



# RENÉ RÖMER OVER CULTUREEL ERFGOED EN DE RESTAURATIE VAN HET GEHEUGEN

IETEKE WITTEVEEN

*‘Een antwoord “van binnen uit” kan ik hier niet op geven’.*

René A. Römer, 1995 in ‘De Yaya’

## **Inleiding**

Bij zijn beschrijving van Curaçaose gewoonten en gebruiken wijst René Römer er op dat de Curaçaose cultuur een ‘amalgamatie’, een samensmelting, is van Europese en Afrikaanse culturen, waarbij sprake is van een proces van afrikanisering. Römer geeft dit proces een eigen, wat subjectieve, waardering door te spreken van een ‘ongewilde afrikanisering’, dat wil zeggen tegen de wil, van de blanke dominante klasse. Deze subjectieve kijk op de Curaçaose cultuur komt ook naar voren bij het behandelen van cultuuruitingen, die hij ‘Echo’s uit Afrika’ noemt. De echo’s die hij aandacht geeft zijn Nanzi verhalen - de dierenfabels van West-Afrikaanse oorsprong waarin de spin Nanzi de hoofdpersoon is - muziek en dans en magisch-religieuze praktijken. Volgens Römer waren andere, meer economische en sociale praktijken door de slavernij praktisch onmogelijk geworden. Römer behandelt dan de Nanzi-verhalen en *tambú* als ‘artistieke’ op zichzelf staande verschijnselen. Daarmee ziet hij over het hoofd dat het kenmerkende van het Afrikaanse cultuurgood juist is dat deze cultuuruitingen integraal onderdeel uitmaken van het dagelijkse leven, en in die context, en niet als alleen iets ‘artistieks’ begrepen moeten worden.<sup>3</sup>

Voor *tambú*, de naam voor een dans en instrument, volstaat Römer met een beschrijving van dit verschijnsel en de opmerking dat het een uitloper is van de Afrikaanse cultuur die men nog in de Curaçaose maatschappij aantreft. En, met de opmerking dat: “In gevallen dat *tambú* verboden was, het werd vervangen door de *bastel*”.

### Magisch-religieus

Interessanter is Römer's aanzet tot de behandeling van de uitingen van de magisch religieuze sector. Eerst onderscheidt hij, in navolging van de socioloog H. Hoetink en de antropoloog Alfred Metraux,<sup>4</sup> magische praktijken van religieuze gewoonten. Hij merkt op dat door de nauwe verwevenheid van de religie met de magie, op Curaçao de religieuze elementen niet helemaal verloren zijn gegaan. Hij deelt daarbij het inzicht van Metraux en de antropoloog M. Herskovits dat Europese en Afrikaanse vormen van magie niet ver uit elkaar liggen. Toch werkt hij dat inzicht niet verder uit bij zijn beschrijving van het verschijnsel van *brua* (de Papiamentse aanduiding voor magie) en het geloof in *zombies* (boze geesten) en *zèh* (volgens welk geloof er mensen bestaan die hun vel kunnen afschudden en daardoor onzichtbaar worden).

De viering van *Lele Toni*, een religieuze dans- en bidplechtigheid ter ere van de H. Antonius en *ocho dia* - de rituelen bij dood en begrafenissen - vallen bij hem onder de strikt religieuze sector, die bovendien “in sterkere mate met allerlei vormen van syncretisme geconfronteerd, zij het wel, dat deze door de snel voortschrijdende westerse acculturatie aan het verdwijnen zijn.” (1981:78).<sup>5</sup>

Na een beschrijving van *montamentu* (een religieuze seance) eindigt Römer zijn paragraaf over Echo's uit Afrika met de vraag: “in hoeverre deze elementen perifere verschijnselen zijn, die slechts voor het negroïde volksdeel gelden en in hoeverre zij deel uitmaken van de creoolse cultuur, die het bezit is van alle groepen” (p. 80).<sup>6</sup> Hij geeft als antwoord dat de grenzen in deze materie moeilijk te trekken zijn: “In alle culturen zijn er uitingen aan te wijzen, waaraan niet door alle groepen die wij tot die cultuur rekenen in gelijke mate wordt deelgenomen”. In de verbeterde en uitgebreide versie van 1998 voegt hij aan deze vraag de begrippen identificeren en participeren toe: “In alle culturen zijn er uitingen aan te wijzen waaraan niet door alle groepen die zich met die cultuur identificeren in gelijke mate wordt deelgenomen”. Als er door bepaalde groepen niet werd deelgenomen aan deze cultuuruitingen hoe werd dan kennis genomen van die echo's uit Afrika?

Voor het beantwoorden van deze vraag verdient de rol van de *yaya*-figuur meer aandacht.

### Yaya

De *yaya*-figuur,<sup>7</sup> (de neger-kinderverzorgster) krijgt in het werk van René Römer een sleutelpositie bij de overdracht van de Afro-Curaçaose cultuur naar “het blanke segment” of zoals Römer ook zegt “van laag naar hoog”: “Zij was het die de kinderen van de blanke, die aan haar waren toevertrouwd, spelenderwijs in contact bracht met de Afrikaanse cultuur” (1977: 12).

