en maatschappij. De Trinidadiaanse historicus en politiek activist C.L.R. James benadrukt dat ondanks verwoede koloniale pogingen om de cultuur, de taal en het sociale leven van tot slaaf gemaakte mensen te verwoesten, die laatsten er telkens in slaagden om nieuwe gemeenschappen, talen en culturen te creëren. De koloniale bekeken deze nieuwe culturele praktijken, zoals voodoo, vaak met de grootste minachting. Ze

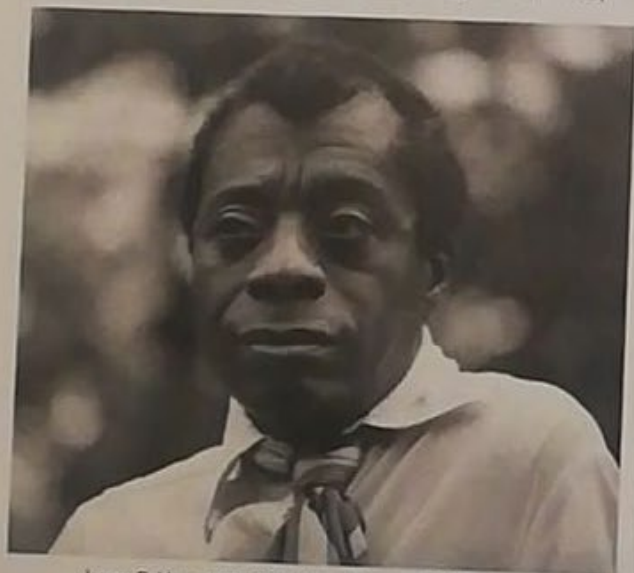
James C. Scott spreekt in de Zuidoost-Aziatische context over *Weapons of the Weak* in zijn gelijknamige boek uit 1987, terwijl socioloog Asef Bayat het in de context van het Midden-Oosten heeft over de 'quiet encroachment of the ordinary' in *Life as Politics* (2013). Deze alledaagse wapens van de zwakken zijn ook te vinden in de steden van het rijke Westen, zoals in de Franse banlieues en Amerikaanse getto's, waar 'straatculturen' de reputatie hebben destructief, immoreel of gevaarlijk te zijn. Hoewel die 'straatculturen' racistische

Hoewel 'straatculturen' racistische en seksistische stereotypen lijken te reproduceren, zijn ze ook een vorm van protest tegen onderdrukkende maatschappelijke normen.

en seksistische stereotypen lijken te reproduceren, zijn ze ook een vorm van protest tegen onderdrukkende maatschappelijke normen.

In *Rester barbare* (2022) breidt journalist Louisa Yousfi dat perspectief verder uit en citeert ze de Algerijnse dichter Kateb Yacine (1929–1989): 'Ik heb het gevoel dat ik zoveel dingen te zeggen heb dat ik maar beter niet te gecultiveerd kan zijn. Ik moet een zekere barbaarsheid behouden.' Die afwijzing van westerse assimilatie is geen oproep tot bewust immoreel gedrag, maar een hernieuwde toe-eigening van het concept 'barbaars', als weigering om de koloniaal-kapitalistische orde te dienen. Yousfi wijst erop dat bijvoorbeeld geweldadige rapmuziek zich een racistisch stigma toe-eigent. Zo vinden we bijvoorbeeld in de teksten van Booba, een populaire Franse rapper, een duidelijke weigering zich aan de Franse kaders van respectabiliteit te conformeren. Booba wil geen erkenning van een Franse republiek die hem niet ziet als een volwaardige burger. Zo schrijft en rapt hij in 'Nougat' (2017): 'La juge m'as dit "Pourquoi t'as fait ça?"/Ounga Ounga Ounga, Ounga/Caramel, Moula, le Nougat/Voilà pourquoi, madre puta' ('De rechter zei "Waarom heb je dat gedaan?"/Ounga oenga oenga, oenga/Caramel, Moula, de Nougat/Dat is de reden, madre puta').

Booba beschrijft hier hoe hij voor de rechter verschijnt. Als ze hem vraagt waarom hij de wet heeft overtreden, antwoordt hij niet in volzinnen of spreekt haar niet aan met 'Edelachtbare', maar verkiest een beestachtige kreet, 'oenga oenga', gevolgd door drie op



James Baldwin, 1969. Foto: Allen Warren, CC BY-SA 3.0 via Wikimedia Commons

het eerste gezicht onsamenhangende woorden, die in de Franse straattaal echter allemaal verwijzen naar goud of geld. Enerzijds lijkt hij zich niet te willen verantwoorden, hij is immers een beest en daarom crimineel. Anderzijds wijst hij op de nood aan geld die hem heeft aangezet om criminele feiten te plegen. Booba besluit door de rechter uit te schelden als 'madre puta', een duidelijke vernedering van het gerecht en een uitdrukking die twee keer de Franse taal ondergraaft, ten eerste door het Frans te vermengen met het Spaans, en ten tweede omdat hij het typische Franse *verlan* toepast op het Spaans: een subversieve spraakkunst die in de Franse banlieues is ontstaan. De term 'verlan' zelf is het omgekeerde van *l'avers*, Frans voor 'het omgekeerde'; *puta madre* verwordt tot 'madre puta'.

