

Skript 46.1

HISTORISCH TIJDSCHRIFT

Voorjaar 2024

COLOFON

Skript Historisch Tijdschrift
Jaargang 46 nr. 1, voorjaar 2024
ISSN 0165-7518

Skript Historisch Tijdschrift
Postbus 1626
1000 BP Amsterdam
skript-fgw@uva.nl
www.skript-ht.nl

Skript Historisch Tijdschrift verschijnt viermaal per jaar en biedt studenten van verschillende universiteiten de mogelijkheid om hun wetenschappelijke werk aan een breed publiek te presenteren.

Een abonnement op Skript kost 24,95 euro per jaar en kan worden afgesloten via de website of door contact op te nemen met de redactie. Losse nummers zijn verkrijgbaar via de webshop en bij Boekhandel Athenaeum in Amsterdam.

Redactie Yoni de Vries (hoofdredacteur), Fleur van Aalst (hoofdredacteur), Joost Oosterhuis, Merleau Neuféglise, Roos Nolten, Golan Verbruggen, Yara de Lange, Krijn Korsman, Pim Storm, Stephanie de Graaf

Vormgeving Yoni de Vries, Golan Verbruggen en Merleau Neuféglise

Eindredactie Pim Storm

Redactieraad prof. dr. P.H van Dam, dr. L.H. van Hasselt, drs. M. Hertog, dr. D.W.A.G. van den Heuvel, dr. A. Nobel en dr. N.P.D.W van Kleij

Advertenties Inlichtingen bij de redactie

Drukwerk Printenbind.nl, Amsterdam

Prijs € 7,50

GEACHTE LEZER,

Met veel plezier presenteren wij u voor het vijftiende jaar op rij het prijzennummer van *Skript Historisch Tijdschrift*. Vanuit heel Nederland stuurden (geschiedenis)studenten hun bachelorscriptie naar ons op en na twee intensieve selectierondes kozen wij en de leden van de redactieraad drie kandidaten voor de Skriptieprijs van 2024. De artikelen die gebaseerd zijn op de genomineerde scripties leest u in dit nummer.

Jaïr van Dijk schrijft over Aron Mendes Chumaceiro (1810-1882), een Sefardische (opper)rabbijn die een prominente figuur werd binnen de West-Sefardische gemeenschap van Amsterdam. Van Dijk laat zien hoe Chumaceiro verouderde Sefardische tradities en praktijken in harmonie probeerde te brengen met de heersende normen in Nederland. Zodoende gaat Van Dijk in op de officiële erkenning van de emancipatie van de Nederlandse joden, en diept hij het ideologische raamwerk uit dat Chumaceiro verwoordde binnen zowel sociale als religieuze contexten.

Ninnoc Wouters laat de emancipatoire werking zien van de culturele expressie *vogue*, die in de tweede helft van de negentiende eeuw ontstond. In dit artikel laat die zien dat de subcultuur weerstand bood aan de dominante cultuur en het leven leefbaarder wist te maken voor LHBTIQ+ mensen van kleur en plaatst dit in de historische context van de jaren zeventig en tachtig. Bovendien toont Wouters hoe relevant dergelijke subculturele uitingen en verzet tegen de dominante cultuur nog altijd zijn.

Jakob Jung heeft uiteengezet hoe Romeinse gemeenschappen en individuen streden om prestige op te bouwen met behulp van openbare inscripties, standbeelden en gebouwen. Dit artikel onderzoekt hoe groepen buitenlandse handelaren materiële en tekstuele dimensies van de ruimte gebruikten om de constructie van hun sociale identiteit in Puteoli en Ostia tijdens het Romeinse Rijk te beïnvloeden. Jung heeft Ostiaanse en Puteolische epigrafische bronnen in hun archeologische context gebruikt. Zijn bevindingen dragen bij aan eerdere inzichten.

Uiteindelijk is het werk van Jung tot winnaar verkozen door de leden van de redactieraad. Op 18 april namen hij en zijn medekandidaten hun prijs in ontvangst bij Athenaeum Boekhandel op het Spui in Amsterdam. Ook Jannes Deurvorst nam een prijs in ontvangst. Zijn essay over Oostalgie, waarmee verwezen wordt naar de weemoed van de Oost-Duitse bevolking naar de communistische DDR, werd door de redactie van Skript gekozen als winnaar van de essayprijs. Graag willen wij onze dank betuigen aan Athenaeum Boekhandel voor de zoveelste fijne samenwerking en aan onze redacteur Roos Nolten, die dit jaar voor het eerst de organisatie van de Skriptie- en Essayprijs op zich nam. Ook willen we alle kandidaten nog eens feliciteren met hun mooie prestatie!

Uiteraard vindt u in dit nummer weer twee interviews. Onze redacteur Merleau Neuféglië interviewde docent Oude Geschiedenis Martijn Icks over populisme in het oude Rome. Onze redacteurs Joost Oosterhuis en Krijn Korsman spraken met emeritus hoogleraar Marjolein 't Hart over haar nieuwe boek, loopbaan als historicus en geschiedschrijving. Daarnaast schreef Mike Grifhorst een column die de Nederlandse monarchie in het zonnetje zet en roept redacteur Roos Nolten op tot Europese bewustwording onder Nederlandse burgers. Tot slot vindt u een recensie van Rashid Khalidi's *The hundred years war on Palestine* door Furkan Ertas en van Ian Kershaws *Personality and power* door hoofdredacteur Yoni de Vries.

Veel leesplezier toegewenst!

Fleur van Aalst en Yoni de Vries

Vloermozaiek met de triomf van Neptunus in de Thermen van Neptunus in de Thermen van Neptunus, Ostia Antica, Italië
IMG_1277 Ostia Antica. Wikipedia Commons



INHOUDSOPGAVE

- 6 **Aron Mendes Chumaceiro (1810-1882)**
Jaïr van Dijk
- 16 **'Deep in Vogue'**
Ninnoc Wouters
- 26 **Flexible social sites**
Jakob Jung
- 36 **Essay: Ostalgie en de decontextualisering van consumptie in de
voormalige DDR**
Jannes Deurvorst
- 42 **Column: Het erfelijk koningschap als hoeksteen van de
democratie**
Mike Grifhorst
- 47 **Column: Nederlanders, vergeet niet ook Europeaan te zijn**
Roos Nolten
- 51 **Interview: Oorlog en Ongelijkheid. Een interview met Marjolein
't Hart**
Joost Oosterhuis en Krijn Korsman
- 59 **Interview: De doos van Pandora die populisme heet. Een
interview met Martijn Icks**
Merleau Neuféglise
- 63 **Recensie: *Hunderd Years War on Palestine***
Furkan Ertas
- 66 **Recensie: *Personality and Power***
Yoni de Vries
- 69 **Abstracts**

ARON MENDES CHUMACEIRO (1810-1882)

DE LAATSTE OPPERRABBIJN VAN CURAÇAO

Jaïr van Dijk

Op 7 februari 2022 interviewde ik Esther Vleeschhouwer-Blocq (1924) in haar huis in Amsterdam-Buitenveldert. De inmiddels 99-jarige Auschwitz-overlevende begon die dag te vertellen over vroeger, en haar familie. In 1857 werd haar wees geworden grootvader Aron Oëb Brandon (1853-1925) samen met zijn jongere zusje Benvenida (1857- 1927) opgenomen in het gezin van de toenmalige opperrabbin van Curaçao: Aron Mendes Chumaceiro (1810-1882).

Mevrouw Vleeschhouters verwondering over haar grootvaders opvoeding door een orthodox-Sefardische opperrabbin weerspiegelde die dag in ons gesprek. ‘Ondanks zijn vrome opvoeding moet Chumaceiro een modern en zeer maatschappelijk betrokken Joodse man zijn geweest.’ aldus mevrouw Vleeschhouwer. Geïnspireerd door dit familieverhaal begon ik vorig jaar mijn bachelorscriptie aan de UvA over rabbijn Chumaceiro onder begeleiding van prof. dr. Bart Wallet. In zijn hoogtijdagen was Chumaceiro, in zijn tijd ookwel ‘ribi Aron’ genoemd, een van de bekendste figuren van joods Nederland. Ruim 140 jaar na zijn dood lijkt hij volledig in de vergetelheid geraakt. Met mijn scriptie hoop ik hier enigszins verandering in te brengen. Joden mochten sinds 1796 dan wel ‘gelijkwaardige Nederlandse burgers’ zijn geworden, gedurende de eerste helft van de negentiende eeuw werden joden nog veelal buitengesloten van verschillende aspecten binnen de Nederlandse samenleving. Zo mochten joden geen lid worden van maatschappelijke organisaties zoals de Maatschappij tot Nut van ’t Algemeen, een organisatie die zich onder invloed van de Verlichting toelagde op Nederlandse volksverheffing en een hoger welzijnsniveau binnen de samenleving door onder andere beter onderwijs te verschaffen en diverse sociale initiatieven op te starten. Daarnaast waren er naar verhouding weinig Nederlandse joden die vooraanstaande maatschappelijke posities uitoefenden. Bovendien sprak het overgrote deel van de (Hoogduitse) joden tot zeker 1820 geen Nederlands, maar veelal het Jiddisch, en werd er in de Portugese synagoge van Amsterdam nog tot 1850 in het Portugees gepreekt.¹

Rabbin Chumaceiro pleitte in deze tijd voor een betere maatschappelijke positie en volledige integratie van de Nederlandse joden. Gedurende mijn onderzoek analyseerde ik hoe rabbijn Chumaceiro gepositioneerd kan worden binnen de debatten



Chumaceiro (Bron: collectie Bibliotheca Rosenthaliana).

over sociale emancipatie en religieuze hervormingen binnen het Jodendom in Nederland rond het midden van de negentiende eeuw.

EEN JEUGD IN SEFARDISCH AMSTERDAM

De jonge Chumaceiro groeide op in een hechte religieuze omgeving. Joods-geestelijk leiderschap was niets nieuws in zijn familie, wat onder andere bleek uit de vele predikanten, rabbijnen en voorzangers die de familie ook in de negentiende eeuw nog had voortgebracht. Zijn jeugd speelde zich af in de conservatieve sfeer van de Amsterdamse Sefardisch-Joodse families van de negentiende eeuw. De eveneens conservatieve Amsterdamse rabbijn Jacob van Eliazer Ferrares, (1772-1852) was de oom van Chumaceiro. Diens zoon, Chumaceiro's neef, werd later benoemd tot Sefardisch opperrabbijn van Den Haag. Chumaceiro's moeder Simcha Chumaceiro-Ferrares was badhoudster van het *mikve* (het ritueel bad) van de gemeente. En in 1842 werd Chumaceiro's enige broer Joseph (1818-1887) benoemd tot voorzanger van dezelfde gemeente.² Chumaceiro, zijnde de belichaming van een Sefardisch-religieuze familie, was voorbestemd de voetstappen van zijn familieleden te volgen. Na een lange studie aan het Portugees-Israëlitisch Seminarium *Ets Haïm* behaalde hij op 2 augustus 1840 het rabbinaal diploma.³ Vijftien jaar later werd hij aangesteld als opperrabbijn van de Portugees-Israëlitische gemeente in de Nederlandse kolonie Curaçao.

EMANCIPATIE: EEN NIEUWE ROL VOOR JOODSE PREDIKANTEN

Mede onder invloed van de Franse Verlichting werd de politieke gelijkstelling voor

joden in 1796 een feit. Hierdoor konden Joden zich voortaan beroepen op dezelfde rechten als niet-joodse burgers.⁴ De periode daarna; de eerste helft van de negentiende eeuw, was voor Nederlandse joden een tijd van maatschappelijke veranderingen en moeizame integratie. De Nederlandse overheid streefde ernaar joden meer te laten integreren in een overkoepelende Nederlandse samenleving.

In tegenstelling tot andere Europese vorsten streefde koning Willem I (1772-1843) ernaar om alle staatkundige veranderingen uit de Bataafs-Franse periode te behouden. Dit betekende dat gelijke rechten voor Joden, de politieke gelijkstelling van 1796, en de nieuwe nationale organisatie van Joodse gemeenschappen uit 1806 gehandhaafd zouden worden. Er werd echter een andere aanpak gekozen om conflicten met de oude bestuurders en rabbijnen te vermijden. Zij wilden over het algemeen terugkeren naar de situatie vóór de emancipatie van 1796 en weer een 'Joodse Natie' wilden worden. Deze nieuwe aanpak leidde tot de oprichting van het Nederlands-Israëlitisch kerkgenootschap, een nationale religieuze denominatie met als doel het gehele Joodse leven in Nederland te structureren en te hervormen.⁵ Ondanks de formele scheiding van kerk en staat in het nieuwe Koninkrijk der Nederlanden werd de staat beschouwd als verantwoordelijk voor administratieve zaken op religieus gebied. Deze nieuwe organisatiestructuur was op een vergelijkbare manier georganiseerd als de protestantse denominaties en viel onder het Ministerie van Zaken van de Hervormde en andere Erediensten.⁶ Op deze manier had de overheid controle over de verschillende religies in het land en kon ze haar eigen orders implementeren, zoals het strikte gebruik van de Nederlandse taal. De eerste helft van de negentiende eeuw bracht een sterke ontwikkeling van reorganisatie en integratie van de Nederlandse Joden met zich mee. Deze veranderingen in organisatie behelsden in de praktijk de overschakeling naar de Nederlandse taal, maar ook meer controlerende macht bij de overheid in plaats van bij de joodse synagogebestuurders zelf.

De zojuist genoemde veranderingen gaven een volledig andere invulling aan de functie van joodse geestelijken in Nederland. Zo moesten de Nederlandstalige en meer gestructureerde preken naast religieuze zaken, ook gaan over vaderlandsliefde en maatschappelijke onderwerpen; zoals bijvoorbeeld de verjaardag van de Universiteit van Utrecht.⁷ Dit was een geheel nieuw concept binnen het Nederlandse Jodendom. Voorheen werden preken in de synagogen slechts op incidentele basis gegeven. De traditionele *derasha* of "droosje", de Jiddische term voor de religieuze preek, was voornamelijk gericht op *halachische* zaken, vaak gericht op ingewikkelde Talmoedische juridische teksten en hun betekenis.⁸ Met de overgang van Jiddisch en de Iberische talen naar het Nederlands onderging ook de inhoud aanzienlijke verschuivingen, waarbij het accent verschoof van joodse wetgeving naar op burgerschap gerichte thema's. Chumaceiro was een betrokken rabbijn die graag op de hoogte bleef van destijds spelende politieke zaken en het nieuws van zijn tijd. Mede dankzij deze betrokkenheid wist hij een aantal vernieuwingen door te voeren die hij vervolgens baseerde op ontwikkelingen in de Nederlandse politiek en grondwet. De oprichting van zijn Advertentieblad, de eerste joodse krant in Nederland is hier een goed voorbeeld van. Hij deed dit tenslotte in 1849, slechts een jaar na de grondwetsherziening, die onder andere de verdere uitbreiding van de vrijheid van drukpers teweegbracht.

De functie van rabbijn moest volgens Chumaceiro meer worden ingevuld als een overkoepelende rol, als geestelijk leidsman van de gemeente. Een leidsman die niet slechts werd gezien als een boek dat alleen geraadpleegd moest worden wanneer men aan iets twijfelde.⁹ Chumaceiro, een rechtgeaarde liberaal zijnde, hechtte veel waarde

aan het vastleggen en bewaken van burgerlijke vrijheden in de Nederlandse grondwet. Veel van zijn standpunten waren gebaseerd op liberale grondbeginselen als vrijheid van meningsuiting, de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van de drukpers. Hij was zich zeer goed bewust van de relatief bevoorrechte positie van joden in Nederland na de gelijkstelling van 1796 en grijpt gedurende zijn leven geregeld terug op deze emancipatie en de gelijkberechtiging van joden. Dit laatste blijkt goed uit de oprichting van de eerste volwaardige Nederlands-joodse krant: *Het Nederlands-Israëlitisch Nieuws- en Advertentieblad*.

HET NEDERLANDS-ISRAËLIETISCH NIEUWS- EN ADVERTENTIEBLAD

In 1849, nog geen jaar na de Nederlandse grondwetsherziening van 1848, richt Chumaceiro *Het Nederlands-Israëlitisch Nieuws- en Advertentieblad* op.⁵² Historicus A.G. de Vries deed in 1987 uitgebreid onderzoek naar de neerslag van dit destijds revolutionaire joodse blad.¹⁰ Voor 1849 waren er wel joodse weekblaadjes en tijdschriften geweest, maar een volwaardige, wekelijkse joodse krant had Nederland nog niet gehad.¹¹ Aanvankelijk wilde Chumaceiro de krant *Kol mevaser* noemen (De stem van de heraut).¹² Een Talmoedische titel die eerder zijn religieuze kant weerspiegelde. Toch besloot Chumaceiro te kiezen voor een meer alomvattende (Nederlandse) titel: *Het Nederlands-Israëlitisch Nieuws- en Advertentieblad*. Opvallend was dat Chumaceiro veel schreef over zaken die sterk in verband stonden met maatschappelijke emancipatie en burgerschap. Zo schreef hij over de verkiezingen van de Staten-Generaal en de Provinciale Staten, maar ook over de verkiezing van de te houden vergadering ter reorganisatie van het Israëlitisch kerkgenootschap. Deze onderwerpen bevestigen wederom zijn maatschappelijke betrokkenheid en zijn streven naar een Nederlands-joodse (*Nederlands-Israëlitische*) identiteit. Met de oprichting van het *NI-Nieuws- en Advertentieblad* combineerde Chumaceiro het religieuze (het *geestelijke* aspect) met het maatschappelijke (het *wereldse*). Zijn krant ging naast religieuze vraagstukken uit van een sterke noodzaak van de emancipatie van de joden in Nederland. ‘En wel zoo, dat de godsdienst ongeschonden bleef, doch de behandeling der zaken meer op openbaren modernen grondslag werd geschoeid.’¹³ Dit citaat van Chumaceiro vat volledig de geest van zijn religieus-orthodoxe, maar ook burgerlijk geëmancipeerde karakter samen. De godsdienstwetten (de *halacha*) bleef ongeschonden, maar joden moesten, evenals niet-joden, volledig meedoen in de maatschappij en kunnen genieten van de rechten van het Nederlandse burgerschap. Een eigen joodse krant mocht daarbij niet ontbreken. Ondanks zijn religieus vrome karakter, was Chumaceiro gedurende zijn leven een groot voorstander van de scheiding van kerk en staat. Volgens hem moesten de Nederlandse staat en de kerk of synagoge geen invloed op elkaar uitoefenen. De staat moest zich niet bemoeien met religieuze kwesties, zodat deze geen inhoudelijk joods- religieuze wetten kon veranderen. Dit betekende daarentegen niet dat leden van de kerk of synagoge waren uitgesloten van de Nederlandse politiek. Zolang joden het religieuze aspect thuis en in de synagoge beoefenden, konden zij evenzeer als niet-joden politieke en ambtelijke functies uitoefenen in de Nederlandse maatschappij.