René Römer is niet de eerste die aandacht besteedt aan de *yaya*. Al eerder schreef H. Hoetink in Het patroon van de oude Curaçaose samenleving (1958): “de figuur van de *jaja*, de oude vertrouwde kindermeid, geen typische Curaçaose figuur, maar als sleutelpersoon in de relaties tussen blanke en neger niet voldoende herkend”. (pag:121).<sup>8</sup>

De *yaya*-figuur is een thema dat Römer blijft bezig houden. In 1995 verschijnt er een essay van zijn hand onder de titel *De Yaya...Schijnbaar nederig, maakte ze de dienst uit*. Met dit essay wil Römer voorkomen dat de

yaya, die in veler leven een belangrijke rol speelde in vergetelheid raakt. In zijn uitleg geeft de auteur aan dat de rol van de yaya niet alleen in het leven van de kinderen van de blanken belangrijk was, maar ook voor de cultuurvorming van onze eilanden: “Alle restanten van de oorspronkelijke cultuur van de neger, die we nu in de cultuur van onze eilanden tegenkomen, hebben voor een deel via de yaya toegang gekregen tot de oorspronkelijke cultuur van de blanken”. (95:19). Römer behandelt dan aan de hand van het werk van schrijvers en dichters als Pierre Lauffer, Frank Martinus Arion en Nydia Ecury, de belangrijke rol van de yaya bij de cultuur-overdracht en de verbreiding van het Papiamentu. Hij noemt als voorbeelden de volksgeneeskunde en het geloof in de zumbi, spiritu en alma malu (zielen die geen rust vinden in het hiernamaals).

De ondertitel van zijn publicatie *Schijnbaar nederig, maakte ze de dienst uit*, wordt helaas niet uitgewerkt en blijft daardoor uiterst suggestief. Was de yaya, die om in haar onderhoud te voorzien dag en nacht ter beschikking stond, dan niet nederig? Wie bepaalde dat ze de dienst uitmaakte? Of is het beeld dat wordt opgeroepen van de yaya eerder een spiegelbeeld van eigen dromen en angsten? De Poolse antropoloog Bronislaw Malinowski (1927) noemde het “a well known truth” dat “a higher race in contact with the lower one has a tendency to credit the members of the latter with mysterious demoniacal powers” (Malinowski, in Taussig pag. 215). In het door Römer beschreven beeld maakte de yaya de dienst uit in de families van de dominante blanke klasse. Het is dan een kleine stap om te concluderen dat zij het was die verantwoordelijk gesteld kon worden voor de ongewilde afrikanisering van deze bevolkingsgroep.

Römer besluit zijn essay met de eerlijke opmerking, dat hij de complexe relatie met de yaya binnen het blanke gezin slechts van één kant heeft beschreven. Hij bekent kleur als hij schrijft dat hem verweten kan worden, dat hij niet de vraag kan beantwoorden over hoe zij zelf haar positie ervoer (pag. 20): ‘Een antwoord “van binnen uit” kan ik hier niet op geven’.

Römer staat hierin niet alleen. Tot de dag van vandaag is de Curaçaose yaya slechts van een kant beschreven. Het beeld van de yaya dat overheerst is een eenzijdig, geromantiseerd beeld van een vrouw op leeftijd die zich wegcijfert; van een *mama sin doló*.<sup>9</sup>

### Onderzoeksmethode en bronnen

De vraag is of Römer’s zelfkritiek in verband met het beschrijven van de yaya, ook van toepassing is op de door hem beschreven Afrikaanse cultuuruitingen. Voor een antwoord op die vraag moet gekeken worden naar de onderzoeksmethode en de gebruikte bronnen. In zijn studie verwijst Römer niet naar eigen onderzoek noch naar bevindingen van directe eigen waarneming. Hij beperkt zich in zijn beschrijving voor de Echo’s uit Afrika tot geschreven bronnen, in het bijzonder van N. van Meeteren: *Volkskunde van Curaçao* (1947) en het al genoemde werk van H. Hoetink. Voor zijn bijdrage in *Cultureel Mozaïek* gebruikte hij ook van A.F. Marks: *Enkele Curaçaose geloofsels en gebruiken rond Ziekte en Dood* (1971), van J. De Pool: *Del Curazao que se va* (1935) en van P. Brenneker: *Curaçaosensia* (1961).

In zijn laatste editie van *De Curaçaose Samenleving*, verwerkt hij nieuwe publicaties als Edgar Palm’s: *Muziek en Musici van de Nederlandse Antillen* en René Rosalia’s: *Tambú* (1997). Opvallend is dat hij het werk van Elis Juliana niet noemt als bron. Dat terwijl de bevindingen van Juliana’s onderzoek voor hem gemakkelijk toegankelijk waren. Elis Juliana werkte bij de Dienst van Cultuur en Opvoeding, waar Römer hoofd van was. Met zijn toestemming trok Juliana er iedere woensdag op uit om samen met pater Paul Brenneker zo veel mogelijk van het geheugen van de Afro-Curaçaose cultuur vast te leggen.

In zijn laatste publicaties waarschuwt René Römer, terecht, tegen vormen van cultuurbehoud waarbij

bepaalde cultuuruitingen niet meer dan een steriele imitatie van zichzelf worden. (1993). Hij doet daarbij een oproep om een meer kwalitatieve inhoud te geven aan het veel gehoorde en feitelijk misbruikte “*Di nos e ta*”. (“Het is van ons”) (ibid. pp 21). Uit zijn werk blijkt helaas niet dat hij zelf een bijdrage leverde aan het geven van die meer kwalitatieve inhoud aan de door hem beschreven cultuuruitingen.