Wat we hier zien is niet alleen een afwijzing van de valse beloften van het gerecht en het kapitalisme, maar ook een ontmaskering van het geweld dat ermee gepaard gaat. Het lijkt op wat James Baldwin schreef in *The Fire Next Time* (1963): het geweldadige tegendiscours van de onderdrukten en gemarginaliseerden is niet zozeer gericht tegen vrijheid of democratie, maar tegen het geweld van racisme en kapitalisme zelf. De tekst van Booba illustreert niet gewoon zijn eigen 'barbaarsheid', maar bevestigt vooral wat de raciaal-kapitalistische orde van hem gemaakt heeft. Naast eerder politiek bewuste en kritische rap, zoals in het werk van Dead Prez of The Roots, kan dus ook vermeende geweldadige rap zoals Booba's oeuvre gezien worden als politiek. Acties die het dominante discours in eerste instantie wegzet als een gebrek aan vaardigheid, of gewoon luiheid, hypocrisie of bedrog, verandert hij in potentiële verzetsdaden. Dat zie je niet alleen in de inhoud, maar ook in de vorm, aangezien rap net als jazz een eeuw geleden een soort van *encroachment of the ordinary* is, een inbreuk op mainstream verwachtingspatronen.

Andere kunstvormen uit de hiphoptraditie zoals graffiti en breakdance doen iets soortgelijks. Net als rap zijn het subversieve kunstvormen, die weliswaar in recentere tijden steeds meer toegeëigend werden door het kapitalisme, geïntegreerd in wat 'normaal' heet. Niettemin wordt graffiti nog steeds vaak als vandalisme bestempeld, terwijl het ook een democratische kunstvorm kan zijn die de toeschouwer aanspoort het stedelijk verval te zien en die de grauwhed doorbreekt met kleur, dynamiek en creativiteit. Graffiti lijkt misschien aan de oppervlakte een fysieke aantasting van de openbare ruimte, een wandaad, maar biedt tegelijk weerstand tegen het geweld van stedelijk wanbeheer en uitsluiting door dat geweld te bekladden, te over- en ondertekenen, in te kleuren en dus ook overduidelijk te maken.



Muhumusa, ca. 1911. Foto: anoniem, publiek domein, via Wikimedia Commons.

VRIJHEIDSDROMEN

Het is belangrijk om de impact van deze praktijken niet te romantiseren. Vaak brengen ze slechts krasjes aan op de façade van een genotzuchtig politiek systeem. Binnen de continue zoektocht naar nieuwe radicale vormen van verzet die onze beperkte politieke verbeeldingskracht tarten is het echter cruciaal om deze praktijken ernstig te nemen. Men gaat er nog al te vaak vanuit dat 'echt' verzet alleen mogelijk is als gemarginaliseerden hun afwijkende mening uiten in de taal en stijl van de gevestigde orde, waarbij ze zich schikken naar de dominante dresscodes, culturele normen en politieke geplogenheden. Deze perceptie verblindt ons voor alledaagse vormen van verzet van mensen die zich opzettelijk niet conformeren. Die minder zichtbare vormen van verzet, die de politieke, economische en sociale systemen uitdagen, zijn bovendien niet geïnspireerd door een academisch antikoloniaal, antikapitalistisch en antiracistisch discours. Het gebeurt net andersom, zoals Robin D.G. Kelley in *Freedom Dreams* overtuigend betoogt. De geschiedenis heeft herhaaldelijk aangetoond dat het net die gecriminaliseerde

en gemarginaliseerde culturele praktijken zijn — zoals sektes en straatculturen — die na verloop van tijd bij een intellectuele klasse als inspiratie dienen voor het uitdenken van meer formele, geïnstitutionaliseerde vormen van verzet. Dat zien we onder andere bij de rol van voodoo in de Haitiaanse Revolutie (1791–1804) of straatbendes in het ontstaan van The Black Panthers (1966) en The Rainbow Coalition (1969). Alleen al daarom is het van belang om ze niet af te schrijven als barbarij.