CURAÇAO (1855-1868)

Chumaceiro spendeerde twaalf jaar van zijn leven (van 1856 tot 1868) als opperrabbin van de Nederlandse kolonie Curaçao. Het eiland kende een grote Sefardisch-joodse gemeenschap. Al sinds de zeventiende eeuw kende Curaçao een bloeiende en relatief grote Sefardische gemeenschap. Tot ver in de negentiende eeuw was Curaçao, en

niet New York, het focuspunt van de joodse aanwezigheid in Zuid-Amerika. Van een praktiserende religieuze gemeenschap op het eiland was echter steeds minder sprake sinds het overlijden van de voorlaatste Curaçaose opperrabbin Lopez da Fonseca in 1816.¹⁴ Vanwege Curaçaos prominente positie, en de omvang van deze joodse gemeenschap, volgden invloedrijke en veelal joodse kranten van over de hele wereld de gebeurtenissen op Curaçao op de voet. Curaçao kent een relatief geïsoleerde ligging en is omringd door het, destijds strikt katholieke, vasteland van Zuid-Amerika. Hierdoor was het binnen de joodse gemeenschap geregeld een uitdaging om het halachisch-joodse leven volledig na te streven. Het leidde veelal tot improvisatie van de joodse gebruiken en tradities. Zo beschikte men op Curaçao niet over de mogelijkheid om Hebreeuwse letters te drukken. Hierdoor moesten eventuele joods-religieuze leerboeken veelal uit Europa worden aangeleverd. Daarnaast was er geen mikve aanwezig, en uiteindelijk was er zelfs geen koosjer vlees meer op het eiland. Het waren allerlei gebreken waar Chumaceiro verandering in bracht. Maar waarom was het eigenlijk juist Chumaceiro die in 1855 vol goede moed zijn Amsterdamse ambt wilde verruilen voor het opperrabbinaat van Curaçao?

Het archief van de Portugese synagoge binnen het Amsterdamse stadsarchief bevat een aantal handgeschreven brieven van Chumaceiro die hier uitgebreid antwoord op hebben gegeven. In deze brieven geeft hij een uiteenzetting van redenen aan de Amsterdamse *parnassim*, de leiders van de Portugese synagoge, waarom hij zich geroepen voelde om naar Curaçao te vertrekken. Uit de brieven schijnt een grote ontevredenheid door. Het wordt steeds duidelijker dat Chumaceiro, in tegenstelling tot zijn ambtsgenoten, geen afhankelijke leraar van het onderwijs aan het Ets Haim seminarium wilde blijven. Integendeel, volgens hem was het juist aan de rabbijn om zijn gemeenschap te waarschuwen, tevreden te stellen en de gemeente waar mogelijk te verbeteren: 'Ik ben in die vier jaar niets anders geweest dan een werktuig in de handen van anderen', aldus Chumaceiro. Hij vervolgde zijn brief met het volgende:

Ik stel er hoge prijs op, de betrekking van geestelijke binnen onze gemeente te verheffen. Ik beschouw de geestelijke niet enkel als een boek dat geraadpleegd wordt wanneer men aan iets twijfelt, maar ik zie in hem als het levend beginsel van alles wat tot het rijk van godsdienst, deugd en zedelijkheid behoort' bewaren. Mijn ambtsgenoten zijn het in deze beginsels niet met mij eens. Bij meest alle vraagstukken van godgeleerde aard, Bij pogingen om de godsdienstige, zedelijke en maatschappelijke belangen der gemeenten te verbeteren, stond ik altijd alleen'¹⁵

Het was volgens Chumaceiro aan de rabbijn om de Thora en andere religieuze geschriften begrijpelijker te maken voor iedereen, ook voor de 'gewone' gemeenteleden buiten het seminarium Ets Haim. Juist daarom was het contact met de gemeenteleden voor Chumaceiro heel belangrijk. Iets waarin de Amsterdamse gemeente weinig ruimte bood. Hij trachtte de naar binnen gekeerde Portugese gemeente als het ware meer naar buiten te laten treden. Chumaceiro's preken waren dan ook meer op het maatschappelijke aspect en op een meer overkoepelende Nederlandse samenleving gericht. Precies zoals de overheid het zo graag zag. Zijn toespraken werden in het Nederlands gedrukt en verspreid binnen joods Nederland. Bovendien waren de preken niet meer Portugees of Spaanstalig en daarmee gericht op een veel breder publiek. Chumaceiro's jodendom reikte verder dan de muren van het (Portugese)

synagogecomplex. Hij wilde niets liever dan de oude glorie van de joodse gemeente van de zeventiende en achttiende eeuw herstellen.¹⁶

Hij wilde dat de Portugese gemeente weer een zelfstandig opperrabbijn aan zou stellen en dat de gemeente onder deze rabbijn weer zelfstandig halachische beslissingen en adviezen zou gaan verlenen. Sinds de dood van opperrabbijn Daniel Cohen d'Azevedo in 1822 had de Portugese synagoge al geen opperrabbijn meer gehad. Dit kwam onder andere door de financiële positie van de gemeente en volgens de gemeente zelf door een gebrek aan geschikte kandidaten. De Azikenazische gemeente kampte overigens met hetzelfde probleem. Tot aan de benoeming van opperrabbijn Dünner in 1874 zat ook deze gemeente jarenlang zonder opperrabbijn. Binnen de Portugese gemeente werd vanaf 1822 de vacante positie van opperrabbijn daarom vervangen door een systeem dat bestond uit een aantal rabbinale assessoren die gezamenlijk deze functie zouden waarnemen. Voor lange tijd was een van Chumaceiro's oom Jacob de Eliazer Ferares. Ondanks een aantal mislukte pogingen van de Amsterdamse parnassim om Chumaceiro binnen de gemeente te houden, stond zijn besluit toch vast. Op 19 januari 1856 zetten Chumaceiro en zijn gezin voet aan wal in de haven van Willemstad. Zijn oudste zoon Jacob was in Amsterdam gebleven. Hij werd daar verder opgeleid tot rabbijn aan Ets Haim. De vele jaren zonder rabbijn hadden er in het joodse leven op het eiland behoorlijk ingehakt. Generaties waren opgegroeid zonder religieus leider. 'Geen wonder dat vele voorname beginselen van de israëlitische leer plaats hebben gemaakt voor kleinigheden waarin men het wezen der godsdienst heeft trachten te vinden...' ¹⁷ zo schrijft Chumaceiro in een brief aan de parnassim van Amsterdam een maand na zijn aankomst in de Nederlandse kolonie. Het Amsterdamse gezin was terechtgekomen in een compleet andere cultuur en samenleving. Zo bezat een groot deel van de Curaçaose joden (waaronder de Portugese synagoge en Chumaceiro's schoondochter Abigael) in 1856 nog tot slaaf gemaakten. Op enkele feestdagen na werd besloten dat Chumaceiro om de veertien dagen een preek zou houden. Opvallend genoeg besloot hij tevens eens per maand een preek in het Portugees te houden:

Zonder daartoe verzocht te zijn heb ik bepaald een van de vier leerredenen in de Portugese taal te houden, vooral daar er vele leden der gemeente zijn die de Nederduitse taal volstrekt niet verstaan. Tevens heb ik een cursus geopend om het jonge geslacht met de grondwaarheden en de gebruiken van het jodendom bekend te maken. Ik verheug mij reeds op een aantal van veertig leerlingen.¹⁸

Chumaceiro, de ooit zo felle tegenstander van het Portugees besloot op Curaçao de traditionele taal weer op te pakken, puur zodat zijn toehoorders hem beter konden begrijpen. Het laat zien dat Chumaceiro vooral belang hechtte aan het pragmatische feit dat zijn religieuze boodschap begrijpelijk en duidelijk overkwam. Hoewel hij een voorvechter van het Nederlands bleef, gebruikte Chumaceiro de Portugese taal op Curaçao als extra hulpmiddel om uiteindelijk zowel 'goede joden' als 'goede Nederlanders' te creëren. Dat er steeds minder Joden op Curaçao het Nederlands beheersten, wordt onderbouwd door de antropoloog dr. Hermannus Hoetink in zijn dissertatie *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving*. Er was steeds meer sprake van latinisering op het eiland, ofwel een steeds sterker wordende invloed van het Spaans en Papiaments.¹⁹ Volgens Hoetink verving bovendien het Papiaments in de tweede helft van de negentiende eeuw in toenemende mate het Nederlands als

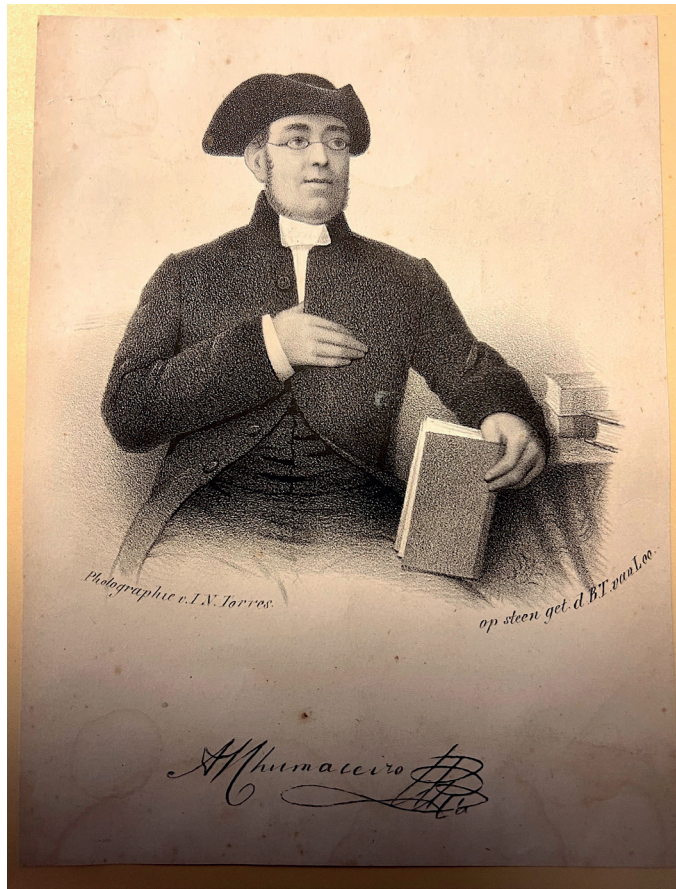
omgangstaal op het eiland. De Joden op het eiland waren hier geen uitzondering op.²⁰ Kort na aankomst in Curaçao schrijft Chumaceiro in een brief naar Amsterdam: 'Ik heb twee vijanden tegen mij: 1: zij verstaan volstrekt geen Hebreeuws. En 2: weten weinig van onze schoone moedertaal.'²¹ Aldus de kersverse opperrabbin Chumaceiro. Al snel wordt duidelijk dat Chumaceiro het geassimileerde Jodendom op Curaçao nieuw leven begon in te blazen. Hij zag het als zijn godsdienstige plicht om deze gemeente weer op het juiste religieuze pad te brengen. De lange jaren zonder religieuze leider hadden bovendien tot improvisatie van de Joodse gebruiken geleid. Een gegeven waar de in religieus opzicht traditionele Chumaceiro het geheel niet mee eens was. Zo was er bijvoorbeeld geen godsdienstschool, geen mikve en geen sprake van koosjer eten. In augustus 1858 realiseert Chumaceiro een koosjere afdeling binnen de gemeentelijke vleeshal van Curaçao. Hier kon men koosjer schaap, ossen- en kalfsvlees aanschaffen. Voor een aanleg van een mikve op het eiland bleek er te weinig animo en financiële steun vanuit de gemeente te zijn. Kennelijk heerste er onder de gemeenteleden weinig tot geen behoefte aan een ritueel bad. Het bouwen van een mikve is er namelijk nooit van gekomen. Vermoedelijk was het te kostbaar voor de gemeente om het bad te laten bouwen.²² Wellicht diende de zee als geschikt alternatief. Op initiatief van Chumaceiro arriveerden er twee godsdienstleraren uit Amsterdam om de joodse jeugd van het eiland te onderwijzen.²³

EEN REFORMSYNAGOG OP CURAÇAO

Aan het begin van de negentiende eeuw begonnen de eerste religieuze reforminvloeden in joodse gemeenten in Europa zichtbaar te worden. Vaak gebeurde dit tot afschuif van de opperrabbijnen in Nederland, die hun orthodoxe gemeenten zoveel mogelijk bij elkaar wilden houden. De reformideeën waren voornamelijk afkomstig uit Duitsland waar liberale rabbijnen het idee verkondigden dat de Talmoed veel minder autoriteit mocht hebben en dat de *halacha* moest worden aangepast aan de moderne tijdsomstandigheden.²⁴ Tot ver in de negentiende eeuw was er in Nederland opvallend weinig interesse geweest in de, van oorsprong Duitse, reformbeweging. Nederlandse joden waren vooral geïnteresseerd in praktische vernieuwingen met betrekking tot integratie en beschaving in de Nederlandse samenleving. Dit in tegenstelling tot de Duitse reformbeweging, die zich veel meer richtte op vernieuwingen op religieus gebied en daarmee meer inhoudelijk gericht was.²⁵

Tot frustratie van opperrabbin Chumaceiro splitste in de jaren 1863-1864 ook een deel van de leden van de Curaçaose gemeente Mikve Israël zich af en stichtte de reformgemeente *Emanu-el*. Het was hiermee de eerste joodse reformgemeente op Nederlands grondgebied. Chumaceiro werd nooit voorstander van de reformbeweging, maar hij zag wel degelijk in dat er voor de gemeente weinig keuze was om gematigde hervormingen in te voeren. Het was of deze hervormingen, of nog meer gemeenteleden verliezen. Hoewel Isaac Emmanuel beweerde dat de reformbeweging op Curaçao eerder uit interne, persoonlijke conflicten ontstond, kan er worden geconcludeerd dat de oprichting eerder uit een combinatie van religieus-ideologische verschillen en onderlinge rivaliteit ontstond. Het was dus niet het een of het ander, maar eerder een combinatie die leidde tot de uiteindelijke scheiding in 1863. De van origine orthodoxe gemeente Mikve Israël had bovendien rond 1866 dusdanige hervormingen doorgevoerd dat deze gemeente niet meer als klassiek orthodox kon worden beschouwd.

In werkelijkheid was het religieuze leven van een Jood van de reformgemeente na 1865 niet veel vrijer of minder orthodox dan dat van zijn zwager of neef bij



Neef van Chumaceiro: Opperrabbin Ferares (Bron: Collectie Liberaal Joodse gemeente Den Haag).

de moedergemeente Mikve Israël. Beide gemeenten hadden een gemengd koor, religieuze initiatie voor jongens en meisjes en later zelfs een orgel. Binnen de scheiding van de orthodoxe gemeente op Curaçao nam Chumaceiro een middenpositie in. Wel liet Chumaceiro in religieus perspectief voor het eerst een kant van zichzelf zien die menigeen mogelijk niet van hem verwacht had. Zo stemde hij na de afsplitsing van de reformgemeente uiteindelijk toe tot voor die tijd zeer verregaande hervormingen binnen de Sefardische eredienst, zoals de invoering van een orgel, religieuze initiatie voor jongens en meisjes, en de afschaffing van een aantal gebeden. Hij gaf toe geen voorstander te zijn van het orgel, maar was zich terdege bewust van de gevolgen als men wel door zou gaan op de traditionele weg. Alle hervormingen, waaronder de invoering van het orgel, wist hij bovendien te onderbouwen met halachische wetten uit de *Orach Hayim* en de *Beth Joseph*. Volgens Chumaceiro lagen de doorgevoerde hervormingen nog altijd binnen de grenzen van de joodse wetten. Ondanks het feit dat Chumaceiro altijd tegen de reformbeweging was geweest, waren hervormingen in dit geval van belang voor het behoud en de toekomst van de (moeder)gemeente. Volgens Chumaceiro was een soepelere kijk, ook op religieuze aangelegenheden simpelweg noodzakelijk voor de eenheid en rust op het eiland.

SLOTWOORD

Chumaceiro was een maatschappelijk betrokken en vernieuwende (opper)rabbijn. Al sinds de gelijkstelling van joden in 1796 was de politieke en maatschappelijke positie van Nederlandse joden sterk aan het verschuiven. De eerste helft van de negentiende eeuw, de bloeiperiode van Chumaceiro, luidde een periode in van bovenaf aangestuurde integratie en centralisatie onder de joden in Nederland. Rabbijn Chumaceiro groeide op in deze periode en speelde zijn leven lang een prominente rol in de debatten over sociale emancipatie en religieuze hervormingen binnen het negentiende-eeuwse Jodendom in Nederland.

Wat betreft religieuze hervormingen bleef Chumaceiro conservatief en klassiek orthodox-joods. Eventuele (reform)hervormingen, (zoals deze vanaf 1865 op Curaçao werden doorgevoerd) waren volgens Chumaceiro alleen mogelijk als deze de gemeenschap bevorderden en mits deze binnen de grenzen van de joodse wet bleven. Zo pleitte hij bijvoorbeeld voor het gebruik van de Nederlandse taal in de Sefardische eredienst, wat resulteerde in een betere integratie van joden in de Nederlandse samenleving. Hoewel Chumaceiro op Curaçao tijdens de splitsing van zijn gemeente zoveel mogelijk vasthield aan de orthodoxie op religieus gebied en geen inhoudelijke veranderingen in de joodse wet wenste, erkende hij wel degelijk de noodzaak van hervormingen in de vorm van de invoering van het orgel in de synagoge en religieuze initiatie voor de joodse jeugd. Al was het alleen al om de toekomst van de oude Sefardische (moeder)gemeenschap op Curaçao te waarborgen.

Op maatschappelijk vlak was Chumaceiro daarentegen juist progressief en zeer sterk betrokken bij de Nederlandse politiek. Als overtuigd liberaal speelde hij perfect in op politieke veranderingen, zoals bij de grondwetswijziging van 1848. De oprichting van de eerste Nederlands-joodse krant een jaar later getuigt van zijn vermogen om de veranderende wereld om hem heen te begrijpen en hier goed op in te haken. Chumaceiro omarmde de maatschappelijke veranderingen van zijn tijd en zag deze, in tegenstelling tot veel van zijn ambtgenoten, niet als iets negatiefs of beangstigends. Chumaceiro pleitte voor een meer flexibele benadering van zowel maatschappelijke als religieuze aspecten en geloofde dat aanpassingen nu eenmaal noodzakelijk waren in zijn beroep, zeker binnen de snel veranderende maatschappij van de negentiende eeuw. Rabbijn Mendes Chumaceiro was een voorstander van de scheiding van kerk en staat, maar benadrukte wel het belang van maatschappelijke ('wereldse') kennis en vaardigheden voor joodse geestelijken. Hij stond achter de volledige participatie van joden in het staatkundige aspect en de rechten van het Nederlandse burgerschap. Een actieve deelname aan de Nederlands-joodse polemiek van zijn tijd is misschien wel het grootste kenmerk van Chumaceiro's betrokkenheid bij de emancipatie van de Nederlands-Joodse gemeenschap. 'Laat van je horen, ook al is niemand het met je eens' was zijn motto. Zolang de orthodoxie maar nageleefd werd, zou hij zich blijven inzetten voor maatschappelijke emancipatie en integratie. In andere woorden: een beter leven voor de joden in Nederland.

Jair van Dijk verdiept zich in Joodse geschiedenis. Hij volgde de Bachelor Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam, alewaar hij momenteel de onderzoeksmaster Geschiedenis en de master Jewish Studies volgt.