### Historisch Geheugen

Om meer zicht te hebben op de betekenis van het levende of ontastbare culturele erfgoed, is een benadering nodig die Römer zegt niet te hebben toegepast, namelijk een benadering van ‘binnen uit’. Een benadering van binnen uit is een methodische én een sociaal-politieke keuze. De onderzoeker kiest er voor zich te concentreren op het gedachtegoed en de culturele praktijken van de te onderzoeken bevolkingsgroep en om de resultaten tevens beschikbaar te stellen aan deze bevolking. Deze methode, die vanuit het gemeenschapswerk in Brazilië en Colombia internationaal bekendheid kreeg als participierend onderzoek of actieonderzoek, betekent dat de onderzoeker niet boven de gemeenschap staat, maar een rol neemt van ‘facilitator’ van sociale veranderingen.<sup>10</sup>

Wegbereiders in deze intellectuele onderzoekstraditie in het Caribisch Gebied zijn al te vinden vanaf begin 20<sup>e</sup> eeuw in personen als Fernando Ortiz, C.L.R James, Walter Rodney, Jacques Roumain, Anton de Kom, Ofelia Dominguez Navarro en Rex Nettleford. Op Curaçao en de Nederlandse Antillen zijn de pioniers in deze traditie Elis Juliana en Paul Brenneker.<sup>11</sup> Kenmerkend is dat deze intellectuelen naast onderzoeker ook activisten en/of artiesten zijn.

De praktijk van de rol als mediator is voor sommige sociale wetenschappers een dilemma. Hoever kan je gaan in het deelnemen aan die onderzochte cultuur zonder je wetenschappelijke objectiviteit te verliezen? Dat lijkt in de Caribische context, waar nauwelijks onderzoeksfaciliteiten bestaan, een academische vraag. Toch richten nog steeds veel Caribische intellectuelen zich meer tot de vakgenoten in de metropool, dan tot de eigen bevolking. Dat is ook de mening van de schrijver George Lamming die op een forum voor Caribische intellectuelen in Trinidad tijdens een vlammend betoog zei dat de Caribische intellectuelen zich nog steeds boven de bevolking stellen en dat ze hun rol als mediator van het volk verzuimen.<sup>12</sup>

Als de keuze wordt gemaakt om als sociale wetenschapper een rol van mediator en/of activist te nemen is de volgende vraag: hoe? Voor de onderzoekers die het gaat om de kennis en ervaringen van de bevolkingsgroepen van binnenuit, schiet de traditionele sociologie- en antropologie beoefening tekort. Veel begrippen, ontleend aan de institutionele werkelijkheid van het westen, blijken eerder een sta-in-de-weg dan hulpmiddelen bij het overschrijden van de eigen culturele grenzen. De beperkingen zijn al sinds de jaren zestig en zeventig door kritische sociologen en antropologen aan de kaak gesteld.<sup>13</sup> Er wordt in dat verband ook gesproken van de “*deconstruction*” van een theorie. Lastiger is het om de methode te vinden om de grenzen van dit heersende bewustzijn te overschrijden en kennis te nemen van een ander historisch geheugen.

Met een ander historisch geheugen bedoel ik, in navolging van de Joods Duitse cultuurfilosoof Walter Benjamin, een geschiedenis die niet uitgaat van de chronologische tijd, - van de tijd die voorbijgaat - maar van een geschiedenis van overlevering en verbeelding. In een samenleving als die van Curaçao, waarin

kolonisator en gekoloniseerde groepen zich eeuwenlang aan elkaar spiegelen, is het lastig dit geheugen terug te vinden. Er is een angst en ontkenning van de eigen geschiedenis. A. F. Paula signaleerde al een subjectieve barrière (1972).<sup>14</sup> Roland Antonius zoekt een verklaring voor de huidige desinteresse voor historisch onderzoek uit een diepgewortelde “*unconscious motivation of denial*” en concludeert dat er sprake is van een “*conspiracy*”, een samenzwering tegen het historisch bewustzijn op Curaçao.<sup>15</sup> Het geheugen moet als het ware afgepeld worden, ontdaan van “*pijn en tijd*”.<sup>16</sup>

Om dat verborgen geheugen op het spoor te komen zijn extra hulpmiddelen nodig. Elis Juliana verwoordt dat treffend in zijn gedicht: *Fiami un Piki* (Leen me een pikhouweel) om de “*ardu misterioso*” (mysterieuze ader) te ontdekken in het hart van deze rots, Curaçao.<sup>17</sup> Ook de antropoloog Richard Price vorst naar een ondergrondse ader op zoek naar “*a different kind of history*”.<sup>18</sup>

Voor het leren kennen van andere vormen van zingeving en kennis en het op het spoor te komen van onderliggende en veelal niet direct waarneembare aspecten van dit verborgen historische geheugen, zijn andere bronnen van belang. Daarvoor moet kennis genomen worden van orale kennis, mythen, verhalen, gebeurtenissen, de codes van de dagelijkse omgang, een lied, een anekdote en vieringen.

Wat zijn methodische stappen om dit historische geheugen te herkennen, op te graven om het te ontdoen van “*pijn en tijd*”?

### **Politiek van het geheugen**

Het onderzoeken en reconstrueren van het verleden manifesteert zich in Latijns Amerika en het Caribisch Gebied sinds de jaren zestig en zeventig van de 20<sup>e</sup> eeuw in nieuwe sociale bewegingen rondom etniciteit en identiteit, zoals bij boerenbewegingen en organisaties van Indianen en Afro-Latijnsamerikanen.<sup>19</sup> Ze claimen recht op het territorium van hun voorouders, op het erkennen van een eigen identiteit - waaronder de taal - en op hun rechten als volk. Dat zijn eisen die in feite te maken hebben met natievorming. Het gaat daarbij om het recht op een verschillend sociaal geheugen, bewustzijn en praktijk binnen een bestaande sociale structuur. Dat wordt ook “*identity politics*” genoemd.