Eindnoten

- 1 C. Hamans., 'Hoe een verlichtingsideaal een taal wist uit te roeien: Over de verdwijning van het Jiddisch in Nederland,' *Taal en Tongval* 71:2 (2020) 157-183 aldaar 161.
- 2 Stadsarchief Amsterdam, Archief Archief van de Portugees-Israëlitische Gemeente (334), inv.nr. 158, 'Livro de eleiçoems do Kahal Kados de Talmud Torah desde a união anno 5399', scan 6.
- 3 Stadsarchief Amsterdam, Archief van de Portugees-Israëlitische Gemeente (334), inv.nr. 1070, Kopieboek van uitgaande stukken 1829-1843, scan 39.
- 4 S.E. Bloemgarten, *Hartog de Hartog Lémon, 1755-1823: Joodse revolutionair in Franse tijd.* (Amsterdam: 2007).
- 5 Ibidem.
- 6 B.T. Wallet, *Nieuwe Nederlanders. De integratie van joden in Nederland 1814-1851* (Amsterdam 2007)
- 11.
- 7 A.C. Carillon, *Gezangen voorgedragen in de Synagoge te Utrecht, tijdens het tweede eeuwfeest aldaar, door S.E. Voorzanger; gezongen op muziek van Koch, voor- en na de preek van den heer Carillon; in het Hebr. overgebracht door A.D. Delaville en oorspr. vervaardigd door B.C. Carillon* (Amsterdam: Carillon, 1836).
- 8 B.T. Religious Oratory and the Improvement of Congregants: Dutch-Jewish Preaching in the First half of the Nineteenth century', *Studia Rosenthaliana* 34:2 (2000) 168-193 aldaar 182-183.
- 9 Stadsarchief Amsterdam, Archief van de Portugees-Israëlitische Gemeente (334), inv.nr. 80A, scan 474
- 10 A.G. de Vries, Sociale emancipatie en religieuze hervormingen: ontwikkelingen binnen het Jodendom in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw en de neerslag hiervan in het Nederlandsch-Israëlitisch Nieuws- en Advertentieblad en het Israëlitisch Weekblad (1849-1855). (Doctoraalscriptie Nieuwe en Theoretische Geschiedenis, Universiteit van Amsterdam, (Amsterdam 1987).
- 11 Ibidem.
- 12 *Weekblad voor Israëlieten* (20-10-1882).
- 13 De Vries, 'Sociale emancipatie en religieuze hervormingen,' 39.
- 14 Emmanuel, *History*, 356.
- 15 Stadsarchief Amsterdam, Archief van de Portugees-Israëlitische Gemeente (334), inv.nr. 80A, scan 493-494.
- 16 Stadsarchief Amsterdam, Archief van de Portugees-Israëlitische Gemeente (334), inv.nr. 80A,, 'Ik wilde zo graag die eeuw der Azevedo's, van Salem en Ailion zien herleven, Dat is alle vragen beantwoorden In de geest zoals zij die beantwoord hebben uit de Talmoeed en Beth Jozeph,' Scan 494.
- 17 Stadsarchief Amsterdam, Archief van de Portugees-Israëlitische Gemeente (334), inv.nr. 80B, scan 138.
- 18 Ibidem.
- 19 F.P. Karner, *The Sephardics of Curacao* (Assen 1969) 25.
- 20 H. Hoetink., *Het patroon van de oude Curaçaose samenleving: een sociologische studie* (Dissertatie, Leiden 1958), 149
- 21 Ibidem.
- 22 B. De Lima Urdaneta, "The mikvah of chacham Aron Mendes Chumaceiro" In: *De archiefvriend*, Stichting vrienden van het Nationaal Archief van Curaçao, (2022), jaargang 28. Nr. 2. Aldaar 1-4.
- 23 Emmanuel, *History*, 355.
- 24 M. A. Meyer, *Response to Modernity, a History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit 1995) 11.
- 25 B. T. Wallet, *Nieuwe Nederlanders*, 147.

'DEEP IN VOGUE'

DANS EN DE CONSTRUCTIE VAN IDENTITEIT

Ninnoc Wouters



WilliDarwinwalk. Bron: Stan van Buiten (illustrator).

Vogue, bij velen vooral bekend van het nummer van Madonna uit 1990, is een dansvorm uit de *ballroom*subcultuur, ook wel *House/Ball Culture* genoemd. Dit is een subcultuur en een gemeenschap die is ontstaan op het snijvlak van marginalisering van mensen van kleur en mensen die behoren tot de LHBTIQ+-gemeenschap. In de jaren tachtig van de twintigste eeuw ervaarde deze subcultuur een hoogtepunt. Het bood voor veel LHBTIQ+-mensen van kleur een veilige omgeving en een gemeenschap waarbinnen hegemoniale culturele normen uitgedaagd werden. Dit werd gedaan door middel van stijl en culturele uitingen, waaronder een van de meest welbekende: *vogue*.

De ballroomsubcultuur vindt haar oorsprong in de queergemeenschap van New York, met name in de wijk The Village en het stadsdeel Harlem, in de tweede helft van de negentiende eeuw. Vanaf deze tijd werden er *dragballs* gehouden in New York. Dit waren evenementen waarbij dragqueens en -kings samenkwamen en dansten, paradeerden en schoonheidswedstrijden hielden voor een groot publiek. Deze evenementen konden vaak de hele nacht duren. Hoewel aan deze evenementen zowel witte mensen als mensen van kleur deelnamen, was er sprake van segregatie en discriminatie van zwarte en Latijns-Amerikaanse deelnemers, die geacht werden te voldoen aan witte schoonheidsstandaarden om te kunnen winnen. Dat laatste gebeurde bijna nooit. In de jaren zestig van de twintigste eeuw werden daarom de eerste exclusief zwarte bals georganiseerd.¹

Zodoende ontstonden er groepen die samen deze bals organiseerden. Deze

groepen werden *houses* genoemd, een verwijzing naar modehuizen. Mensen in een house zorgden voor elkaar, hielpen elkaar met de voorbereidingen voor bals, gingen daar samen naartoe en organiseerden samen hun eigen bals. Tegelijkertijd steeg het aantal gangs in New York, met name door armoede en verslaving. Dit gebeurde in wijken waar voornamelijk zwarte en Latijns-Amerikaanse mensen woonden, zoals Harlem en de South-Bronx, waar ook de ballroomsubcultuur opkwam. Veel LHBTIQ+-mensen van kleur raakten vervreemd van hun families en konden zich ook niet vinden in de machocultuur van de 'black nationalist movement' en de gangs. Ze vormden hun eigen 'gangs', hun eigen gemeenschap met groepen waartoe ze konden behoren, de houses. De houses begonnen hierdoor niet meer alleen te functioneren om bals te organiseren, maar vormden zich tevens tot vangnetten voor jonge queer mensen van kleur die geen familie en plek om te wonen hadden.²

De bals die de verschillende houses organiseerden, draaiden om competitie. Tijdens de bals concurreerden de deelnemers van verschillende houses op een catwalk, waarbij ze hun lichaam, kleding en persoonlijkheid tentoonstelden in verschillende categorieën. Dit wordt binnen de subcultuur gedefinieerd als 'lopen'. Er waren veel verschillende categorieën, waarbij sommigen meer focus legden op het lichaam en anderen meer op kleding. Er werden trofeeën uitgedeeld aan de leden die de criteria van een bepaalde categorie het beste uitvoerden. De meest voorkomende overkoepelende categorieën waren *runway*, *body*, *face*, *realness* en *vogue*.³ Deze laatste, *vogue*, bracht allerlei verschillende invloeden samen in één dansvorm: een combinatie van poses uit modebladen, breakdance, inspiratie uit Egyptische hiëroglfen en de *dragpageants* waar de subcultuur uit was ontstaan.⁴ In dit artikel zullen deze verschillende elementen van *vogue* worden besproken. Hierbij zal worden gekeken naar hoe *vogue* gebruikt werd door leden van de ballroomsubcultuur om zich af te zetten tegen de hegemoniale cultuur en een veilige omgeving te creëren waarbinnen ze zichzelf konden uiten.

LITERATUUR EN RELEVANTIE

Er is tot nu toe nog geen onderzoek vanuit historisch perspectief naar de ballroomsubcultuur gepubliceerd. Het grootste deel van de literatuur over de subcultuur is gebaseerd op etnografisch onderzoek dat is uitgevoerd in een aantal Amerikaanse steden waar een actieve ballroomgemeenschap is, met slechts een kort overzicht van de geschiedenis. Een van de belangrijkste en meest invloedrijke etnografische onderzoeken naar ballroomcultuur is het werk *Butch Queens Up in Pumps* van Marlon M. Bailey, waarin de gemeenschap in Detroit onder de loep wordt genomen.⁵ Naast dit boek heeft Bailey een aantal artikelen geschreven over de subcultuur die ook gebaseerd zijn op het etnografische onderzoek dat hij heeft gedaan tussen 2001 en 2007 in Detroit.⁶ Ander belangrijk etnografisch onderzoek is uitgevoerd door Jonathan David Jackson tussen 1997 en 2001 in Philadelphia en New York City, uitgewerkt in onder andere het invloedrijke werk *The social world of voguing*.⁷

Behalve een tekort aan historisch onderzoek naar de ballroomsubcultuur specifiek is er ook een tekort aan onderzoek naar geschiedenissen van LHBTIQ+-mensen van kleur in het algemeen.⁸ Tegelijkertijd is er wel steeds meer aandacht voor LHBTIQ+-onderwerpen in de maatschappij. Dit geldt ook voor de ballroomcultuur en met name *voguen*, wat steeds vaker te zien is in media en op evenementen. Hierbij wordt de pijnlijke geschiedenis van deze subcultuur echter vaak terzijde gelegd en worden vooral de *glamour* en viering centraal gesteld. Het is daarom belangrijk dat de geschiedenis van ballroom als intersectionele subcultuur hierin niet verloren gaat.

BRONNEN EN THEORETISCH KADER

Voor dit onderzoek is voornamelijk gebruik gemaakt van twee primaire bronnen. Ten eerste het boek *Voguing and the ballroom scene of New York City 1989-92*. Dit is een uitgave uit 2011 van foto's die zijn gemaakt door Franse fotografe Chantal Regnault tussen 1989 en 1992. Regnault heeft voor deze uitgave ook negen doorgewinterde leden van de subcultuur geïnterviewd in 2010 en 2011. In deze interviews vertellen de leden over hoe de subcultuur eruitzag in de jaren tachtig en hoe deze sindsdien veranderd is. Deze persoonlijke verhalen geven een inkijk in hoe de subcultuur werd ervaren door de leden en hoe de geschiedenis van de subcultuur volgens hen is verlopen. Ten tweede is er gebruik gemaakt van de documentaire *Paris Is Burning* van Jennie Livingston, die werd gefilmd gedurende de jaren tachtig en werd uitgebracht in 1990.⁹ Hoewel deze film positief werd ontvangen door het bredere publiek, wordt deze als problematisch gezien door verschillende cultuurcritici. De voornaamste kritiek is dat Livingston een koloniale blik op de subcultuur had, omdat ze een witte vrouw is die een zwarte subcultuur in beeld brengt voor een voornamelijk wit publiek.¹⁰

Dit bronmateriaal wordt benaderd vanuit een semiotische lens, met name gebaseerd op het werk van de socioloog Dick Hebdige. In zijn boek *Subculture. The meaning of style* uit 1979 zet Hebdige een theorie en methode uiteen om subculturen te analyseren op basis van de culturele uitingen en rituelen van bepaalde groepen. Hebdige baseert zijn werk voornamelijk op marxistische, structuralistische, poststructuralistische en semiotische theorie en analyseert hiermee wat subcultuur is, waarom het bestaat, hoe betekenisgeving in subculturen werkt en hoe dit geanalyseerd kan worden. Volgens Hebdige daagden subculturen die ontstonden na de Tweede Wereldoorlog, zoals die van de Teddy Boys of de punkers, de culturele hegemonie uit. Dit werd niet per se op een expliciete manier gedaan, maar juist impliciet, door middel van stijl. De bezwaren tegen dominante ideologieën werden niet enkel direct uitgesproken, maar werden door middel van tekens geuit aan de oppervlakte van cultuur. Denk bijvoorbeeld aan de veiligheidsspelden die punks droegen. De veiligheidsspeld werd door hen tot een symbool tegen de gevestigde orde gemaakt, vol betekenissen van bijvoorbeeld verzet en zelfexpressie tegenover de dominante massacultuur.¹¹

De stijl van een subcultuur ontstaat niet uit het luchtledige. De stijl moet leesbaar zijn voor zowel de leden van de subcultuur als de cultuur waartegen deze zich verzet. Deze bouwt dus voort op, en bevindt zich nog steeds binnen het systeem van betekenisgeving, de culturele code, van de dominante cultuur. Dit wordt gedaan door een proces van *bricolage*. Dit concept werd door antropoloog Claude Lévi-Strauss (1908-2009) bedacht om uit te leggen hoe aan tekens een oneindige hoeveelheid betekenissen kan worden gegeven door ze op andere manieren te gebruiken en dus in een andere relatie te brengen met de rest van het tekensysteem van een cultuur.¹² In subculturen wordt dit proces van betekenisgeving gebruikt om dit soort objecten alternatieve betekenissen te geven ten opzichte van hun betekenissen in de dominante cultuur. Neem bijvoorbeeld kleding. Bepaalde kleding, bijvoorbeeld een blauwe spijkerbroek, communiceert normaliteit, terwijl een grote roze rok voor iemand kan signaleren dat de drager afwijkt van de norm. Volgens Hebdige wordt dit in subculturen opzettelijk gedaan: 'The communication of a significant *difference*, then (and the parallel communication of a group *identity*), is the 'point' behind the style of all spectacular subcultures.'¹³

In hun boek *Bodies that matter* (1993) legt filosoof Judith Butler het proces van de constructie van identiteit van leden van de ballroomsubcultuur uit met het

begrip subjectivering. Subjectivering is het proces van identiteitsvorming, de manier waarop iemand hun 'zelf' construeert, niet alleen aan de hand van interne factoren, maar, waar hier de focus op ligt, aan de hand van externe factoren zoals culturele en sociale normen. Volgens Butler wordt het subject geconstrueerd door deze externe factoren. Denk bijvoorbeeld aan hoe een kind wordt geboren en het gender 'meisje' toegeschreven krijgt en de dokter dit als eerste benoemt door te stellen 'het is een meisje'. Het 'ik' wordt geproduceerd door een veelheid benoemen zoals deze.¹⁴

Verzet tegen deze subjectivering ligt ingewikkeld, omdat er volgens Butler nooit volledig af kan worden gestapt van het hegemoniale discours:

The "I" who would oppose its construction is always in some sense drawing from that construction to articulate its opposition; further, the "I" draws what is called its "agency" in part through being implicated in the very relations of power that it seeks to oppose.¹⁵

Een subject kan niet geheel ontkomen aan diens subjectivering, de termen waarin die in relatie staat tot anderen en waarin die plaatsneemt in het discours, door deze te ontkennen. Het kan zich echter wel tegen dat hegemoniale discours verzetten, door het te herhalen op andere manieren, die hun oorspronkelijke bedoelingen omkeren of verdringen.¹⁶ Dit gebeurt door de tekens waarmee ze worden gerepresenteerd in de dominante cultuur aan te passen en nieuwe betekenissen te geven, door ze bijvoorbeeld te parodiëren of in een andere context te plaatsen.¹⁷ In de ballrooms subcultuur werd dit op allerlei manieren gedaan, onder andere in *vogue*.

DRAGCULTUUR EN HET ONTSTAAN VAN VOGUE

Vogue is een dansvorm uit de ballrooms subcultuur waarbij er met het hele lichaam geïmproviseerd wordt. Alle delen van het lichaam worden hierbij bewogen op manieren die flexibiliteit en controle laten zien, door bijvoorbeeld de armen te buigen in lastige hoeken, de split te doen of verschillende delen van het lichaam onafhankelijk te bewegen. De naam van de dansvorm komt van het tijdschrift *Vogue*, omdat het de imitatie van poses uit het modetijdschrift in de dans incorporeert. Een ander aspect van de dans is dat hij op bals meestal wordt beoefend in wedstrijden. De dans draait dus om een confrontatie met een tegenstander, waardoor het om een uitstraling van enorm zelfvertrouwen vraagt.¹⁸

Er is erg weinig bekend over de ontstaansgeschiedenis van *vogue*. Wat er wel over bekend is, is gebaseerd op de verhalen van ballroomleden van tientallen jaren na het ontstaan. Volgens sommigen is het begonnen als dansvorm in de gevangenis op Ryker's Island in New York, waar zwarte homoseksuelen mannen het deden om aandacht te krijgen van mannen en om de confrontatie met elkaar aan te gaan op een geweldloze manier. Volgens andere leden van de subcultuur is het door Paris Dupree, een belangrijk lid van de ballrooms subcultuur, begonnen tijdens een confrontatie in een club. Dupree zou een *Vogue*-tijdschrift bij zich hebben gehad en dit erbij hebben gepakt, hebben geopend op een willekeurige bladzijde en desbetreffende pose nagedaan op de beat van de muziek. Daarna zou ze het tijdschrift op een andere pagina hebben geopend en weer op de beat deze pose hebben geïmiteerd. De andere dragqueens die aanwezig waren deden Dupree na en zo ontstond de eerste *voguebattle*.¹⁹

Zeker is dat *vogue* zich in de jaren zeventig en tachtig ontwikkelde naast de *dragpageants* waar het zich van had afgescheiden. De *dragpageants* van de jaren



Vegas Queen. Bron: Stan van Buiten (illustrator).

zestig en zeventig hadden maar een kleine hoeveelheid categorieën die bedoeld waren voor vrouwelijke deelnemers, dus dragqueens en *femme queens*/transgender vrouwen. De bewegingsvormen van de dragpageants emuleerden die van *showgirls* en gingen gepaard met veren, boa's en andere uitbundige attributen en accessoires.²⁰

Dit veranderde naarmate de ballroomsubcultuur groeide gedurende de jaren zeventig en met name de jaren tachtig. Er werden steeds meer categorieën bedacht die ook toegankelijk waren voor meer "mannelijke" uitdrukkingen van gender. Daarnaast begonnen de categorieën meer inspiratie te halen uit de modewereld in plaats van uit Las Vegas. In de jaren tachtig was de populariteit van (super)modellen in opkomst, zowel in populaire cultuur als in de ballroomsubcultuur. *Vogue* ontwikkelde zich in deze periode als een dansvorm voor deelnemers van alle verschillende genders die in de subcultuur bestonden, waarin de popularisering van modellen werd gereflecteerd in de poses die werden nagedaan.²¹ De invloed van de dragpageants was echter nog steeds te zien: 'Willi Ninja spoke of what the 1960s Drag Queens did with their hands and with fans as being important influences on the particular pointing, framing, and directing of action around the head and bodies of *Voguers* as they perform.'²²

Een ander aspect van *vogue* dat voortkwam uit de dragcultuur is *shade*. *Shade* ging om het wijzen op iemands gebreken, bijvoorbeeld wat er verkeerd was aan hun kleding of make-up, op een indirecte en gevatte manier. In *vogue* werd dit op een non-verbale manier gedaan.²³ Willi Ninja, de 'godfather of voguing', doet dit bijvoorbeeld in *Paris Is Burning* door als een soort mime uit te beelden, op de muziek, hoe hij een poederdoos opent en de make-up op zijn gezicht aanbrengt. De *shade* komt wanneer hij de poederdoos omdraait en mimet dat hij de tegenstander een spiegel voorhoudt en diens make-up gaat doen. Hiermee zegt hij tegen zijn tegenstander dat diens make-up

niet goed zit: 'I'll start doing their face, because what they have on their face right now needs a dramatic make-up job.'²⁴ Volgens Ninja was dit aspect van *vogue* ontstaan uit confrontaties op straat: 'Voguing came from shade, because it was a dance that two people did because they didn't like each other, instead of fighting, you would dance it out on the dance floor and whoever did the better moves was throwing the best shade.'²⁵ *Vogue* was dus een manier om geweld binnen de gemeenschap te vermijden door middel van *performance* en op een andere manier de emoties te verwerken die ook voortkwamen uit ervaringen van afwijzing.

SUPERMODELLEN EN DE VROUWEN VAN DYNASTY

De invloed van de mode-industrie en de opkomst van het supermodel waren in *vogue* te zien in de manieren waarop poses uit het tijdschrift *Vogue* werden geïncorporeerd in de dans. De staccato-achtige bewegingen waarbij poses werden nagedaan wijzen op een nastreven van overwegend witte hegemoniale schoonheidsidealen die in dergelijke populaire media werden verspreid. *Vogue* paste deze dominante, overwegend witte idealen van schoonheid toe, maar hierbij werden deze belichaamd door queer zwarte en Latijns-Amerikaanse lichamen. Door *performance* werd er in de ballroom een alternatieve sociale sfeer gecreëerd. *Voguers* communiceerden hiermee dat zij ook een model in *Vogue* konden zijn in deze alternatieve sfeer waarin gender en seksualiteit door middel van dit soort rituele praktijken als meer fluïde en veranderbaar werden geconstrueerd. Hiermee creëerden ze voor zichzelf agency in hoe ze, in elk geval door zichzelf en elkaar, gezien werden. In deze alternatieve sfeer werden zwarte en Latijns-Amerikaanse LHBTIQ+-identiteiten gevierd en bekrachtigd.²⁶

Anderzijds is hierin de spanning die Butler aankaartte te zien. De leden van de ballrooms subcultuur werden gesubjectieerd als gay/transgender, zwart en arm, en de connotaties die hiermee gepaard gingen. Buiten de wereld van de bals konden deze mensen hierdoor niet voldoen aan de dominante idealen van de Amerikaanse cultuur. Binnen de bals gebruikten ze echter de symbolen van deze dominante idealen, zoals die van de modellen in *Vogue*. Aan de ene kant streefden ze dus naar de dominante idealen van de witte heteroseksuele bovenklasse die hen onderdrukte en discrimineerde, maar aan de andere kant verschoven, veranderden en parodieerden ze deze idealen, doordat zij zich deze tekens toe-eigenden.

Kleding en accessoires waren een belangrijke manier waarop gender, maar ook andere assen van verschil werden *performed* en dus geconstrueerd. In de jaren tachtig hadden de Prime-time soaps *Dallas* en *Dynasty* enorme invloed op de modetrends en daarmee op de ballrooms subcultuur. De cast bestond uit aantrekkelijke mensen die extravagante, luxueuze kleding droegen. Doordat bijna iedereen televisie keek en deze series razend populair waren, was dit het beeld dat de meeste Amerikanen hadden van de elite.²⁷ *Dallas* en *Dynasty* vormden een specifiek deel van mythevorming over klasse, ras en gender. Het plaatste de enorme rijkdom die werd verkregen door de olie-industrie in een narratief over familie-erfenissen en persoonlijke rijkdom die werd verkregen door hard werk en sluwheid. Hiermee vormden deze series een onderdeel van de beeldvorming van hegemoniale idealen in tekens die zowel binnen als buiten de ballrooms subcultuur werden gebruikt.²⁸

Binnen de ballrooms subcultuur werd de beeldtaal die in *Dallas* en *Dynasty* werd gebezigd in een nieuwe context geplaatst, waarmee deze tekens door een proces van bricolage alternatieve betekenissen van verzet en voldoening kregen. Deelnemers konden zich op de catwalk in een droomwereld wanen, waarbij zij niet aan de onderkant van de samenleving stonden, maar juist bij de top hoorden. Pepper Labelja

legt in *Paris Is Burning* uit hoe het voor haar voelde om de levensstijl van mensen in *Dynasty* te zien, terwijl zij in armoede leefde. Ze zag de enorme huizen en de rijkdom en voelde zich bestolen: 'So why is it they can have it and I didn't. I always felt cheated. I always felt cheated out of things like that.'²⁹ Hoewel de wereld van *Dynasty* dus voor leden van de subcultuur onbereikbaar was buiten de balzaal, konden ze binnen de ruimte van de bals de personages uit deze wereld belichamen en hier een soort voldoening uithalen.

De jongere leden van de subcultuur emuleerden de stijl van de puissant rijke vrouwelijke karakters in *Dynasty* door middel van bontjassen en hoeden, chique damespakken, gouden oorbellen, parelkettingen en -armbanden. De brede schoudervullingen van Krystle stonden symbool voor het glamoureuze leven dat voor transgender vrouwen van kleur altijd slechts een fantasie zou kunnen zijn, maar toch werd nagestreefd binnen hun eigen wereld.³⁰ Hiermee reproduceerden en bevestigden ze dus deze hegemoniale normen en idealen. Tegelijkertijd lieten ze door hun performance van deze tekens echter zien dat LHBTIQ+-mensen van kleur aan deze idealen zouden kunnen voldoen als ze de kans kregen. Hiermee deconstrueerden ze het idee dat het normaal of vanzelfsprekend was de LHBTIQ+-mensen van kleur deze kansen niet kregen.

VOGUE ALS AFRO-AMERIKAANSE DANSVORM

'Voguing is at heart the following of African-American rhythms that are so intense alongside the discreet expression of the modelling presentation.'³¹ Dit stelt doorgewinterde *voguer* Mohammad Omni in een interview. In *vogue* werden elementen uit Afro-Amerikaanse dansvormen gecombineerd met witte schoonheidsidealen uit modetijdschriften in een proces van bricolage. Daarmee is de dansvorm in de Afrikaanse diaspora te plaatsen. In *Paris Is Burning* wijst Willi Ninja op wellicht het meest duidelijke voorbeeld hiervan, namelijk de invloed van Egyptische hiërogliefen.³²

Zowel in gebaren en poses als door middel van verschillende attributen en accessoires bevestigden de dansers met trots hun Afrikaanse herkomst en identiteit. Dit idee van een Egyptische herkomst is een traditie binnen het gedachtegoed van de Afrikaanse diaspora. Europese overtuigingen van Afrikaanse minderwaardigheid werden hiermee ontkracht door een verband te leggen tussen mensen van Afrikaanse afkomst en het machtige oude Egypte.³³

Tegelijk kan het gebruik van Egyptische tekens in een homoseksuele traditie worden geplaatst waarin oriëntalistische verhalen en mythes werden gebruikt in performances zoals theater en film. Verhalen over de overheersing van oosterse sensualiteit door het westen werden uitgedrukt als allegorie voor de onderdrukking van homoseksualiteit. De oosterse wereld werd gezien als exotisch, dromerig en sensueel, naast de verharde, materialistische, westerse idealen van schoonheid en cultuur.³⁴ In *vogue* werden zowel de betekenissen uit Afro-Amerikaanse cultuur als uit LHBTIQ+-cultuur gereproduceerd in een nieuwe context. Door dit proces van bricolage stonden symbolen die verwezen naar het Oude Egypte voor een specifiek queer Afro-Amerikaanse identiteit binnen de ballrooms subcultuur.

Zowel religieuze als seculiere rituelen binnen de Afrikaanse diaspora werden in *vogue* gereflecteerd door de rituele performance. Hiermee werd net als binnen de Afrikaanse diaspora een bredere invulling gegeven aan noties van gender en seksualiteit door middel van dans.³⁵ Barbara Browning stelt in haar boek *Infectious rhythm. Metaphors of contagion and the spread of African culture* (1998) dat



Willipiramide. Bron: Stan van Buiten (illustrator).

de performance op bals uit een lange traditie van de Afrikaanse diaspora stamde. Browning vergelijkt *vogue* met zowel het Braziliaans carnaval, waarbij op subversieve manieren ras, gender en klasse worden omgedraaid, en met religieuze praktijken uit de Afrikaanse diaspora in Brazilië; ook daarin werden gender en seksualiteit op meer fluïde manieren gezien.³⁶ In *Butch Queens Up in Pumps* maakt Marlon Bailey de vergelijking met voodoo rituelen, die eveneens in de Afrikaanse diaspora te plaatsen zijn. *Vogue* kan daarom geplaatst worden in een langere traditie van rituele performance als manier om gender en seksualiteit betekenissen te geven die meer fluïde of meervoudig zijn dan het westerse hegemoniale binaire geslachtsmodel.³⁷

Vogue werd ook beïnvloed door hiphop en met name b-boying/breakdance, die op hun beurt ook geplaatst kunnen worden in de Afrikaanse diaspora. Er was overlap tussen de werelden van hiphop en ballroom, die beide in de jaren zeventig en tachtig in de zwarte en Latijns-Amerikaanse gemeenschappen in New York bestonden. Deelnemers die uit de hiphopwereld kwamen en gingen *voguen* verwerkten elementen van breakdance in de *vogue*. Deze overeenkomsten kunnen bijvoorbeeld worden gezien in de elementen van acrobatiek die in beide dansvormen voorkwamen. De poses in *vogue* waren ook vergelijkbaar met de freezes in breakdance, waarbij vaak draaiingen en vervormingen van het lichaam in een pose worden vastgehouden.³⁸ Het vervangen van gewelddadige gevechten door dans is in beide dansvormen te zien en kan worden geplaatst in de bredere geschiedenis van dans in de Afrikaanse diaspora, evenals bijvoorbeeld limbo wedstrijden en capoeira.³⁹

Verschillende elementen van breakdance en andere rituelen en dansvormen uit de Afrikaanse diaspora werden in *vogue* dus gecombineerd met vormen uit LHBTIQ+-tradities en geschiedenis. Hiermee werden bepaalde heteroseksistische noties die bestonden in de bredere Afro-Amerikaanse cultuur en met name de hiphopcultuur bekritiseerd in de dans. Tegelijkertijd werd de geschiedenis en het erfgoed van de Afrikaanse diaspora door middel van *vogue* herinnerd en gevierd en werd hiermee een specifiek Afro-Amerikaanse LHBTIQ+-identiteit geconstrueerd.

CONCLUSIE

Vogue ontstond uit verschillende elementen van zowel de hegemoniale cultuur, LHBTIQ+-cultuur en Afro-Amerikaanse cultuur. Dit artikel is geen uitputtende lijst van alle verschillende elementen van *vogue*, maar een argumentatie om aan te tonen hoe rituele tradities binnen de ballrooms subcultuur verschillende tekens uit verschillende contexten in een nieuwe context samenbracht. *Vogue* is hierdoor een unieke en specifieke queer Afro-Amerikaanse dansvorm, waarin elementen uit verschillende historische contexten werden gecombineerd in een nieuwe context en zo door een proces van bricolage betekenis kreeg binnen de ballrooms subcultuur. De poses van modellen uit de witte dominante cultuur werden gecombineerd met bewegingen en tekens uit de Afro-Amerikaanse geschiedenis en tradities. Door deze twee te combineren, werden er alternatieve betekenissen gegeven. Op deze manier werd er verzet geboden tegen zowel hegemoniale witte, heteronormatieve schoonheidsidealen als tegen heteroseksistische noties binnen de Afrikaanse diaspora. Desalniettemin werden tekens van de dominante cultuur gereproduceerd. In *vogue* werden ook specifieke tekens uit de heteroseksistische Afro-Amerikaanse cultuur en dominant witte homoseksuele gemeenschap gereproduceerd. *Vogue* was dus niet een volledig subversief ritueel, maar een ritueel vol complexe betekenissen, waarin bepaalde hegemoniale idealen nog steeds nagestreefd en bevestigd werden.

Met dit onderzoek is aangetoond dat LHBTIQ+-mensen van kleur niet passieve slachtoffers waren van de discriminatie en marginalisatie die ze ondervonden. Leden van de subcultuur hadden agency in hoe ze zichzelf representeerden naar zichzelf, elkaar en de buitenwereld. Ze ontwikkelden strategieën van verzet en overleving, waarmee ze de levens van elkaar en van zichzelf actief konden verbeteren. Binnen de wereld van de subcultuur, met name binnen de zalen waar de bals werden gehouden, werd een alternatieve sociale sfeer gecreëerd, waar verzet werd geboden tegen deze onderdrukking. Binnen deze ruimtes werden LHBTIQ+-lichamen van kleur gevierd, in praktijken en rituelen zoals *vogue*.

Vervolgonderzoek kan uitwijzen hoe deze subcultuur heeft bijgedragen aan de emancipatie van LHBTIQ+-mensen van kleur. Zijn er bijvoorbeeld strategieën die zijn overgenomen door mensen buiten de subcultuur? Hierbij kan worden gekeken naar hoe de subcultuur sinds de jaren negentig is doorgedrongen in de dominante cultuur. De subcultuur is steeds zichtbaarder geworden in de media sinds de hit *Vogue* van Madonna. Of daardoor LHBTIQ+-mensen van kleur meer zijn opgenomen in de Amerikaanse maatschappij zou kunnen blijken uit verder onderzoek. Een eerste, enigszins paradoxale, indicatie dat dit het geval is, is juist het groeiende verzet hiertegen vanuit conservatieven in de VS. In 2023 zijn in de Verenigde Staten minstens 510 anti-transgender wetsvoorstellen gemaakt. Dit zijn niet alleen wetsvoorstellen over medische zorg voor transgender mensen, maar ook wetsvoorstellen die performance van LHBTIQ+-mensen, zoals dragshows, willen verbieden.⁴⁰ Ook dit groeiende verzet tegen de LHBTIQ+-gemeenschap verdient nader historisch onderzoek.

Ninnoc Wouters volgt de onderzoeksmaster *History* aan de Universiteit Utrecht. Hun onderzoeksinteresse ligt met name bij gendergeschiedenis en LHBTIQ+-geschiedenis in de negentiende en twintigste eeuw, gefocust op subculturen en activisme.

Eindnoten

- 1 Tim Lawrence, "Listen and you will hear all the houses that walked before". A history of drag balls, houses and the culture of voguing', in: Chantal Regnault en Stuart Baker (reds.), *Voguing and the house ballroom scene of New York City 1989-92* (Londen 2011) 3-10, aldaar 3-4.
- 2 Lawrence, 'A history of drag balls, houses and the culture of voguing', 3-5.
- 3 Jonathan David Jackson, "The social world of Voguing", *Journal of the anthropological study of human movement* 12 (2002) 26-42, aldaar 31-32.
- 4 Marcos Becquer en José Gatti, 'Elements of Vogue [1991]', in: Kenneth Gelder en Sarah Thornton (reds.), *The subcultures reader* (Londen en New York 1997) 445-453, aldaar 445.
- 5 Marlon M. Bailey, *Butch queens up in pumps. Gender, performance, and ballroom culture in Detroit* (Ann Arbor 2013).
- 6 Marlon M. Bailey, 'Engendering space. Ballroom culture and the spatial practice of possibility in Detroit', *Gender, place & culture* 21 (2014) 4, 489-507; Marlon M. Bailey, 'Gender/racial realness. Theorizing the gender system in ballroom culture', *Feminist studies* 37 (2011) 2, 365-386.
- 7 Jackson, 'The social world of Voguing', 26-42.
- 8 Bailey, 'Gender/racial realness', 374; Kritika Agarwal, 'What is trans history? From activist and academic roots, a field takes shape', *Perspectives on history* 1 mei 2018 <https://www.historians.org/research-and-publications/perspectives-on-history/may-2018/what-is-trans-history-from-activist-and-academic-roots-a-field-takes-shape> (6 december 2022).
- 9 Jennie Livingston, *Paris is burning* (1990) 4 januari 2016 <https://www.youtube.com/watch?v=mBVBiP0l76Q> (18 maart 2023).
- 10 Bell Hooks, *Black looks. Race and representation* (New York, NY 2015) 145-156; Judith Butler, *Bodies that matter. On the discursive limits of 'sex'* (New York 2011; Eerste druk 1993) 81-97.
- 11 Dick Hebdige, *Subculture. The meaning of style* (Hoboken 2012) 17-18.
- 12 Hebdige, *Subculture*, 76.
- 13 Ibidem, 101-102.
- 14 Butler, *Bodies that matter*, 81-84.
- 15 Ibidem, 82.
- 16 Ibidem.
- 17 Hebdige, *Subculture*, 90-91.
- 18 Jackson, 'The social world of Voguing', 31-34.
- 19 Lawrence, 'A history of drag balls, houses and the culture of voguing', 5; Regnault en Baker (reds.), *Voguing and the house ballroom scene*, 138.
- 20 Jackson, 'The social world of Voguing', 32; Livingston, *Paris is burning*, 11'00"- 11'46".
- 21 Jackson, 'The social world of Voguing', 32; Bailey, *Butch queens up in pumps*, 36. Binnen de ballroom subcultuur bestaat een uitgebreider en complexer systeem van gender dan de binaire man/vrouw verdeling. Marlon Bailey differentieert tussen 6 genders in de ballroom subcultuur: Butch Queens Up in Drag, Femme Queens, Butches, Women, Men/Trade en Butch Queens.
- 22 Jackson, 'The social world of Voguing', 32-33.
- 23 Jeremiah Davenport, *From the Love Ball to RuPaul. The mainstreaming of drag in the 1990s* (Cleveland 2017) 102-103.
- 24 Livingston, *Paris is burning*, 36'27"- 36'51".
- 25 Ibidem, 33'10"- 35'34".
- 26 Jackson, 'The social world of Voguing', 32-33; Bailey, *Butch queens up in pumps*, 127.
- 27 Daniel Delis Hill, *As seen in Vogue. A century of American fashion in advertising* (Lubbock 2004) 119.
- 28 Ellen Seiter, 'Men, sex and money in recent family melodramas', *Journal of the University Film and Video Association* 35 (1983) 1, 17-27.
- 29 Livingston, *Paris is burning*, 4'45"- 5'24".
- 30 Otilie Godfrey, *Vintage fashion* (Londen 2013) 147.
- 31 Regnault en Baker (reds.), *Voguing and the house ballroom scene*, 140.
- 32 Livingston, *Paris is burning*, 38'31"- 39'40".
- 33 Midas Chawane, 'The development of Afrocentricity. A historical survey', *Yesterday and Today* (2016) 78-99, aldaar 81; Becquer en Gatti, 'Elements of Vogue [1991]', 448.
- 34 Becquer en Gatti, 'Elements of Vogue [1991]', 448.
- 35 Bailey, *Butch queens up in pumps*, 145.
- 36 Barbara Browning, *Infectious rhythm. Metaphors of contagion and the spread of African culture* (New York 1998) 160.
- 37 Bailey, *Butch queens up in pumps*, 162.
- 38 Justin Williams, 'Historicizing the breakbeat. Hip-Hop's origins and authenticity', *Lied und populäre Kultur / Song and Popular Culture* 56 (2011) 133-167; Regnault en Baker (reds.), *Voguing and the house ballroom scene*, 160.
- 39 Becquer en Gatti, 'Elements of Vogue [1991]', 448.
- 40 In 2023 zijn er 84 wetten die LHBTIQ+ rechten beperken doorgevoerd in 23 staten. Annette Choi, 'Record number of anti-LGBTQ bills were introduced in 2023', *CNN* 22 januari 2024 <https://edition.cnn.com/politics/anti-lgbtq-plus-state-bill-rights-dg/index.html> (30 januari 2024).