De Noord-Amerikaanse socioloog Charles Tilly introduceert het begrip “*contentious repertoires*” (tegengestelde of tegenstrijdige repertoires), als middel om meer inzicht te krijgen op het bepalen van het sociale geheugen. Dat wat gezien wordt als het geheugen van een samenleving is zelf het resultaat van een repertoire van performances. Tilly noemt als voorbeelden dramatisch vertoog van klachten, direct wreken van misdaden, maar ook verkiezingscampagnes, sociale bewegingen en demonstraties. Tilly's uitgangspunt is dat elke bevolking en bevolkingsgroep collectieve rechten en voorrechten uitoefent of claimt. Tilly onderscheidt daarbij de volgende elementen:

- 1-Collectief: in de zin dat het hoort bij hele bevolkingsgroep en niet zozeer bij individuen;
- 2-Politiek: omdat het te maken heeft met het uitoefenen van macht en met de dragers van geconcentreerde macht;
- 3-Interactief: in relatie met de claimmakers en de objecten van die claims;
- 4-Cultureel: omdat het rust op gedeelde begrippen;
- 5-Historisch: omdat er een accumulatie en verandering plaatsvindt van de ene performance naar de volgende.

Het collectieve, politieke, interactieve, culturele en historische karakter zijn terug te vinden in wat Tilly “politics of memory” noemt. Deze politiek van het geheugen heeft aldus Tilly, het karakter van een sociale beweging. Daarbij zijn twee soorten geschiedenis in het geding: een geschiedenis, ver verwijderd van de dagelijkse werkelijkheid van de gewone bevolking, en de “andere” geschiedenis, die van de strijd van het volk. Wat uiteindelijk het sociale geheugen is wordt bepaald door collectieve actie.

Op Curaçao tekent zich vanaf eind jaren zestig, begin jaren zeventig van de vorige eeuw een “politics of memory” af. Het bewustzijn van een andere geschiedenis dan de koloniale Europese geschiedenis, concentreert zich onder meer in het claimen van de geschiedenis van verzet en emancipatie met als centrale figuur Tula, de leider van de slavenopstand van 1795. Verder is er de eis om de eigen taal het Papiamentu, in het onderwijs te introduceren terwijl men ook steeds meer begint op te komen voor de rechten van de onderdrukte zwarte meerderheid. Deze beweging vond een eerste culminatie in de volksopstand van 30 mei 1969. In de jaren zeventig kreeg dit een vervolg in sociale en culturele bewegingen met als inzet een eigen geschiedschrijving en culturele identiteit. Dat was de gedachte achter *Historia di Kòrsou*, een project van jonge intellectuelen gesteund door de vakbeweging, en van cultureel politieke bewegingen als Trinchera, en Hubentut 70. De nieuwe politieke partijen, die na de 30 mei opstand aan de macht kwamen bleven niet achter. Er kwam een nieuw volkslied (1978), een Curaçaose vlag en een nationale dag (1984).

### **Inventie van tradities**

Het bleef niet bij deze initiatieven. Families met tradities zoals *tambú* en van familie- en vrienden hulp bij het bouwen van een huis en bij het binnenhalen van de oogst, kwamen met initiatieven om oude tradities nieuw leven in te blazen. Soms als een bijverdienste, maar vooral ook om het plezier van het samenzijn rondom hetgeen dat als eigen wordt beschouwd. Deze constructie van symbolische of ceremoniële tradities wordt ook inventie van tradities genoemd.<sup>20</sup>

De meest in het oog lopende inventie van traditie is de oogstoptocht *seú* of *simadan*, die vanaf 1975 jaarlijks door de straten van Willemstad trekt. Deze oogstoptocht is een initiatief van Judith Maurits, een taxichauffeur die vond dat het ontbrak aan een typisch Curaçaose toeristische attractie.<sup>21</sup> De optocht is anno 2004 uitgegroeid tot het grootste folkloristische gebeuren van Curaçao. De oogstoptocht, die op royale overheidssubsidie kan rekenen, zorgt op zijn beurt voor andere inventies van traditie: de verkiezing van een *reina di seú* (koningin van de oogst), wedstrijden rondom het knopen van de traditionele *lensu* (de hoofddoek) en een festival rondom het *seú*-lied. De eenvoudige folkloristische kleding van de deelnemende groepen is verrijkt met andere, elegante nieuwe vormen van klederdracht. De meest gebruikte kleuren zijn die van de Curaçaose vlag. Steeds vaker worden traditionele symbolen meege dragen als praalstuk: een replica van een windmolen, een traditioneel kunukuhuis of een *pilon* (maïsstamper). De mandjes voor de landbouwproducten zijn bij een goede oogst gevuld met *maishi chikí* (gemalen maïs), en vaker - bij gebrek aan oogst - met kunstfruit.

Deze folkloristische optocht is een zich elk jaar uitbreidende inventie van traditie. Het is géén oogstfeest. De landbouw heeft slechts een symbolische functie in dit culturele gebeuren. Toch is het méér dan een

toeristisch en commercieel schouwspel of recreatieve activiteit, zoals sommige schrijvers menen.<sup>22</sup> Het is vooral een manifestatie van het verlangen naar een eigen identiteit. De culturele symbolen moeten daarbij de illusie creëren dat ze de Curaçaose cultuur representeren.