FLEXIBLE SOCIAL SITES

THE SPATIAL REPRESENTATION OF FOREIGNNESS AND LOCALITY IN ROMAN PUTEOLI AND OSTIA

Jakob Jung

This paper analyses inscriptions and built environment related to Ostian and Puteolian traders in their spatial context. The focus of my investigation lies in the expression of locality and connections to the home community of origin. Based on this examination, it is argued that the vast spatial distribution and function of social sites associated with traders enabled fluid context-dependent expression of identities.

In the Roman world, inscriptions and structures monumentalised the urban environment by publicly commemorating the social position of groups and individuals alike. One's social standing was determined by honourable services to the community through acts like benefactions or political offices.¹ Even non-local traders had a profound epigraphic and architectural influence on the physical outlook of the cities both in the harbours of Puteoli and in Ostia. Trade routes connected these two Italian ports closely to the western and eastern provinces of the empire. The epigraphic sources for this paper were found in the *EDCS* database. I combined the geographical filters of Ostia and Puteoli with keywords such as 'negot*', 'statio*', 'schol*', 'corp*', 'colleg*', 'navicu*', 'mercator*' to collect evidence describing traders.

The unique abundance of source material on traders has resulted in an extensive historiography on the topic. A general trend remains that authors have either highlighted the local integration of non-local traders or their supposed segregation. This binary distinction has remained largely intact in the 2020 volume *Roman Port Societies*, which assembles most experts on the field.² Nicholas Purcell summarises the volume's main point according to which 'outsiders, in the ancient view, needed to be controlled and institutionalized.'³ The contributors explain this either by the local position of traders or their distinctiveness. Instead, I argue that traders stressed different facets of origin and locality depending on the social and spatial setting. Consequently, I contend that the exclusivity of foreign traders proved much more flexible and contextual than previously assumed.⁴

Specifically, I ask how foreign traders were able to employ material and textual dimensions of space to influence the construction of their social identity in Roman Puteoli and Ostia. To answer this question, I use the dialectical distinction between 'soft' and 'hard' space. Soft space means perceived space that hasn't materialised yet. Contrarily, hard space describes the manifested physical space in our material

surroundings. Both types of spaces influence each other: perceived space can be transformed into material reality. Likewise, hard space shapes human perception.⁵ Keeping these processes of spatial construction in mind, I utilise the approach of the philosopher T. R. Schatzki to social practice theory. He describes social sites as the 'specific context of human coexistence: the place where, and as part of which, social life inherently occurs.'⁶ These spaces are created through interconnected (daily) social interaction and practices, organisation, and agency. In the following two sections, I will incorporate these factors in a contextual analysis of inscriptions to examine different social sites in Ostia and Puteoli and their expression of locality and foreignness.⁷

MATERIALIZING LOCALITY

Non-local traders have left behind a profound number of sources in Puteoli's and Ostia's physical cityscapes. Yet, the trader's everyday life hardly produced any evidence distinct from local conditions. Instead, this chapter shows that traders consciously represented themselves at specific sites such as trading stations, association houses, joint commemorative monuments and individual grave inscriptions to lay a claim to locality. The centrality of these places underlined the material presence and influence of traders and furthered close connections to local inhabitants. Likewise, inscriptions invoked imagined spaces of locality expressed through acts of services to the local communities and business and patronage connections. These strategies of representation likened references to the traders' communities of origin and served the same goal of allowing access to local social and commercial life.

In Puteoli, the presence of storage buildings (*horrea*) and living quarters dominated large areas next to the coastline and most parts of the north-western and south-eastern suburbs. In Ostia too, *horrea* occupied large parts of the city. Evidence suggests that at least some of these buildings housed foreign traders. A fictional story by Claudius Aelianus (170 - 235 CE) mentions the existence of a Bateian storage house right next to the harbour. Furthermore, it has been suggested that a Vicus Tyanianus – a quarter named after traders from Tyana in Cappadocia – existed close to the seaside. An inscription mentioning a quarter named after the Phoenician city of Tyrus was found outside the city gates. Despite these geographical references, non-local traders are impossible to distinguish and must have lived similarly to their local counterparts.⁸

Sites of stronger distinction were trading stations such as the Tyrian station that a well-known Greek inscription found in Puteoli from 174 CE attests to. As historian T. Terpstra argues, it must have been displayed publicly addressing the inhabitants of Puteoli.⁹ The fragmentary text documents a successful interaction of local Tyrians and their Phoenician mother city in modern Syria to cover and preserve the expenses of the Puteolian trading station. Non-local traders are also well represented in the complex of the so-called Piazzale delle Corporazioni in Ostia. This square consists of colonnades divided (possibly once by wooden stalls) into 61 small rooms and aligns directly with a theatre in the south. At the entrance of the small rooms mosaic floors hold the names of different seafarers' (*navicularii*) associations and depict them together with their products or other symbols related to their origin.¹⁰ Similarly, some inscriptions in Ostia refer to a wine forum. From the inscriptions, it can be deduced that it accommodated an association for wine traders and that auctions were held there. The main market hall (*macellum*) in Puteoli might have hosted a similar representative function as the Piazzale delle Corporazioni (Figure 1). Such localities offered places to meet and network with non-local traders and local residents while institutionalising the



Figure 1: Puteolian Macellum with imperial (?) temple in the centre. Carole Raddato, 2019. CCBY-SA 2.0 Deed (upscaled)

representations of particular regions of origin.

Much like other non-elite people in Roman towns, the traders expressed themselves through associations that offered the opportunity for architectural portrayal and space for epigraphical dedications.¹¹ Both association buildings (*scholae*), which were the meeting places of professional associations (*collegia*), and the stations could serve the same aim of representing the community of traders. However, associations centred more strongly on internal community life, such as feasts and cult celebrations.¹² In Ostia none of the found association buildings can be clearly identified with specific representations of foreign traders. This indicates that traders made use of local religious and occupational associations. Two inscriptions from Puteoli's suburbia found at the Via Campania suggest further possible locations of other 'foreign' association buildings. They mention both Daphnians (written 1-100 CE), from near Antiochia, located at a crossroad and the worshippers of Heliopolitani (dedicated 101-200 CE), from the city of Berytos, who owned a large stretch of land with cisterns and shops which served as a meeting place near the necropolis.¹³

Similarly, the above-mentioned Tyrian inscription in Puteoli indicates that the Tyrian trading station had a more distinct character, similar to a *scholae*. Nevertheless, these buildings, too, catered to a local audience. The Tyrians mention that much money needed to be spent on the 'restoration of the station' for the imperial festivities. Their station had to pay 'for the bull sacrifice at the games in Puteoli.' These celebrations of (former) emperors' birthdays, rise to power, and important triumphs were accompanied by public theatre performances, games, and religious ceremonies. At the same time, the inscription remarks that the station was 'better than the others both in adornment and in size' – at least 'in the past.' This passage highlights the care traders gave to the outward appearance of their buildings to portray themselves to the urban audience in competition with other local and non-local groups.¹⁴ The built environment of these prominently positioned locations facilitated random encounters between inhabitants of Ostia, as studies on movement possibilities in the spatial layout have shown. This translated the flourishing networks into social practices of everyday life. It explains why, for example, the association of rope makers



Figure 2: Piazzale delle Corporazioni Station 48: black and white mosaic with writing 'M. (auretanian C.(aesariensis)' and two date palms, an amphora, and three fish. Wikimedia Commons, 2011. CCBY-SA 2.0 DEED (upscaled).

had their own association building but still settled in the Piazzale delle Corporazioni too.⁴⁵ The stations functioned as physical contact points for both business partners and merchants from the same association or place of origin, as well as local patrons and partners. Economically, acceptance by their host environment held essential importance for the traders. The connection with a powerful local individual promised political influence. Patrons provided important contact with local traders and resellers while vouching for the trustworthiness and honour of a foreign individual or group.⁴⁶ Examples of dedications are plentiful: seamen from Africa and Sardinia dedicated a statue to their patron Marcus Junius Faustus (dedicated in 173 CE). Other statues in the garden of the Piazzale are related to non-trading associations, honouring prestigious individuals – many of them imperial priests. In a similar vein, in Puteoli seamen and traders appear as dedicants to their patrons. For example, 'the merchants who trade in Alexandria, Asia, and Syria' honoured members of the local elite, the Calpurni family, who were responsible for building the Puteolian capitol.⁴⁷

These links to patronage could materialise into political influence. Non-local traders were normal citizens of their home town and often lacked the means to pursue a political career in their host societies and had to turn to patrons for representation instead. The conspicuous presence of trade associations on public ground attests to such connections.⁴⁸ For example, most of the statues in the garden of the Piazzale carry a mark meaning that public officials had agreed to dedications symbolising the traders' connection to local benefactors on public ground. Similarly, an inscription from Puteoli describes the renovation of the temple of the Egyptian-Hellenistic god Serapis in detail. The local city officials were heavily involved in the financing of this building and oversaw the building phase.

Similarly, the trade associations of the Piazzale very likely involved themselves in the renovation of the Ostian theatre. Older levels of mosaics depicting natural scenes and animals suppose a gradual shift towards a full use by the associations. Probably, the building first served as a shelter for theatre-goers to gather during bad weather or breaks. It is likely that groups of traders either helped finance the upkeep of the theatre or the shows themselves. As a reward, they were allowed to claim spaces in the Piazzale. This shift was completed under Hadrian (r. 117–138 CE) when the main entrance towards the Tiber was blocked off. The newer levels of mosaic were created between 191 and 200 CE.⁴⁹ Indeed, other associations of traders also involved

themselves in the organisation of festivities. Seafarers along with local associations are linked to a lodge in the Puteolian amphitheatre, which was located in a central node of the urban lay-out.

Overall, the stations found in Ostia and Puteoli are located in close vicinity to the two locations for social festivities, namely the theatre and the amphitheatre. This facilitated the traders to display their local social position through sponsorship, and physical presence at games.²⁰ The inscriptions proudly reflect the traders' and their patrons' engagement in constructing and shaping the local space. The centrality in the urban context equalled to materialised locality which is also consciously invoked in the mosaic inscriptions of the stations at the Piazzale delle Corporazioni by the word 'hic' (here) and 'de suo' (at own expense).²¹ Hence, 'foreigners' held a prominent place – far from marginalisation – in the urban landscape that was facilitated by the institutions of stations and associations. As demonstrated through these building activities, *euergetism* – the public expression of benefaction towards the community – substantiated the claim to locality and changed the local environment.

In contrast, the individual member had much fewer possibilities to present themselves in the public space. Burial inscriptions found in the graveyards outside of the city offered a unique space for individual commemoration of locals and foreigners alike. The very act of remaining physically in the host city even after one's death attested to the presence and local history of foreign communities shaping a trans-communal memory. Located next to major roads they were visible to bypassers and mourners alike. Both in Puteoli and Ostia, Latin and Greek commemorative inscriptions have been found that either highlight the origin of an individual or their profession as a trader or seaman, respectively *navicularii*, or 'ναύκληρον/ ναύκληρος' (*naukleroi*).²² The inscription by Gaius Octavius Agathopus (dedicated 41 CE) provides another telling example: '(...) tired from east to west, (he) and Regilla, his daughter, rest here (...)'.²³ The inscription contrasts this mobility from 'east to west' with the current state of rest 'here' in Puteoli. Thus, it infers locality to Gaius and his daughter after living a highly mobile life, very possibly as a trader. The lack of segregation of locals and foreigners in the burial sites and the monumentality of the funerary inscriptions displays further locality.

The high presence of epigraphy following local customs associated with foreign traders evokes their claims to perceived spaces of locality in the form of networks. In this sense, being local meant being a trustworthy group within the civic community. Likewise, this underlined the traders' economic and social participation in the public sphere. Association buildings and stations connected to the traders enabled an impressive and prominent representation of the groups in the urban layout. The benefaction facilitated further involvement and prestige--gain in the local community.

EXPRESSION OF ORIGIN

This section turns to the inscriptions and spatial environment expressing foreignness connected to traders in Puteoli and Ostia. Notably, the places representing the places of origin equal the sites analysed for the expression of locality: origins were most frequently articulated through funerary inscriptions and the built environment of trading stations. In these cases, origin helped to define and strengthened social networks of kin, information, and trust. Especially, the commercial spaces created a soft space where depictions of typical goods represented particular communities of origin and facilitated commercial exchange. Finally, religious associations could denote exclusive group representation and limited exclusivity in both private and

public life but often actually integrated well into the local fabric. Thus, traders stressed these different facets of origin depending on the social and spatial setting.

Individual tombstones provided the most important space for representing origin. Located along the main roads outside of Puteoli and Ostia, the tombstones and their inscriptions were broadly accessible. In Puteoli, inscriptions of Greek traders often follow the same pattern as in the inscription (dedicated 31-150 CE) of 'Tholomaios, son of Thaimallos, also known as Maximus, from Petra, lived for 33 years.'²⁴ Some of these inscriptions identify the deceased directly as seamen such as 'Enipeus of Sakerdotos, a seaman from Korykos of 22 years' (dedicated 151-250 CE).²⁵ The material expressions of origin monumentalised the social relations of traders. Several grave inscriptions highlight the social network within the diaspora and to the host community: 'For Diodotus, son of Menodotus, from Korykius. Hyginus made this for his sweetest grandson.'²⁶ The grandfather Hyginus seems to have set up the gravestone (dedicated 101-250 CE) marking a long family lineage that connects three generations of Greeks in Puteoli. This way, trans-local familial connections or the presence of diaspora groups in case the relatives also lived in the host community could be highlighted.

Stations offered spaces where these personal contacts to the home community were reinforced and institutionalised. The already mentioned inscription on the Tyrian station from 174 CE states that 'no income accrues either from shippers or from merchants to our station, as is the case with the station in royal Rome.' This passage probably refers to non-resident Tyrians or locals who must have used the services of the station when in Puteoli. The support of traders through stations hints towards a large informal network of trade communities based on origins.²⁷ For diaspora residents in Puteoli and Ostia, such an exchange must have guaranteed a constant connection to their home town and helped to preserve the feeling of community and belonging. The fact that the services of the Tyrian station remained free of charge in Puteoli and that the city council of Tyros agreed to give financial support shows the commitment of both sides to this imagined community.²⁸

The Piazzale delle Corporazioni offered a similar meeting point for non-resident traders while representing their connection to Ostia locally. The inscriptions naming the individual stations are located at the entrance facing the visitor. Foreign merchants could then easily find their respective representation.²⁹ Similarly, the Puteolian macellum remained a rather distinct building and its vicinity to the harbour would have made it easy to find as well. All these places are characterised by a degree of visibility that left little room for semi-private seclusion of groups.

In these spaces, symbolisms and personifications worked to represent or characterise certain places of origin. In the Ostian Piazzale delle Corporazioni introduced in the previous section, the mosaics before the stalls highlight certain geographical features. For example, the Nile in station 27 or the lighthouse of Portus in station 46. Furthermore, the ships' depictions also differ slightly due to local peculiarities. Wild animals at the station of Sabratha refer to the local fauna and perhaps the import of animals for games in Rome. Two date trees and an amphora at the station with the inscription of 'M(auretania?) C(aesariensis?)' might refer to the date and wine trade from that region (Figure 2).³⁰ Hence, some of the traders represent themselves by referencing particular commercial products or local characteristics. Economically, this helped to build up a collective representation and integrate non-residential and settled foreign traders into such networks of trust and information. It incentivised communities to control their fellow members to upkeep a good

reputation. Grouping traders according to their origin aided in identifying the traders that were otherwise invisible in the city layout, which made acquiring their products or services easier.³¹

Associations and religious cults expressed a more exclusive group identity physically. Their presence was marked by lavish façades or through inscriptions, such as the above-cited cult of Heliopolitani that proudly announced ownership over local land. In annual processions, these groups expressed their exclusivity more publicly, while also highlighting their connections to the host community.³² This switch between inclusivity and exclusivity of a foreign identity is perfectly exemplified by another Tyrian votive lettering (dedicated between 81-200 CE) found close to Puteoli's necropolis. It highlights the status of Tyros as a formally independent ally to Rome (*foederata* in Latin). It then switches to Greek, accentuating its Phoenician tradition, along with the city's holy and prosperous condition. Thus, when celebrating Tyrian traditions and history the inscription turns to a more exclusive readership.³³

Similarly, patron deities and their cults could signify larger social collectives such as associations, cities, and regions. Foreign cults formed an essential part of the religious life in Ostia and Puteoli. A connection between a cult of a certain god and its location of origin was easily made. For example, the Egyptian cult of Isis is well-attested in both cities and used clearly identifiable imagery linked to Egypt. These and other Greek or Egyptian gods of sea trade occupied prominent places in Puteoli at the harbour and in the central quarter of Rione Terra and were also found in Ostia. Still, other eastern temples, i.e., for Iuppiter Heliopolitanus, were positioned throughout the city. Furthermore, cults from Anatolia and Syria are attested in Ostia and Puteoli. They often carry the origin in their name, such as Iupiter Damascenus from Damascus, Iupiter Heliopolitanus from Heliopolis in modern Libanon, Iupiter Dolichenus from Doliche in Thessaly, Dea Syria, and Venus Caelestis both from Syria.³⁴ Furthermore, the Tyrian station paid 'for sacrifices and services (...) in temples' established in Puteoli. Here, the plural form of temples refers to the prominence of Tyrian deities in Puteoli. The upkeep of such sanctuaries satisfied genuine religious needs but also integrated non-resident members adhering to the same gods in local structures.³⁵

Moreover, while religious cults could be used to express a distinct geographical origin, religious spaces often actually allowed for the interaction of locals and non-local traders. An important feature of the ancient religious mentality was the integration of foreign gods into one's belief system. For example, the cult of the magna mater originally from Asia Minor was introduced in the Roman Empire in the third century B.C.E. The cult quickly became popular and gained a patriotic meaning connected to the Roman state.³⁶ In Ostia, this cult was practised at a large campus area in the centre, but dedications to the magna mater are also found in Puteoli. A statue of the god Serapis seated on a throne was found close to the central temple of the multicultural Piazzale delle Corporazioni complex. A Puteolian inscription from the first century also describes the travel of the god Serapis from Tyrus to Puteoli accompanied by the priest Eliem. The travel justified the temples and worship of the Tyrian god in Puteoli and literally made Serapis a local. Similarly, other foreign cults quickly found local meanings and followers; their membership was voluntary, after all.³⁷ All the more, local gods of the western provinces remained less distinct from the Roman gods and lacked cults almost completely. Thus, the religious activity of these associations would have been almost indistinguishable from their Roman counterparts.³⁸

The commercial spaces within the city remained rather inclusive spaces. The diversity of organisations in close vicinity promoted the adherence to integrative cults such as the imperial cult, the Magna Mater cult, or the cult of the gods Liber and Libera at the Forum Vinarium.³⁹ On the other hand, the harbour district and areas outside the city housed more exclusive manifestations of origin. Overall, the expression of origin in Ostia centred more strongly around commercial representation while Puteoli hosted a more prominent scene of eastern cults. Still, both cities offered the traders diverse social sites allowing for greater fluidity in expressing or concealing their origin.

CONCLUSION

Foreign traders used many different places in the cityscape of Roman Puteoli and Ostia to express social identities related to locality and foreignness. The trader's presence was felt the strongest in spaces of collective representation, such as the Piazzale delle Corporazioni, other trading stations, and religious or origin-based associations. Individually, traders left a noticeable trace outside of the city through funerary inscriptions in the necropolis areas. Residential quarters of non-local traders did not manifest spatially and hint towards little difference in the everyday life between traders and locals.

Interestingly, the same social sites could emphasise both the traders' origin and connections to the community of residence. Stations served as a commercial representation of certain non-local groups, which was underlined by symbolic imagery. The spatial location of the stations at prominent places in the city facilitated contact with locals who in turn could use the imagery to identify desired contacts. Specific associations expressed group-belonging more exclusively within the inner city. However, at least the foreignness of religious cults was overestimated previously and these institutions more likely facilitated close contact between different locals and non-locals. Indeed, non-local individuals and exclusive associations based on origin still emphasised their connection to local patrons in the same way they expressed connections to their hometowns. In Ostia and Puteoli, social networks unfolded spatially and facilitated systems of trust, information, commerce, and reputation. Hence, traders not only used the same spaces but also the same methods to express their social identity.

Despite restraints, the options for expressing different aspects of identity materialised quite literally in a wide range of social sites throughout Ostia and Puteoli and gave traders a greater agency than previously argued. Here, identity functioned as a toolbox. Individually, traders moved in the same spaces as their local peers and could choose to present regional connections and services to participate in the local community as trustworthy individuals. At the same time, the traders could associate themselves with their home community to sell certain products, profit from their reputation, or ask for their support. That said, identity formation in the Roman world was a highly context-dependent, flexible, and goal-orientated process transcending the simple binary of integration and segregation.

Jakob Jung is currently completing his research master's in History at Radboud University. He is interested in ancient and early modern socio-cultural history and particularly fascinated by the relation of material culture and marginal communities.

- 1 P. Arnaud and S. Keay, 'Inscriptions and port societies: evidence, 'Analyse du discours', silences and portscapes', in: idem (eds.), *Roman port societies: the evidence of inscriptions* (Cambridge 2020) 36, 42.
- 2 P. Arnaud and S. Keay (eds.), *Roman port societies: the evidence of inscriptions* (Cambridge 2020).
- 3 N. Purcell, 'Reading Roman port societies', in: P. Arnaud and S. Keay (eds.), *Roman port societies: the evidence of inscriptions* (Cambridge 2020) 440.
- 4 The role of occupational associations and the imperial cult for a flexible identity of traders will be discussed in my 2025 forthcoming article.
- 5 K. Tuori, 'Spatial theories and the study of Ancient (Roman) urbanism', *Arctos-acta philologica Fennica* 54 (2020) 371; T. R. Schatzki, *The site of the social: a philosophical account of the constitution of social life and change* (University Park 2002), xi, 265.
- 6 Quote at Schatzki, *Site of the Social*, xi.
- 7 Ibidem, xii, 123, 146-147, 156-157; K. J. Williams 'Towards a theoretical model of the epigraphic landscape', in: E.H. Cousins (ed.), *Dynamic Epigraphy: New Approaches to Inscriptions* (Oxford and Philadelphia 2022) 22.
- 8 Ael. nat. 13.6. K. Jaschke, *Die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des antiken Puteoli* (Rahden 2010) 37, 51-52, 59, 246; G. Camodeca, *Puteoli Romana: istituzioni e società* (Napoli 2018) 348; T. Terpstra, *Trading communities in the Roman world: a micro-economic and institutional perspective* (Leiden 2013) 76; K. Verboven, 'Resident Aliens and Translocal Merchant Collegia in the Roman Empire', in: O. Hekster and T. Kaizer (eds.), *Frontiers in the Roman world. Proceedings of the ninth workshop of the international network impact of empire* (Durham, 16/19 April 2009) (Leiden; Boston 2011) 335-336; , 338.
- 9 IG 14. 830; Terpstra, *Trading communities*, 77.
- 10 CIL 14. 4549.
- 11 CIL 14. 430; AE 1940, 65; AE 1955, 165; AE 1974, 123a; CIL 14. 5336. F. Coarelli, 'Il forum vinarium di Ostia: un'ipotesi di localizzazione', in: A. G. Zevi and A. Claridge (eds.), *Roman Ostia revisited: archaeological and historical papers in memory of Russell Meiggs* (Rome: 1996), 106-107. M. J. Groen-Vallinga, *Work and labour in the cities of Roman Italy* (Liverpool 2002) 237; D. Steuernagel, 'Stationes and associations of merchants at Puteoli and Delos: modes of social organization and integration', in: P. Arnaud and S. Keay (eds.), *Roman port societies: the evidence of inscriptions* (Cambridge 2020) 77; Camodeca, *Puteoli Romana*, 330, 337; Jaschke, *Puteoli*, 42, 56; Terpstra, *Trading communities*, 79-80; D. Rohde 'Der Piazzale delle Corporazioni in Ostia: wirtschaftliche Funktion und soziale Bedeutung', *Marburger Beiträge zur Antiken Handels-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, 27 (2009) 48-49; G. van der Ploeg, "African and Ostian connections," *Ancient society*, 47 (2017) 232; B. Bollmann, *Römische Vereinshäuser : Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien* (Mainz 1998) 206; Purcell, 'Reading Roman port societies', 437.
- 12 Bollmann, *Römische Vereinshäuser*, 12, 209, 211; Steuernagel, 'Stationes and associations', 77.
- 13 AE 1932, 71: '(Co)mpitanis / (Da)phnensibus uncum / (scripsi)t Volumnius (centurio)' (own transl. if not stated otherwise: 'The centurion Volumnius writes (that) the Daphnians (situated at the crossroad (deserve the executioner's) hook'). CIL 10. 1579: 'Hic ager iug(era) VII cum cisterna / et tabernis eius eorum possessorum / iuris est qui in cultu corporis Heliopolita/norum sunt eruntve atque ita is ac/cessus ius(ue) esto per ianuas itineraque / eius agri qui nihil adversus legem / et conventionem eius corporis facere / perseveraverint' ('This is a field of VII acres, with a cistern and shops, it is the right of their owners who are in the cult of the body of the Heliopolitans. Those have the right to approach, whoever they might be, through the gates and paths of this land who have persisted in doing nothing against the law and convention of this body.' D. Rohde, 'Roman port societies and their collegia: differences and similarities between the associations of Ostia and Ephesos', in: P. Arnaud and S. Keay (eds.), *Roman port societies: the evidence of inscriptions* (Cambridge 2020) 111; Bollmann, *Römische Vereinshäuser*, 323-327.
- 14 IG-14, 830. Translation of IG 14.830 provided online by P. Harland 'AGRW 317 Letter of the Tyrian Settlers at Puteoli to the City of Tyre (174 CE)', *Associations in the Greco-Roman World*. <http://www.philipharland.com/greco-roman-associations/?p=1852> (25 January 2024). D. Steuernagel, 'Öffentliche und private Aspekte von Vereinskulten am Beispiel von Ostia', in: R. Neudecker and P. Zanker (eds.), *Lebenswelten. Bilder und Räume in der römischen Kaiserzeit* (Wiesbaden 2005) 79; T. Terpstra, 'The imperial cult and the sacred bonds of Roman overseas commerce', in: P. Arnaud and S. Keay (eds.), *Roman port societies: the evidence of inscriptions* (Cambridge 2020) 181; Rohde, 'Roman port societies and their collegia', 117; Jaschke, *Puteoli*, 59.
- 15 K. Verboven, 'The structure of mercantile communities in the Roman world: how open were Roman trade networks?', in: P. Arnaud and S. Keay (eds.), *Roman port societies: the evidence of inscriptions* (Cambridge 2020) 358. H. Stöger, 'Rethinking Ostia: a spatial enquiry into the urban society of Rome's imperial port-town' (PhD diss., University of Leiden. 2011) 255. Terpstra, *Trading Communities*, 124; Rohde, 'Der Piazzale delle Corporazioni', 43, 48-49.
- 16 Terpstra, *Trading Communities*, 24; Steuernagel, 'Öffentliche und private Aspekte von Vereinskulten', 73; Arnaud, and Keay, 'Inscriptions and Port Societies', 39.
- 17 CIL 14. 4142: 'M(arco) Iunio M(arci) f(ilio) Pal(atina) / Fausto / decurioni adlecto / flamine divi Titi duumviro / mercatori frumentario / q(uaestori) aerari(i) flamine Romae / et Aug(ustorum) patrono cor(p(orum)) / curatorum navium marinar(um) / domini navium Afrarum / universarum item / Sardorum / l(ocus) d(atu)s d(ecreto) d(ecurionum) p(ublice) (...) ('(To Marcus Junius Faustus, son of Marcus, of the Palatine tribe, appointed as decurion, merchant of grain, quaestor of the public treasury, priest of Rome and Augustus, patron of the association of shipmasters of mariners, (dedicated by) the owners of all ships from Africa and also from Sardinia. A place granted publicly by decree of the decurions'). CIL 10. 1797: 'L(ucio) Calpurnio L(uci) f(ilio) / Capitolino // C(aio) Calpurnio L(uci) f(ilio) // mercatores qui Alexandr(iae) Asia Syria negotiantur'.
- 18 Jaschke, *Puteoli*, 221. Verboven, 'Resident Aliens', 345.
- 19 Statues with 'l d d d p': CIL 14. 4140; CIL 14. 4620; CIL 14. 4452; CIL 14. 370; CIL 14. 4142; CIL 14. 374; CIL 14. 390; CIL 14. 391; CIL 14. 4143; CIL 14. 4664; CIL 14. 4144; CIL 14. 4148. On the temple of Serapis: CIL 10. 1781. In general, authorities distributed public space equally between foreign and local collegia c.f. Verboven, 'Resident aliens', 347; Bollmann, *Römische Vereinshäuser*, 34. On the Piazzale delle Corporazioni c.f. Rohde, 'Der Piazzale delle Corporazioni', 5; Terpstra, *Trading Communities*, 81, 103, 109.
- 20 AE 1928, 120: 'Divo [?] / navicul(ari) ? / qui ad ur(bem) ? / et copia(m)' (Own transl.: 'Divine (?) seamen who at the city (?) and supply'). Verboven, 'Resident aliens', 345-346; Rohde, 'Der Piazzale delle Corporazioni', 41-42, 48; Bollmann, *Römische Vereinshäuser*, 299, 374-378; Steuernagel, 'Stationes and associations', 63, 66, 68; Rohde, 'Roman port Societies and their collegia', 117.

- 21 CIL 14. 4549, 2; CIL 14. 4549, 10; CIL 14. 4549, 11; CIL 14. 4549, 15-16; CIL 14. 4549, 17; CIL 14. 4549, 18; CIL 14. 4549, 43-47; CIL 14. 4549, 34-36; Perhaps also CIL 14. 4549, 42; Rohde, 'Der Piazzale delle Corporazioni', 51; Camodeca, Puteoli Romana, 349.
- 22 Puteoli: AE 1996, 416; CIL 10. 1872; CIL 10. 1931; CIL 10. 2792; IG 14. 840; IG 14. 841; IG 14. 842a; IG 14. 854; IG 14. 848. Ostia: AE 1940, 64; AE 1940, 65; AE 1974, 123a; AE 2018, 174; CIL 14. 397..
- 23 CIL 10. 2792: 'C(aius) Octavius Agathop(us) min(or) / ab oriente ad occidentem) fessus / et Regilla» s hic requiescit f(ilia) / Cn(aeo) Sentio Q(uinto) Pomponio co(n)s(ulibus)' (transl.: 'Ga(ius) Octavius Agathopus, the younger, tired from east to west, and Regilla, his daughter, rest here. In the consulship of Gnaeus Sentius and Quintus Pomponius'). Jaschke, Puteoli, 97.
- 24 IG 14. 842a: 'Θολο/μαος / Θαιμάλ/λου κα / Μάξιμος / Πετραος / ζησεν / τη λγ'. Jaschke, Puteoli, 60.
- 25 IG 14. 841: 'νειπέα Σα/κέρδωτος ναύ/ληρον Κωρυκι/ώτην τν κβ'.
- 26 IG 14. 840: 'Διοδότη Μηνοδότου Κωρυκιώτ γενοσ των γλυκυτάτ'.
- 27 IG 14. 830. Verboven, 'Mercantile Communities', 358.
- 28 IG 14. 830; Verboven, 'Resident Aliens', 335-336; Terpstra, Trading Communities, 82, 113; Jaschke, Puteoli, 223.
- 29 Rohde, 'Der Piazzale delle Corporazioni', 48, 52; Terpstra, Trading Communities, 112-113; Verboven, 'Resident Aliens', 346.
- 30 CIL 14. 4549, 26; CIL 14. 4549, 46; CIL 14. 4549, 14; CIL 14. 4549, 11. K. Mustakallio, and A. Karivieri, 'Contacts over the sea: evidence from mosaics decorating the Piazzale delle Corporazioni and the Terme delle Province,' in: A. Karivieri (ed.), Life and death in a multicultural harbour city: Ostia Antica from the Republic through Late Antiquity. Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol. 47 (Rome 2020) 75-76. R. Berg, 'Images of the 'Foreign Other' in Roman Ostia', in: A. Karivieri (ed.), Life and death in a multicultural harbour city: Ostia Antica from the Republic through Late Antiquity. Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol. 47 (Rome 2020) 201.
- 31 Berg, 'Foreign Other' in Roman Ostia', 202; Terpstra, Trading Communities, 79-81, 115; Verboven, 'Resident aliens', 342.
- 32 CIL 10. 1579. Bollmann, Römische Vereinshäuser, 209; 324-325.
- 33 CIL 10. 1601: '(S)acerdos siliginu(s) ? / Tyros m(etropolis) ? / foede(rata) ? // Τύρος ερ κα συλος κ(α απόνομος μητρό)/πολις Φοινείκης (? καλλων) / πολέων (?) / [θ]ε γι' (transl.: 'The priest responsible for wheat offerings The metropolis Tyros, allied (to Rome) Holy Tyros, both inviolate and independent metropolis of Phoenicia and of all other cities [dedicated this] to the holy god').
- 34 A. Pellegrino, 'Eastern cults at Ostia: An example of social, economic and civic integration', in: A. Karivieri (ed.), Life and death in a multicultural harbour city: Ostia Antica from the Republic through Late Antiquity. Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol. 47 (Rome 2020) 366, 369; Jaschke, Puteoli, 222, 225-226, 229, 231-234; Terpstra, Trading Communities, 84-90; 122-14; Terpstra, 'The Imperial Cult', 178; Berg, 'Foreign Other' in Roman Ostia', 199. Verboven, 'Resident Aliens', 337; Camodeca, Puteoli Romana, 330, 332.
- 35 IG 14. 830. Verboven, 'Resident aliens', 338; Terpstra, Trading communities, 81, 125; Jaschke, Puteoli, 237-238; Verboven, 'Mercantile communities', 358; Steuernagel, 'Öffentliche und private Aspekte von Vereinskulten', 80.
- 36 C.f. Steuernagel, 'Stationes and associations', 66; Verboven, 'Mercantile communities', 358..
- 37 AE 1950, 31b: 'πάτων Λουκίου Καίσε(ννίου κα Ποπλίου Καλουσιού) / κα Τυρίοις (τους) σδ μηνς ρ(τεμ)/ισίου ια κατέπλευσεν (π) / Τύρου ες Ποπι(ό)λους Θε(γ)/ιος (Σ)αρεπτηνό(ς) γαγεν (?) / ηλεμι κατ πιτο(αν το) (?) // Pro salute Imp(eratoris) Domitiani (Aug(usti)) / I(ocus) c(oncessus)' (transl.: In the consulship of Lucius Caesennius and Publius Calvisius, in the 204 year among the Tyrians, during the Tyrian month of Artemisius, on the 11th day, the sacred God Serapis sailed from Tyre to Puteoli. Eliem brought him, according to the decree of (?). To the well-being of Emperor Domitian Augustus, (inscription) granted (at this) place'). Jaschke, Puteoli, 226, 231, 265; Terpstra, Trading communities, 123-124; Steuernagel, 'Stationes and associations', 67-68; Terpstra, 'The imperial cult', 180.
- 38 This process is known as the interpretatio romana. Jaschke, Puteoli, 222.
- 39 Coarelli 'Il forum vinarium', 113; Steuernagel 'Öffentliche und private Aspekte von Vereinskulten', 78; Pellegrino, 'Eastern cults', 363; Terpstra, 'The imperial cult', 184.

OSTALGIE EN DE DECONTEXTUALISERING VAN CONSUMPTIE IN DE VOORMALIGE DDR

HISTORIOGRAFISCHE ANALYSE VAN DE GRONDVESTEN VAN DE OSTALGIE

Jannes Deurvorst

Na de val van de Berlijnse Muur in 1989 en de hereniging van Duitsland in 1990 kwam er een sentiment van Ostalgie op in de gebieden van de voormalige Duitse Democratische Republiek (DDR). Met Ostalgie, een vervoeging van Ost en Nostalgie, wordt de weemoed naar de communistische DDR van de Oost-Duitse bevolking uitgedrukt. Wat was hiervan het onderliggend mechanisme? Aan de hand van secundaire literatuur zal de politieke, economische en sociale voedingsbodem van Ostalgie en de samenhangende consumptie in kaart gebracht worden. Het ideologische fundament van consumptiepatronen, de mislukte integratie en de sociaal-psychologische grondvesten vormen de leidraad in dit historiografische overzicht. Hoe ontwikkelde Ostalgie zich vanaf 1989 als product van het Oost-Duitse materialisme?

Om Ostalgie te kunnen definiëren is het van belang een beeld van de economie en het daaruit voortvloeiende consumentisme in de DDR te schetsen. Veel auteurs die schrijven over dit thema zijn het erover eens dat de consumptie in Oost-Duitsland een belangrijke ideologische functie had. Zo heeft Krisztina Fehérvary het in haar artikel 'Goods and states' (2009) over de politisering van consumptie. Hierbij probeert de regering de economische macht te centraliseren en vervolgens schaarste te creëren om de autoriteit te waarborgen.¹ Door een economie te creëren naar beschikbaarheid en niet naar kapitalistisch voorbeeld, waarbij de vraag van de consument als uitgangspunt dient, werd soberheid omarmd en gezien als onderdeel van het egalitair karakter van communistische staatsinrichting. Hierdoor wordt het integrale staatsbelang benadrukt maar ontmoedigt de staat 'conspicuous consumption', het verschil in status dat ontstaat of wordt verkondigd aan de hand van consumptie.² Fehérvary concludeert



Still uit de film *Goodbye Lenin!*

dat het behoud van autoriteit leidt tot geüniformeerd materialisme en het tegengaan van pluriformiteit in consumptiepatronen.³

In zijn artikel 'The twilight of the idols: East-German memory and material culture' (2000) nuanceert Paul Betts deze bewering. Betts stelt dat het Oost-Duitse materialisme inderdaad gericht was op post-bourgeois functionaliteit.⁴ Er was volgens hem echter wel ruimte voor materialistische hervorming binnen de autoritaire DDR. Zo werd er een diversiteit aan kleurrijk plastic geïntroduceerd in de jaren zestig als onderdeel van een programma om de staat en burger dichter bij elkaar te brengen.⁵ Deze hervormingen hebben bijgedragen aan de creatie van een collectieve Oost-Duitse herinnering. De persoonlijke verhalen van de burgers waren verbonden met universele consumptieproducten die elk een bescheiden detail, zoals een verschil in kleur, droegen.⁶ Door de relatie tussen het Oost-Duitse consumentisme en persoonlijke herinneringen, die verbonden waren aan elkaar, maar toch elk uniek waren, ontstond er na de val van de muur een gemeenschapsgevoel als reactie op de ontmanteling van het monopolie van de staat op het collectieve geheugen.⁷ Terwijl Fehérvary spreekt van een autoritaire top-downconstructie, houdt Betts een sociale bottom-upconstructie aan als mechanisme van Ostalgie.