### Meer onderzoek

Deze en andere initiatieven van onderop, waartoe ook nieuwe initiatieven voor musea behoren, houden helaas geen gelijke tred met het onderzoek.<sup>23</sup> Gewoonten en gebruiken, waarvan de nog tastbare herinneringen onderdeel vormen van de museumcollecties, vervlakken of zakken weg in het geheugen. Zo zijn er bijvoorbeeld een dozijn beeltenissen van San Antonius in de collectie Brenneker/Juliana van het Nationaal Archeologisch-Antropologisch Museum. Om deze erfenis te documenteren en ten toon te stellen is het niet voldoende te weten dat San Antonius een katholieke heilige is. Er is meer onderzoek nodig om de kennis over de lokale vieringen te verruimen. Zoals ook de door Römer genoemde viering van *Lele Toni*.<sup>24</sup>

De meest levendige *Lele Toni* die ik zelf meemaakte was bij Dolores Daantje in Kas Chikitu, in 1993. Ter illustratie hierbij enkele van mijn bevindingen.<sup>25</sup> Bij Dolores kwamen negen avonden lang - vooral vrouwen - bijeen voor een novene ter voorbereiding op het feest van de patroonheilige van 13 juni. Aan de vooravond van het feest werd de viering opgeluisterd met lekkernij, drank, *tambú* en zang ter ere van *Lele Toni*. Het beeldje van de heilige Antonius ging daarbij, soms hardhandig en met veel gelach, van hand tot hand. Eenieder sprak een wens uit: een eigen huis, werk, geld, eten, maar ook een kind of “*manda un hòmber p’ami*” (stuur me een man). Ook de *basora* van *Lele Toni* - (*basora*= bezem, bedoeld wordt het mannelijk lid van de heilige - werd bezongen. Grote dingen worden niet gevraagd, want dat zijn zaken van de overheid, is het devies van Dolores die haar hele leven het feest van San Antonio vierde. Waarom? ‘Omdat hij een heilige is van *bochincha* (herrie en plezier). Hij houdt van pret. Hij houdt van het leven, maar hij helpt ook met problemen en verdriet. Hij is *Papa Lebá*.’

De bovenstaande beschrijving is niet bevredigend. Het geeft bijvoorbeeld geen antwoord op vragen over de oorsprong van deze viering op Curaçao. Gebeurde dat via Europa? Of via Afrika? San Antonio de Padua is een Portugees en patroonheilige van Portugal, het land dat een groot deel van de West-Afrikaanse kust koloniseerde. Het is dus heel goed mogelijk dat de vermenging met katholieke elementen al met de Afrikaanse slaven naar Curaçao kwam. Het is bekend dat elders in het Caribisch Gebied rondom 13 juni ceremonies plaatsvonden ter ere van *Lebá*, een goddelijke kracht uit de *Fon traditie* (Dahomey/Benin), *Legda Carfo* in de Dominicaanse Republiek bijvoorbeeld en *Elegua* in Cuba. Hoe kwam *Papa Lebá* op Curaçao? Via Haïti en Santo Domingo, of direct uit Afrika?

Om antwoord te krijgen op dit soort vragen over de oorsprong en betekenis van ons levende culturele erfgoed is meer onderzoek nodig, vooral vergelijkend onderzoek. Er is ook kennis nodig van de Afrikaanse cultuur en oog voor de dynamiek én de spiegelbeelden in de eigen cultuur. Dat is de enige manier om te voorkomen dat de culturele expressies “imitaties van zichzelf” worden, slechts gevoed door een ideologie. Want zonder onderzoek naar de bronnen van de eigen cultuurhistorische geschiedenis krijgen de critici op de beweging voor de eigen identiteit, op “*di nos e ta*” gelijk.

### Tot slot

Het instituut dat René Römer leidde van 1959 tot 1974, het Bureau van Cultuur en Opvoeding, waar in 1976 het Archeologisch Antropologisch Instituut van de Nederlandse Antillen uit voortkwam bestaat niet meer. De stichting Nationaal Archeologisch-Antropologisch Museum (NAAM) dat daarvoor in 1998 in de plaats kwam, werd niet uitgerust met een onderzoeksafdeling noch met de middelen om te voorzien in de noodzaak van onderzoek naar de bronnen en betekenis van de eigen cultuurgeschiedenis.

Om te voorkomen dat meer van het historische geheugen verloren raakt, werkt de stichting NAAM, samen met het Nationaal Archief aan een programma voor urgentieonderzoek. Een van de onderwerpen is de oorsprong en ontwikkeling van de cultuur van de kunuku (platteland), bron van eigen ecologische vorm van voedselvoorziening op de Benedenwinden waarin het oogstfeest zijn oorsprong en zingeving vindt. Andere onderwerpen die op de urgentielijst staan zijn de Afro-Antilliaanse religiositeit, de muzikale, en gezongen erfenis, volksverhalen - inclusief over slaven die wegvlogen - en de geschiedenis van het plantageleven “van onderop” gezien.

Op het programma van urgentieonderzoek staat tenslotte ook archeologisch -antropologisch onderzoek naar vormen van verzet, inclusief het zoeken naar sporen van de honderden uit Curaçao gevluchte Afrikaanse slaven – marrons - in Venezuela. Deze onderzoeken kunnen sleutels vormen voor de restauratie van historische, religieuze, filosofische en taalkundige kennis die tot nu toe verborgen bleef.<sup>26</sup>

**Drs. Ietke A.M. Witteveen** is cultureel antropoloog en journalist en deed onderzoek naar sociale bewegingen in Colombia, Nederland, Venezuela en Curaçao. Ze publiceert in vaktijdschriften, en verzorgt de krantenserie *‘Our National Heritage: A Joint Venture*. Een van haar publicaties is *Music, key to the history of Curaçao* (2002, 2006). Sinds 2001 is ze directeur van de stichting National Archeological-Anthropological Museum van de Nederlandse Antillen. ([ieteke@cura.net](mailto:ieteke@cura.net))