DE CONTINUÏTEIT VAN DE MUUR

Die Mauer in den Köpfen is een beschrijving voor een verschijnsel dat zich na de val van de Berlijnse Muur voordeed. Hierbij bleef de splitsing van Duitsland doorspelen in de psyche van de bevolking. De Berlijnse Muur staat hierin symbool voor de achtergestelde positie van de voormalige DDR. Verlies van banen, het integreren van de bevolking in een systeem met onbekende wetten en belastingstelsels en algehele economische achtergesteldheid was van invloed op Oostalgie.

In *De Groene Amsterdammer* schrijft Anja Maier over de kloof tussen Oost- en West-Duitsland anno 2019. Zij benoemt dat slechts 1,7 procent van de Oost-Duitsers vertegenwoordigd is in de topfuncties van politiek, bestuur, economie, wetenschap en cultuur en dat er in het voormalige Oost-Duitsland een hogere werkloosheid en een fors lager gemiddeld inkomen heerst ten opzichte van het voormalige West-Duitsland. Veel bedrijven in de DDR werden na de Duitse hereniging in 1990 overgedragen aan West-Duitse bedrijven. Maier schrijft over de valse beloften van de sociale markteconomie van Helmut Kohl. Zij ziet de ‘*Kohl-onisatie*’, het proces van West-Duitse uitbuiting en overname in de voormalige DDR, als een autoritair principe. Volgens haar leidde dit tot een gemis van de paternalistische staat bij veel Oost-Duitse burgers omdat er in de voormalige DDR wel een gemeenschappelijke vorm van ‘gezien worden’ heerste.⁸

Veel auteurs in het historiografische debat beamen dat de slechte uitgangspositie van Oost-Duitsland bij de Duitse hereniging in aanzienlijke mate heeft bijgedragen aan Oostalgie. Er is echter discussie over de oorzaken van deze slechte uitgangspositie. Zo hebben Zafar Uddin Ahmed en co-auteurs een andere visie dan Maier. In ‘*Twenty-Five Years after the Fall of the Berlin Wall*’ (2018) beweren zij dat de economische kloof tussen Oost- en West-Duitsland vooral is ontstaan als gevolg van een etnocentrische houding, het prefereren van de eigen cultuur, van de West-Duitse consument.⁹ De West-Duitse producten zouden een betere kwaliteit hebben, er werd veelal gekozen voor vertrouwde in de consumptiecultuur en de uiterlijke demonstratie van een consumentenproduct zou hebben bijgedragen aan de sociale status van de Duitse burgers. De Oost-Duitse producten werden gestigmatiseerd als verouderd en zodoende was een goede uitgangspositie van de Oost-Duitse bedrijven al op voorhand uitgesloten.¹⁰ Om een beeld te schetsen: in 2018 hebben slechts 120 van de 700 voormalige Oost-Duitse bedrijven de decennia na de val van de muur overleefd.¹¹

Jonathan Bach gaat in ‘*The Taste Remains*’ (2011) vooral in op de teleurstelling van de Oost-Duitsers omtrent de onbekwaamheid van West-Duitsland om te voldoen aan de verwachtingen. Hij haalt hier een advertentiecampagne van het sigarettenmerk Karo aan. Deze campagne bestond uit de slogan: ‘Een aanval op de uniformiteit van smaak.’¹² Volgens Bach schuilt achter het woord ‘uniformiteit’ de notie van eenheid.¹³ Bach beweert dat Oost-Duitsland zo de markt gebruikte in een symbolische aanval op het Westen, omdat de West-Duitsers geen behoefte hadden aan eenheid en als gevolg daarvan de Oost-Duitse markt uitbuitte. Het gevoel van verraad en de vervallen collectieve identiteit zijn in de analyse van Bach van grote invloed op Oostalgie.

Milena Veenis stelt in ‘*Cola in the German Democratic Republic*’ (2011) dat westerse producten een aanzienlijke positie in de Oost-Duitse fantasie innamen. Zij beweert dat de Oost-Duitsers de westerse producten juist omarmden, het tegenovergestelde van wat Bach betoogt. De westerse producten waren een symbool voor de wens van zelfrepresentatie en zelfbeschikking en verbeterde

levensomstandigheden.¹⁴ Coca-Cola had bijvoorbeeld een grote symbolische rol als boegbeeld voor moderniteit en vrijheid in de DDR.¹⁵ Het model van westerse producten gold dus als bewijs voor het falen van de consumptiecultuur van de DDR. Doordat het westen sneller herstelde na de Tweede Wereldoorlog verloor een deel van de bevolking vertrouwen in het socialistische experiment. Door het gebrek aan competitie bleef de kwaliteit van veel producten laag en er werd relatief veel geïnvesteerd in de zware industriële sectoren terwijl de investeringen in de materiële condities, ondanks beloftes van de autoritaire macht, uitbleven.¹⁶ Dit gemis van moderniteit stimuleerde solidariteit en versterkte het gevoel van een collectieve identiteit. Veenis beweert zelfs dat de Oost-Duitse identiteit het beste uitgedrukt kan worden in de taal van westerse goederen.¹⁷ De westerse producten reikten de instrumenten aan voor de creatie van een gemeenschappelijke Oost-Duitse identiteit.

Een mogelijke interpretatie zou kunnen zijn dat dit proces ook de voedingsbodem voor Ostalgie legde. Na een proces van desillusie bij de teleurstellende Oost-Duitse integratie vanaf 1991 moest er gezocht worden naar alternatieve fundamenteën voor een collectieve identiteit. Oost-Duits materialisme vervulde deze vacante functie. Als reactie op achterstelling ontstond er dus paradoxaalwijs weemoed naar een oorzaak van deze marginalisering.

SOCIOLOGISCHE VERKLARINGEN VAN OSTALGIE

De moralistische zienswijze over de DDR kantelde drastisch na de Duitse hereniging. De psychologische grondvesten van Ostalgie zijn onderwerp van onenigheid. Een deel van de historici betoogt dat Ostalgie vooral een verrichting van verzet is.

Tot deze school behoort Martin Blum. In 'Remaking the East German Past' (2000) schrijft hij over veranderende 'biografieën' van producten die correleren met de identiteit van de Oost-Duitsers. Hiermee doelt Blum op een proces van decontextualisering van de Oost-Duitse consumptieproducten.¹⁸ Hij betoogt dat veel producten zorgden voor een vergroot solidariteitsgevoel. De gedeelde ervaringen met de biografieën van de voormalige Oost-Duitse producten waren volgens Blum een belangrijke variabele in het creëren van een symbolisch bondgenootschap.¹⁹ Door de westerse consumptiemaatschappij te declasseren tot betekenisloze massaconsumptie, refereerden de Oost-Duitsers naar de alledaagse, functionele biografieën van de oude DDR-producten. Hij beschouwt de herwaardering van de consumptieproducten uit de voormalige DDR als een proces van materialisering van een gedeelde verdwenen identiteit. Hierbij is Ostalgie dus een belangrijk copingmechanisme en een onderdeel van verzet ten opzichte van de West-Duitsers na de val van de Muur.

Ook in de perceptie van Jonathan Bach speelt de teleurstelling in de Oost-Duitse integratie na de Duitse hereniging een grote rol in het ontstaan van Ostalgie. Volgens hem is Ostalgie echter eerder een verlangen naar de mogelijkheid om te verlangen naar moderniteit en naar de socialistische belofte van een harmonieuze toekomst.²⁰ Ostalgie is dus volgens hem een verlangen naar de periode voordat de illusie van voorspoed naar westers model werd weerlegd. Het prevaleren van *Echt*, de ongefilterde, kwalitatieve grondstoffen, over *Ersatz*, een surrogaat, was coherent in het verlangen naar moderniteit. Na de val van de Muur ontstond er een proces van desillusionering. *Echt* en *Ersatz* bleken niet twee categorische tegenpolen; het verschil bleek diffuus te zijn.²¹ Deze ontgoocheling werd versterkt door de achtergestelde positie van Oost-Duitsland, waardoor er een sentiment van verraad opkwam. Het vertrouwde materialisme van de DDR verleende zo de instrumenten voor een verlangen naar de fantasieën van het verleden. Bach stelt dat dit een strategie is van de

Oost-Duitsers om zich niet de mond te laten snoeren in een veld van culturele productie dat gedomineerd wordt door West-Duitsers.²² Bach haalt aan dat de West-Duitse markt hier ironischerwijs op anticipeerde. Westerse bedrijven begonnen met het produceren van producten uit de voormalige DDR als marktstrategie. Ter illustratie, de fabrikant van de f6, een emblematisch sigarettenmerk uit de DDR, werd overgekocht door Phillip Morris om vervolgens nostalgisch getinte reclame te maken met de Oost-Duitsers als doelgroep.²³

Oana Godeanu-Kenworthy gebruikt in 'Deconstructing Ostalgia' (2003) de sociologische analyse van Jean Baudrillard om Ostalgie te definiëren. Ostalgie ziet Godeanu-Kenworthy niet als een reproductie van het verleden maar als de vervorming van herinneringen en mythevorming om de gaten van het heden te vullen.²⁴ Dit is volgens haar een herschrijving van de geschiedenis om de Oost-Duitse toekomst te simuleren. Net als de andere auteurs haalt zij de kloof tussen Oost- en West-Duitsland aan als component in identiteitsvorming en de romantisering van de DDR. Zij hanteert echter een ander uitgangspunt. De semiotiek, de betekenissen van tekens en symbolen, van de DDR is hierbij een manier om de achtergestelde positie te negeren en een alternatief scenario voor Oost-Duitsland te simuleren.²⁵ Volgens Baudrillard is de culturele werkelijkheid gefundeerd op de context en manipulatie van symbolen. De werkelijkheid is dus een bewerkbaar construct dat aangepast kan worden naargelang de gewenste context. Aan de hand van de symbolen van de DDR wordt het verleden van Oost-Duitsland gereconstrueerd in een geïdealiseerde vorm als reactie op de dominantie en haast imperialistische positie van West-Duitsland.²⁶

Ostalgie is dus een manier om de collectieve Oost-Duitse identiteit te valoriseren en het biedt de mogelijkheden voor een subjectieve, persoonlijke herinnering van de DDR, of deze gedachtenis nu accuraat is of niet. In deze staat de decontextualisering van het Oost-Duitse materialisme centraal.

CONCLUSIE

In de bestaande historiografie is men het erover eens dat Ostalgie niet een verlangen is naar het werkelijke socialistische verleden. Ostalgie is volgens de hier besproken auteurs eerder een projectie van verschijnselen in het heden, met het verleden als manier om de misstanden van het heden te verwerken. Dit kan dus verklaard worden als nostalgie naar de hoop in het verleden op een harmonieuze toekomst of als een verwoede poging om het achterstallig onderhoud in Oost-Duitsland te maskeren met de creatie van een collectieve identiteit. Door terug te vallen op het houvast van de voormalige materiële cultuur in de DDR poogden de Oost-Duitsers zich te distantiëren van een verenigde kapitalistische consumptiemaatschappij na de Duitse hereniging.

Feit is dat Oost-Duitsland nog altijd worstelt met de eigen identiteit en de erfenis van de DDR. Ostalgie biedt enige houvast. Het terugverlangen naar de oorzaak van het achtergesteld zijn als reactie op het achtergesteld zijn klinkt misschien als een discrepantie. En zeker, dat is het ook. Maar Ostalgie is vooral een reactie op het wegvallen van een collectieve identiteit. Zodoende is Ostalgie misschien vooral een streven naar solidariteit.

Jannes Deurvorst zit in het tweede jaar van de bachelor Geschiedenis. Zijn interesse gaat vooral uit naar de Oost-Europese geschiedenis van de twintigste eeuw. Hij focust zich hierbij op sociaal-politieke machtsverhoudingen, ideologische consolidatie van macht en cultureel-maatschappelijke uitwisseling.

Eindnoten

- 1 Krisztina Fehérvary, 'Goods and States', *Comparative studies in society and history* V.51 (New York 2009), 426-459, aldaar 432.
- 2 Fehérvary, Goods and States, 438.
- 3 Ibidem, 455.
- 4 Paul Betts, 'The Twilight of the Idols: East-German Memory and Material Culture', *The Journal of modern history* V.72 (Chicago 2000) 731-765, aldaar 755.
- 5 Betts, The Twilight of the Idols, 756-7.
- 6 Ibidem, 754.
- 7 Ibidem, 760.
- 8 Anja Maier, 'Fantoompijn in het Oosten', *De Groene Amsterdammer* V.30 (Amsterdam 2019).
- 9 Zafar Uddin Ahmed e.a., 'Twenty-Five Years after the Fall of the Berlin Wall: An Empirical Revisit of West German Consumers' Attitude Towards Products and Brands from Former East Germany', *Journal of promotion management* V. 24 (Binghampton 2018) 895-910, aldaar 896-902.
- 10 Ahmed e.a., Twenty-Five Years after the Fall of the Berlin Wall, 897.
- 11 Ibidem, 899.
- 12 'Anschlag auf den Einheitsgeschmack'
- 13 Jonathan Bach, 'The Taste Remains', *Public culture* V.14 (Durham 2002) 545-556, aldaar 549-550.
- 14 Milena Veenis, 'Cola in the German Democratic Republic. East German Fantasies on Western Consumption', *Enterprise & Society* V.12 (Cambridge 2011) 489-524, aldaar 493.
- 15 Veenis, Cola in the German Democratic Republic, 500.
- 16 Ibidem, 505.
- 17 Ibidem, 515.
- 18 Martin Blum, 'Remaking of the East German Past: Ostalgie, Identity, and Material Culture', *Journal of popular culture* V.34 (Oxford 2000) 229-253, aldaar 242.
- 19 Blum, Remaking of the East German Past, 242.
- 20 Bach, The Taste Remains, 547.
- 21 Ibidem, 550-1.
- 22 Ibidem, 554.
- 23 Bach, The Taste Remains, 552.
- 24 Oana Godeanu-Kenworthy, 'Deconstructing Ostalgie: The national past between commodity and simulacrum in Wolfgang Becker's Good Bye Lenin!', *Journal of European studies*, Vol.41 (Londen 2003) 161-177, aldaar 162.
- 25 Godeanu-Kenworthy, Deconstructing Ostalgie, 168.
- 26 Ibidem, 172.

HET ERFELIJK KONINGSCHAP ALS HOEKSTEEN VAN DE DEMOCRATIE

HET CONSTITUTIONELE KONINGSCHAP ALS EEN WAARDEVOL SYMBOOL VAN NATIONALE EENHEID EN STABILITEIT

Mike Grifhorst

Als vorst van het koninkrijk der Nederlanden bekleedt koning Willem-Alexander een invloedrijke positie binnen het staatsbestel waar menig mens ongeschikt voor zou worden verklaard. Het ambt in kwestie is een erfelijke positie die zonder sollicitatie op zijn schouders belandde. Hoewel het Nederlandse koningshuis een belangrijk symbool van nationale eenheid en stabiliteit is, blijft het een positie die regelmatig onder vuur ligt en onderhevig is aan vragen over de toekomstbestendigheid ervan. Naast de significante rol die de Oranjes in de vaderlandse geschiedenis hebben gespeeld, heeft het constitutionele koningschap zich ontwikkeld tot een waardevolle verankering binnen de Nederlandse democratie. Hoewel er regelmatig kritiek is op de rol van het staatshoofd, is het belangrijk om te erkennen dat de monarchie een belangrijke functie vervult in onze samenleving. In dit opiniestuk zal worden betoogd dat het behoud van het Nederlandse koningshuis van groot belang is voor de stabiliteit en continuïteit van onze democratie, waarbij de rol van de Oranjes ligt verankerd in het staatsbestel. Voor een beter begrip van dit standpunt zal worden gekeken naar het staatsrechtelijk kader waaraan het staatshoofd gebonden is, de daaruit voortvloeiende symbolische en historische significantie en de ruimte voor inhoudelijk koningschap die overgehouden wordt voor het staatshoofd.

Een diepgaande discussie over de monarchie vereist een begrip van het staatsrechtelijke kader waarin het staatshoofd opereert. Naar grondwettelijke bepaling is de koning, allereerst, formeel gezien lid van de regering. Daarnaast is hij formeel gezien verantwoordelijk voor de vertegenwoordiging in het buitenland en het leiden van het koninklijk huis, zij het onder ministeriële verantwoordelijkheid en met inachtneming van het algemeen belang. De invoering van de ministeriële verantwoordelijkheid in 1848 heeft tot gevolg gehad dat de koning onschendbaar is en niet ter verantwoording kan worden geroepen voor het politieke beleid van zijn ministers. Deze constructie zorgt ervoor dat de koning buiten de politieke arena blijft en zijn neutraliteit kan waarborgen.¹ Het grondwettelijk kader beschermt de democratie dus tegen willekeurige machtsuitoefening. Hoewel de koning in politieke zin beperkt wordt door de ministeriële verantwoordelijkheid, heeft hij wel een

adviserende rol. De vertrouwelijke gesprekken tussen ministers en het staatshoofd vallen onder het zogenaamde 'geheim van Noordeinde', waardoor de neutraliteit van het staatshoofd intact blijft. Wanneer er door ministers gehoor wordt gegeven aan koninklijke adviezen, ligt de politieke verantwoordelijkheid hiervoor bij de ministers.² Wanneer een minister advies verkrijgt via zijn naaste omgeving, valt dit natuurlijk ook onder zijn verantwoordelijkheid; adviezen van het staatshoofd verschillen hier niet van. Voormalig koningin Beatrix was zich uiterst bewust van haar constitutionele bevoegdheden en de daaraan verbonden grenzen. Dit blijkt uit haar eerste rede als Koningin der Nederlanden op 30 april 1980: 'Niet macht, persoonlijke wil of aanspraak op erfelijk gezag, maar slechts de wil de gemeenschap te dienen, kan invloed geven aan het hedendaagse koningschap'.³ Haar bewustzijn van de constitutionele beperkingen onderstreept de sterk gedepolitiseerde rol van het staatshoofd, waarbij invloed primair wordt gekoppeld aan het dienen van de gemeenschap.

Vanuit grondwettelijk perspectief kan dus worden betoogd dat de macht van het staatshoofd dusdanig beperkt is dat de daaraan verbonden invloed mogelijk als insignificant kan worden beschouwd. Voormalig burgemeester van Amsterdam, Ed van Thijn, zei ooit: 'Laat Oranje voor de eenheid zorgen, de politiek zorgt wel voor verdeeldheid. Het erfelijk koningschap is een welgevallige uitzondering die onze eenheid symboliseert, binnen een democratisch kader'.⁴ Het eenheidscheppende karakter van het staatshoofd binnen de politiek suggereert dat zijn invloed wellicht groter is dan de grondwet doet vermoeden. Aansluitend op het eenheidscheppende karakter is het koninklijke ceremonieel. Zogenaamde koninklijke riten, zoals Koningsdag, zijn een coproductie tussen het koningshuis, de politiek en de bevolking, waarbij de invloed reikt tot het benadrukken van diverse facetten van de samenleving.⁵ Het koningschap kan worden gezien als het hart van de natie, waarbij de symbolische invloed van het staatshoofd cruciaal is voor sociale cohesie. Het koninklijke ceremonieel dient als een waardevolle aanvulling op de parlementaire democratie, waar het de betrokkenheid van het volk vergroot en een stabiliserende factor kan zijn in tijden van politieke onrust en versplintering. Het koningschap speelt, indien goed uitgevoerd ceremonieel, een verenigende rol, wat aantoonde dat de invloed van de monarchie aanzienlijk positief kan zijn voor de stabiliteit van een politiek verdeeld land.