## Geraadpleegde literatuur van René Römer:

- 1971, Korsow, Een sociologische verkenning van een Caribische maatschappij, drs. R.A. Römer.
- 1981, Samenleving op een Caribisch Eiland, Een sociologische verkenning, 2000 (1998) De Curaçaose Samenleving.
- 1977 Inleiding en Enkele gebruiken en gewoonten in Cultureel Mozaiek - Volksgodsdiensten in het Caribisch Gebied, Voudou, Winti, Ras Tafari (niet uitgegeven).
- 1982: Het Caribisch Gebied, een terreinverkenning, (rede UNA).
- 1993 Op de grens van een Millenium, Amigoe.
- 1995 De Yaya. Schijnbaar nederig, maakte zij dikwijls de dienst uit, Curaçaose Courant N.V.
- 2003 Beeldvorming en politiek in: Curaçao en Curaçaoënaars.

## Overige bronnen

(zie ook bronvermelding in de noten):

- H. Hoetink, 1958, Het patroon van de oude samenleving. Een sociologische studie.
- 1996 Roland Antonius, *Calls from the social desert. On the Political Socialization of Adolescent Youth in Curaçao*, Amsterdam.
- 1996 R. V. Rosalia, De legale en kerkelijke repressie van Afro-Curaçaose volksuitingen. Een case-study van het tambú. Amsterdam.
- 1988, Rose Mary Allen, *Nada Cae del cielo, todo viene de la tierra*. In: 2 do Seminario del Folklore Latinoamericano y del Caribe.
- Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A study in Terror and Healing*, 1987.
- 1991 Nina de Friedemann. *Lumbalu: ritos de muerte en Palenque de San Basilio, Colombia*, In *América Negra*, Bogotá.
- 1998, Richard Price, *The Convict and the Colonel*.
- 2004 Elis Juliana, *Inbestigadó: Piedra di Mulina, Clemencia, Joceline*. Publicatie (NAAM), Curaçao.

## Noten

- 1 Er wordt steeds meer expliciet onderscheid gemaakt tussen materieel en immaterieel cultureel erfgoed. Het materieel cultureel erfgoed is tastbaar en visueel, zoals gebruiksvoorwerpen, gebouwen, landschappen, constructies, symbolen en documenten die kenmerkend zijn voor de verschillende leefsteden en periodes van een gemeenschap. Onder immaterieel cultureel erfgoed

wordt verstaan alle meer intellectuele, emotionele en spirituele bronnen voor de geschiedenis, cultuur en de ontwikkeling van de identiteit van een gemeenschap. Voorbeelden zijn oriëntaties, verhalen, religie, gebruiken en taal. (NAAM beleidsplan 2004-2007).

- 2 De bronnen zijn Korsow *Een sociologische verkenning van een Caribische maatschappij*, drs. R.A. Römer, 1971. 2e druk, 5e herziene druk: *Samenleving op een Caribisch Eiland*. Een sociologische verkenning, Dr. René A. Römer (1981), dat in 1964 voor het eerst verscheen onder de titel 'Ons Samenzijn in Sociologisch Perspectief' (1964). Hij bleef deze studie tot vlak voor zijn dood bleef aanvullen en verbeteren. Het werd onder wisselende titels, uitgegeven: "Korsow" en *Samenleven op een Caribisch Eiland*. Een sociologische verkenning en in 1998 onder de titel 'De Curaçaose samenleving', dat in 2000 een derde druk beleefde. De andere bijdrage van René Römer over het immateriële deel van het erfgoed staat in de Inleiding en het artikel 'Enkele gebruiken en gewoonten' in *Cultureel Mozaiek* (1977).
- 3 Het loskoppelen van cultuur van de economische activiteiten is een kenmerk van het Westerse denken. Het eerste kenmerk van dit denken, dat zich vanaf de vijftiende eeuw vanuit Europa ontwikkelde, is de verzelfstandiging van de sfeer van het economische. Dat houdt in dat de economische activiteiten van de mens zich losmaakten van de overige niet economische levenssectoren, zoals het behoren tot familie, kunst en religieuze interesses. (L.Weeber en I. Witteveen, *Cultuur en aspiraties in de Curaçaose samenleving*, onderzoeksontwerp 1988). Jacob Pandian definieert het aldus: 'Western tradition' deals with the paradigms and epistemes that were generated in north-western Europe or in those places, such as the United States, settled by north-western Europeans. (In Jacob Pandian, *Anthropology and the Western Tradition*, 1985: p.4).
- 4 H. Hoetink, *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*, 1958; A. Metraux, *Voodoo in Haïti*, London 1959.
- 5 Römer zwakt deze conclusie aldus af in 1998/2000: 'Het moderniseringsproces, de voortschrijdende verwestering en de verzakelijking die het moderne leven kenmerken, hebben ook hier hun invloed doen gelden'. (2000: 77-78).
- 6 Opvallend is dat de auteur het woord 'slechts' gebruikt voor een bevolkingsgroep die de meerderheid vormt. Elders, in de 'Inleiding van *Cultureel Mozaiek* (1977), refereert hij naar de Afro-Curaçaose groep als de 'minderheidsgroep'. 'Het acculturatieproces moet m.a.w. niet alleen gezien

worden in termen van contactfrequentie tussen de minderheidsgroep en de dominante groep, maar ook in termen van mogelijkheden tot retenties van eigen cultuurgoederen in de verschillende sectoren van de cultuur door de minderheidsgroep i.c. door de neger.' Een mogelijke verklaring is het begrippenapparaat van de sociologiebeoefening van die jaren. Zo staat in een veelgebruikt handboek van 1967 onder de kop 'perifere groeperingen'.

'Demografisch-kwantitatief gezien is een minderheid een louter statistische eenheid. Sociologisch behoeft echter het aantal niet van het meeste belang te zijn. Het sociologische kenmerkende van de minderheids-groepering is gelegen in de relatie tot de meerderheid (...). In de ogen van de meerderheid is de andere groepering minderwaardig.' (Van Doorn en Lammers.)

7 Volgens Römer is de Papiamentse benaming "Yaya" waarschijnlijk afgeleid van het Spaanse aya, een persoon die in een gezin belast is met de zorg en opvoeding van de kinderen.

In Atlas de la Cultura Popular Tradicional staat de Bantutaal als mogelijke oorsprong van het woord Yaya: "María Cuesta nuestra informante del Atlas de la Cultura Popular Tradicional, descendiente de esclavos del antiguo ingenio Menocal y quien al faller (1984), contaba con la edad de 102 años, nos narró que sus abuelos les contaron que esclavos de origen congo hallaron entre la maleza del campo una imagen rústica de madera negra que bautizaron con el nombre de la deidad de procedencia bantú Makwenda Yaya. Este nombre analizado morfológicamente equivale a: Ma (al igual que Ta ) - prefijos que unidos a los nombres denotan respeto hacia las personas mayores en la familia de lenguas bantú. Kwenda - verbo ir. Yaya - persona que se dedica a cuidar niños fuera de su casa para que otras trabajen". ([www.geocities.com/ecologiapanama/tamkunede.htm](http://www.geocities.com/ecologiapanama/tamkunede.htm)).

8 Römer merkt op dat John De Pool in zijn boek *Del Curazao se va* (1935) geen melding maakt van de yaya, en trekt daaruit de conclusie dat er yaya's waren tot ver na de verschijning van de Pool's publicatie. Volgens Roland Antonius (1996) bestond het 'Yaya instituut' tot ver voorbij de eerste helft van de 20e eeuw. p. 314).

9 In *Kòrsou, su muhénan pionero* (2002) zegt Jeanne Henriquez in *Yaya di Kòrsou*, 'Yaya, mama sin doló dat de blanke man en vrouw en de meeste van de hoge en middenklasse leefden 'den nan kashi di glas' ('in hun glazen kast') geen waarde hechten aan de yaya, maar de auteur draagt geen nieuwe gegevens over de Yaya zelf. Voor haar symboliseert het concept yaya het positieve menselijke aspect. 'E konsepto yaya ta simbolisá

semper e aspekto positivo di hende'. (p. 107-109).

Kritischer is cultuurkenner en onderzoeker Elis Juliana. In een gesprek zei hij: 'Ik had het nog graag met Römer gehad over zijn beeld van de Yaya. Wat nu blijft hangen is het beeld van een vrouw op leeftijd. Maar vaak waren het jonge meisjes uit de kunuku. Hun moeders zochten zo een onderkomen voor hun dochters, die ze zelf moeilijk konden onderhouden. Vaak gingen ze op hun 13e al uit huis, Soms werden er een of meer kinderen bij hen verwekt door de man of de zoons des huizes.' (20 december 2003).

Toen ik Chacha Muzo-Pinedo (88) uit Wacao, Banda Bou vroeg me op het spoor te zetten van een nog levende Yaya, zei Chacha: "Yaya? Tur yaya a bai laga nos. Mi si sa di ruman di Bea, kasa di S. Muzo. E tabata yaya serka un famia Hudiu i el a haña un yu. Mi tanta, Josefina Pinedo, tambe a haña un yu serka un shon na Scharloo. Nan tabata dia i nochi. Nan a malusá di e muchanan."

10 De methode van participierend onderzoek kwam voort uit de praktijk van Brazilië, met als voortrekker Paulo Freyre (*Pedagogía del oprimido*, 1970) en in Colombia Orlando Fals Borda 'El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis' 1990. Het is nu een internationaal erkende vorm van wetenschap. Zie o.a. *Beyond Theory. Changing organizations through participation*. Stephen Toulmin/Bjorn Gustavens. 1996 *Participatory Action Research and Social Change*, Daniel Selener, 1997.

11 Het belang van de toegepaste methode wordt onderstreept in de publicatie Elis Juliana, *Investigado*, *Mulina di Piedra*, van Joceline Clemencia (2004).

12 Bij de presentatie van zijn essays *Coming, coming, home* (House of Nehesi, St. Martin, 1995) tijdens een Forum bij het VI Carifesta (Caribbean Festival of Creative Arts) in Trinidad 1995 zei de schrijver George Lamming dat de Caribische intellectuelen zich nog steeds boven de bevolking stellen en dat ze hun rol als mediator van het volk verzuimen.

13 O.a. Alvin W. Gouldner, *The coming crisis of Western Sociology*, 1970, zie ook Pandian, en George E. Marcus & Michael M.J. Fisher, *Anthropology as Cultural Critique*, 1986. A. Arts, D. Wervey, I. Witteveen, "An 'ethical hassle' or an attempt at a frank criticism of social science" In *Sociologische Gids*, Sept/Dec. 1972

14 A.F. Paula, *From Objective to Subjective Social Barriers*, Curaçao, 1967.

15 Roland Antonius *Calls from the social desert. On the political socialization of Adolescent Youth in Curaçao*, 1996.

16 Taussig, Michael, *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in Terror and Healing*, Chicago, 1987, 127-135).

17. Fiami un piki/pa mi koba/kurason dje baranka'ki/mi ke deskubr/je ardu misterioso/ku unda leu mi bai/ ta keda bati fuerte/den baul di mi sintí (...).p. 30. in Elis Juliana: Piedra di Molina, Joceline Clemencia, 2004.
- 18 Richard Price noemt in *The Convict and the Colonel* (1998) 'a different kind of history' en 'subterranean vein that deserved mining'. (p. 60).
- 19 Voor deze passage maakte ik gebruik van het uitstekende overzichtartikel: *Cultural Politics of Identity in Latin America*, Charles R. Hale, in *Annual Review Anthropology*, 1997: 26: 567-90.
- 20 Zie ook: *The invention of tradition*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Uitgever: Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1983.
- 21 Het traditionele oogstfeest is op Bonaire bekend als *simadán*. Op Curaçao was het bekend als *seú*, maar was na de komst van de olie-industrie in de eerste helft van de 20e, in de versukkeling geraakt. De Bonaireanen die op Curaçao werkten, bliezen de traditie nieuw leven in en de naam werd ook op Curaçao *simadan*. (informatie Dudu Muzo, interview 1990) In de jaren 90 is het Curaçaose oogstfeest, op voorspraak van het Curaçaose cultuurdepartement, weer omgedoopt tot *seú*.
- 22 Rose Mary Allen, *Ile Seminario del Folklore Latinoamericano y del Caribe*, Puerto Rico, 1988 merkt aan het slot van haar gedegen bijdrage over de ontwikkeling van de landbouw en het oogstfeest op dat het oogstfeest veranderd is in een toeristisch en commercieel schouwspel, zonder enige collectieve participatie en los van de landbouw en het dagelijkse leven ('*Actualmente la fiesta de Seú se ha transformado en un espectáculo turístico y comercial, sin ninguna participación colectiva y que es aislado de la agricultura y de la vida comunitaria*'). Gert Oostindie schrijft in *Het paradijs Overzee* (1997): 'Wat zegt de *simadan*, het door folkloristen geestdriftig als het eigene voor het voetlicht gebrachte oogstfeest, nog over de eigen cultuur van eilanden waar nauwelijks meer landbouw wordt bedreven.' (p.320). René Römer waarschuwt in *Cultuurbehoud en cultuurverandering* (Cristof 1993) voor 'façadebouw' bij de pogingen om bepaalde vormen van traditioneel cultuurgoed nieuw leven in te blazen, met al een voorbeeld *tambú* en *seú* (*simadan*) die nu niet meer dan een recreatieve functie hebben. (p. 20).
- 23 Op Curaçao zijn momenteel 16 museale initiatieven.
- 24 Elis Juliana en Paul Brenneker documenteerden een *Lele Toni* viering in 1965 in Klein Santa Martha, bij 'Royo'. Van Elis Juliana kreeg ik de namen van andere *Lele Toni* organisatoren, uit die tijd, zoals Toya Felipa (Santa Familia), Lila Nivola Martis beter bekend als "Lina Sergeant" (Mahuma). Allen vrouwen. Andere bronnen voor *tambú* tijdens de *Lele Toni* viering zijn: Indira Boelbaai/Grupo Trinchera 'Na Wetula me konopa wetula' (1990), en René Rosalia (1996).
- 25 Riba Tarima, *yüni* 1993: *Luna di Yüni: Fiesta di San Antonio, San Juan I San Pedro*, Ieteke Witteveen.
- 26 Inspirerend is het onderzoek in de marron gemeenschap Palenque, in Noord Colombia. Zie o.a. Nina de Friedemann In *América Negra*, 1991, Bogotá, Lumbalu: *ritos de muerte en Palenque de San Basilio*, Colombia.

## Abstract

JEANNE HENRIQUEZ

Studying the work of Professor Römer, reveals a significant change around the 1990's in epistemology on the African-Caribbean and the African Curaçaoan family. He has moved from a standpoint of denominating African Curaçaoan families as deviant from the norm and ideal, being the nuclear family, to a rejection of this position. What is more, Römer denotes that it is necessary to consider including this diversity within the law. He also points out, that which was called deviant, is more and more becoming part of European society. In fact we could consider the Caribbean to have had a jump start in what is now part of the global society. Römer's point of departure is that, as researchers, we should continually seek first to discover the historical process of the construction of families of African descent. This is necessary in order to understand the present socio-economic and cultural background of families of Curaçao, which is the outcome of the development of race and class, the writer adds, in the context of colonialism. The author of this article argues that professor Romer's position implies the need for more attention aimed at looking for changes within the historical process itself during the period of slavery. It is in particular in this area that we need to do more research. The writer poses data on the period of slavery which refute some of the simplistic notions on the formation of families of African descent in the period of slavery. This illustrates the centrality of strong family ties, despite the limitations imposed by slave rules. At the same time these new data fortify research already done, in particular in the English speaking Caribbean. Despite the destruction of the slave system, the enslaved resisted and responded with their own cultural patterns and kinship relations. The case posed here is that within our research on families of African descent the main purpose should be to understand how the emotional, social and economic functions are worked out in all these diversified family forms. This implies finding new methodological tools that invite families to identify their own ideological framework and their day to day practice. Attention on the different types of family structures should be secondary, in particular because these structures are undergoing major changes at the moment. One of the main causes for these changes lies in the emancipation process of women in the Caribbean, and in Curaçao in particular. It has already sufficiently been established that diversified family structures can execute their function and protect their members. However the structural adjustment programs have made it extremely difficult for families to execute their roles and have brought much poverty amongst families. The writer gives recommendation to carry out the research priorities the coming decennia. In the writing of Römer from the 1990's on we encounter a man moved with the challenge to protect the smallest nation of our communities, the diversified families in our communities.