Zoals blijkt, laten beide invalshoeken enige ruimte aan inhoudelijke macht voor het staatshoofd over. Maar in hoeverre kan een niet gekozen staatshoofd het koningschap een politiek-inhoudelijke invulling geven, zonder hiermee de werking van de democratie te beperken? Binnen discussies omtrent het Nederlandse koningschap betogen republikeinen dat het instituut intrinsiek ondemocratisch is. Er dient echter te worden benadrukt dat Nederland een representatieve democratie is, waarbij niet elke bestuurder door middel van directe verkiezingen wordt aangesteld.⁶ Ter illustratie van de politiek-inhoudelijke invulling van het staatshoofd dient voormalig koningin Beatrix als een relevant voorbeeld. Het zijn haar persoonlijke normen en waarden, gebaseerd op het liberalisme, socialisme en christendom, die zij naar buiten brengt. Er kan worden verondersteld dat er onder Beatrix sprake was van een hoge mate aan moreel gezag. Oud-premier Jan-Peter Balkenende bevestigde dit door te spreken van het koningschap als moreel leiderschap en niet als politieke machtsuitoefening. Balkenende benadrukte bij het maken van deze uitspraak dat de constitutie hier ruimte voor biedt. Hij ziet het dan ook als een voorname taak van het staatshoofd om de publieke moraal bespreekbaar te maken. Het moreel gezag geeft inhoud aan

het koningschap en zo wist Beatrix herhaaldelijk iets teweeg te brengen onder de bevolking.⁷ Haar zogenaamde moreel leiderschap, dat zich onder andere manifesteerde in haar kersttoespraken, vormt een helder voorbeeld van deze invulling. Zij pleitte voor eenheid en verdraagzaamheid, waarbij zij indirect weerstand bood tegen opkomende populistische stromingen.⁸ Ondanks de vereiste neutraliteit van het ambt heeft Beatrix op politiek-inhoudelijke wijze vormgegeven aan het koningschap door het dienen van het algemeen belang en het aankaarten van publieke moraal, zonder daarbij afbreuk te doen aan de werking van de democratie met als voornaamste doel het representeren van ieder individu.

In conclusie is het koningschap onder de Oranjes niet slechts een erfelijk ambt, maar een waardevol symbool van nationale eenheid en stabiliteit. Ondanks de formele beperkingen op politieke invloed blijkt de symbolische en eenheidscheppende rol van het staatshoofd van cruciaal belang voor de Nederlandse democratie. Het grondwettelijke kader waarborgt de neutraliteit van het staatshoofd, terwijl het ceremoniële aspect bijdraagt aan sociale cohesie en betrokkenheid van het volk. De invulling van het koningschap door koningin Beatrix, met haar moreel leiderschap en politiek-inhoudelijke betrokkenheid, toont aan dat de monarchie, mits goed uitgevoerd, een waardevolle en stabiliserende factor kan zijn in tijden van politieke verdeeldheid. Men zou zich dan ook kunnen afvragen of een democratisch gekozen staatshoofd daadwerkelijk in staat is om diezelfde rol te vervullen. Het behoud van het Nederlandse koningshuis is dan ook essentieel voor de continuïteit en stabiliteit van onze democratie.

Mike Griffhorst is tweedejaarsstudent geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn interessegebied omvat voornamelijk de internationale en Nederlandse politieke geschiedenis, evenals de studie van de monarchie en het instituut dat het vertegenwoordigt.

Eindnoten

- 1 P.P.T. Bovend'Eert, De Koning en de Monarchie. Toekomstbestendig? (Alphen a/d Rijn 2020) 19-20.
- 2 C. Huijsen, De Oranjemythe. Een postmodern fenomeen (Amsterdam 2001) 133-134.
- 3 L. Andersson, L. Burgering en H. Wulfsen, Ik zal handhaven. Beatrix, koningin in een veranderend land (Amsterdam 2013) 269.
- 4 C. Huijsen, Beatrix: De kroon op de republiek (Amsterdam 2005) 164.
- 5 I. Sluiter, 'Symbolisch koningschap, symbolisch debat' in: D.J. Elzinga red., De Nederlandse constitutionele monarchie in een veranderend Europa (Alphen a/d Rijn 2006) 195.
- 6 F. Ankersmit en T. von der Dunk, 'De constitutionele monarchie: gedateerde regentenclub of eenheidscheppend symbool van onmenselijke onmacht' Groniek 150 (2000) 54.
- 7 Huijsen, Beatrix: De kroon op de republiek, 159.
- 8 Andersson e.a., Ik zal handhaven, 151-157, 166-169.



Van boeken krijg je nooit genoeg

www.athenaeum.nl



©Foto: Ewoud de Kat



Athenaeum Boekhandel

Athenaeum Boekhandel
& Nieuwscentrum
Spui 14-16, Amsterdam
020-5141460

Athenaeum Boekhandel Haarlem
Gedempte Oude gracht 70,
Haarlem
023-5318755

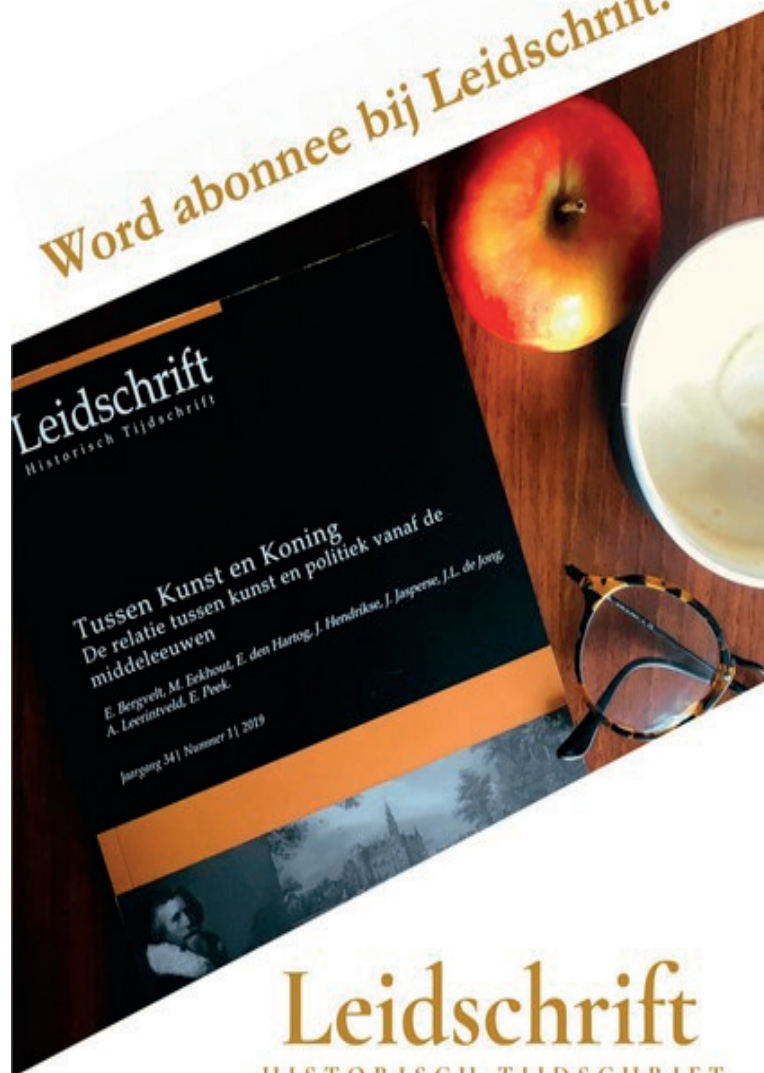
Boekhandel het Martyrium
Van Baerlestraat 170-172,
Amsterdam
020-6732092

Boekhandel Van Rossum
Beethovenstraat 30-32, Amsterdam
020-4707077

Athenaeum Boekhandel Zuidoost
Bijlmerplein 1009, Amsterdam
020-6226210



Word abonnee bij Leidschrift!



Leidschrift
Historisch Tijdschrift

Tussen Kunst en Koning
De relatie tussen kunst en politiek vanaf de
middeleeuwen

E. Bergevelt, M. Eekhout, E. den Hartog, J. Hendriks, J. Jasperse, J.L. de Jong,
A. Leentveld, E. Poek

Jaargang 34 | Nummer 1 | 2019

Leidschrift
HISTORISCH TIJDSCHRIFT



MEER INFORMATIE? GA NAAR LEIDSCHRIFT.NL

NEDERLANDERS, VERGEET NIET OOK EUROPEAAN TE ZIJN

EEN OPROEP TOT EUROPESE BEWUSTWORDING ONDER DE NEDERLANDSE BURGERS

Roos Nolten

‘Noem eens een paar parlementariërs uit het Europees Parlement?’ Het bleef muisstil in de collegezaal op Roeterseiland Campus, ook ik had geen idee. Deze onwetendheid over de Europese Unie is een zorgwekkende zaak, niet alleen voor masterstudenten aan de universiteit, maar voor elke Nederlander. Of het nu gaat over stikstof, migratie, mensenrechten of de kwaliteitsvereisten van speelgoed; Nederlanders worden heel de dag en vaak onbewust geconfronteerd met wetgeving uit Brussel. Het idee heerst al te vaak dat de EU op autonome wijze haar eigen koers vaart. Wetgeving komt automatisch tot stand en is onvermijdbaar, als ware het een natuurlijk proces. Wellicht kan deze afstandelijke kijk op Brussel gedeeltelijk verklaren waarom er bij de afgelopen nationale verkiezingen een partij heeft gewonnen die een bindend referendum over de *Nexit* wenst.¹ Een kort historisch overzicht van de koerswijzigingen binnen de EU toont echter dat de hedendaagse koers helemaal niet per se vanzelfsprekend is: de Unie had er heel anders uit kunnen zien. En de burger gaat over de koers, maar lijkt zich daar niet bewust van te zijn.

KOERSWIJZIGING: EEN KORT OVERZICHT

Terwijl West-Europa in puin ligt na de Tweede Wereldoorlog, doet de Franse minister van Buitenlandse Zaken Robert Schuman in 1950 een oproep tot Europese integratie, ten behoeve van vrede op het Europese continent.² Op 18 april 1951 ondertekenden zes Europese landen, waaronder Nederland, het *Verdrag tot oprichting van de Europese gemeenschap voor Kolen en Staal*. Uit de preambule van het verdrag blijkt het doel de oprichting van een gemeenschappelijke markt die berust op een vrij verkeer van goederen, personen, kapitaal en diensten.³ Zonder dat er formeel al vrede was gesloten, werd West-Duitsland geïncorporeerd in de West-Europese economie. De keuze voor kolen en staal was deels symbolisch. Deze basisindustrieën toonden de macht van de natie en hadden een bepalende rol gespeeld in de Europese wapenwedloop tijdens de eerste helft van de twintigste eeuw. In 1952 werd tevens onderhandeld over een defensiegemeenschap en een Europese Politieke Gemeenschap. Frankrijk weigerde het verdrag met deze plannen echter te ratificeren in 1954.⁴ De gemeenschap behield dus de economische integratie van de industrieën als bestaansreden. Deze integratie moest het einde betekenen van de machtsstrijd tussen Frankrijk en Duitsland.⁵

In de decennia na 1951 is het karakter van de gemeenschap op vrijwel alle

mogelijke manieren uitgebreid. Vanaf 1958 richtten de zes lidstaten tevens de Euratom en de Europese Economische Gemeenschap op. Samen met de Europese gemeenschap voor Kolen en Staal vormden deze drie “Europese Gemeenschappen” de basis voor de Europese Unie, die in het leven werd geroepen middels het *Verdrag van Maastricht* (1992). Sinds 1973 zijn er 23 lidstaten bijgekomen, waarvan één lidstaat in 2017 besloot te vertrekken. Naast vergaande ontwikkelingen op economisch gebied (zoals het gemeenschappelijk landbouwbeleid, de douane-unie, het Erasmusprogramma, de euro, de interne markt), besloot de Unie zich te wagen aan andere thema’s. Zo werd er vanaf de jaren 1970 wetgeving betreffende milieubescherming vastgesteld. Ook kwamen buitenlands- en veiligheidsbeleid op de agenda, waarbij samenwerking tussen nationale justitie begon. Als onderdeel van dit buitenlands- en veiligheidsbeleid ondernam de Unie in 2003 vredeshandhavingssmissies in de Balkan, ter vervanging van NAVO-eenheden. In 2004 werd door 25 lidstaten het *Verdrag tot vaststelling van een grondwet voor Europa* getekend. Enkel Nederland en Frankrijk verwierpen deze EU-grondwet. Uiteindelijk werd de grondwetsbescherming toch gerealiseerd: in 2009 werd het *Europese Handvest* juridisch bindend.⁶

Koerswijzigingen worden niet enkel gedreven vanuit de politiek: ook het Hof van Justitie van de Europese Unie speelt een niet te onderschatten hoofdrol. Het Hof in Luxemburg heeft in de jaren 1960 een drietal spraakmakende uitspraken gedaan over de reikwijdte van het Unierecht.⁷ In beknopte bewoording komt de inhoud op het volgende neer: het Hof oordeelde dat met de ratificatie van het *Verdrag van Rome* (1957) een nieuwe, Europese, rechtsorde was gecreëerd, een rechtsorde die naast de nationale rechtsorde van de lidstaten bestaat. Deze rechtsorde staat niet letterlijk in het verdrag dat de lidstaten hebben ondertekend; het Hof leest dit zelf in het verdrag. Nationaal recht dat in strijd is met het Europees recht moet opzij worden geschoven. Het Hof oordeelde dat, bij strijd met het Europees recht, EU-recht zelfs voorrang heeft op de nationale grondwet.

Dat is niet niks. De uitspraken van een niet democratisch verkozen orgaan, gebaseerd op een *interpretatie* van de wet, hebben verstrekkende rechtsgevolgen en deden veel stof opwaaien in verschillende lidstaten. Vooral de constitutionele hoven van Duitsland en Italië verzetten zich. Deze lidstaten hebben na 1945 een nieuwe, sterke, constitutie vormgegeven waar zij, gezien hun historie, grote waarde aan hechten.⁸ De Italiaanse *Corte* en het Duitse *Bundesverfassungsgericht* hebben verschillende uitspraken gedaan om het standpunt van het Luxemburgse Hof te nuanceren.⁹ Nog steeds zien de hoven zich als waakhond van de nationale grondwet en staan zij regelmatig lijnrecht tegenover Luxemburg.¹⁰

HOE BEPAALT DE KIEZER?

Hoe heeft de Nederlandse burger invloed op deze koerswijzigingen van de Unie? Laten we ten eerste kijken naar wijzigingen gedreven door de politiek. De Unie-koers wordt bepaald door de leden van de Europese Raad, te weten de regeringsleiders of staatshoofden van de lidstaten. Zij bepalen de algemene politieke beleidslijnen en prioriteiten en leggen dit vast in een vijfjarige strategische agenda. Onze premier bepaalt dus als vertegenwoordiger van Nederland samen met 26 anderen de koers.

Wat heeft de burger verder te zeggen binnen de EU? We gaan er in vogelvlucht doorheen. Om de vijf jaar zijn de Europese parlementsverkiezingen, de burger kiest dan het parlement. Het parlement neemt EU-wetgeving aan, maar heeft geen initiatiefrecht tot wetgeving. De Raad van Ministers heeft tevens de taak om wetgeving aan te nemen. In de Raad van Ministers wordt onze regering

vertegenwoordigd. De Raad bestaat uit onze nationale minister van het ministerie dat verband houdt met de specifieke wetgeving. De Europese Commissie heeft het monopolie op wetgevingsvoorstellen en beheert de EU-begroting. Elke lidstaat draagt een Eurocommissaris aan, die wordt gekozen door de regering.¹¹ In Nederland staat dit proces erg ver af van de kiezer. Zo was er in september 2023 heel wat ophef over de kabinetskeuze voor de Eurocommissaris: waarom werd Wopke Hoekstra gekozen en niet Sigrid Kaag?

Hoewel zij niet direct de premier en de andere ministers kiest, heeft de Nederlandse kiezer al met al wel wat in de melk te brokkelen. Op de Luxemburgse uitspraken is de invloed van de burger logischerwijs gering, de rechter oordeelt immers onafhankelijk. Betekent dit dat de Unie een *dikastocratie* is?¹² Ik denk het niet. De geschiedenis toont dat nationale constitutionele hoven verzet bieden en hierin succesvol zijn. Bovendien is de rechter altijd gebonden aan de wet - en op deze wet kan de burger heel wat af dingen.

NEDERLANDERS, VERGEET NIET OOK EUROPEAAN TE ZIJN

Met andere gezichten aan het roer in de politiek of de rechtspraak had de EU er vandaag de dag heel anders uit kunnen zien. Wellicht was er een defensiegemeenschap geweest, was er geen gemeenschappelijk klimaatbeleid of had het Europees recht geen voorrang op onze nationale grondwet. Dit gaat over wezenlijke zaken die elke Nederlander treffen. Toch is er zelden publieke commotie over uitspraken van het Luxemburgse Hof en denken weinig kiezers bij de nationale verkiezingen aan wie zij graag in de Europese Raad zien.

In één van zijn beroemde uitspraken waarin het Bundesverfassungsgericht zich controlebevoegdheid toe-eigent ten opzichte van de Unie, stelt het Duitse constitutionele hof dat een parlement slechts democratisch gelegitimeerd is als er een open maatschappelijk debat bestaat tussen belangen, sociale krachten en ideeën. Dit debat hoort zichtbaar te zijn voor burgers en zij dienen hieraan te kunnen deelnemen. Het Bundesverfassungsgericht stelt dat het Europese parlement deze democratische legitimatie slechts in beperkte mate kent. Zolang dit niet verandert, blijft het nationale constitutionele hof bevoegd controle uit te oefenen.¹³

De idee dat een democratie enkel werkt als burgers actief deelnemen aan het politieke debat wordt in de rechtsfilosofie breed gedragen. Misschien omschreef Abraham Lincoln democratie het meest kernachtig met de volgende bewoording: ‘government of the people, by the people, for the people’.¹⁴ Wat kan jij als individu doen om onderdeel te worden van het Europese politieke debat en te zorgen dat de EU wordt gerund *by the people*? In een interview stelde Marta Cartabia, de vicepresident van de Corte, het volgende: ‘Als je mijn kinderen vraagt, “Waar komen jullie vandaan” zullen zij nooit zeggen: “Ik kom uit Europa” [...] Zij kwalificeren zichzelf als Italiaan.’¹⁵ Zolang er geen gemeenschappelijke identiteit is zoals Cartabia beschrijft, blijft een actief maatschappelijk debat onmogelijk. Dus: kwalificeer jezelf naast Nederlander óók als Europeaan. Kijk het nieuws over de EU, lees je in over wat nationale politieke partijen op Europees niveau trachten te bereiken, interesseer je in uitspraken uit Luxemburg (en kom erachter dat dit helemaal niet zo saai is). Zoek vergelijkingen met soortgenoten in andere lidstaten, kijk een keer een Sloveense film, lees het boek *Grand Tour Europa*, zoek de overeenkomsten in de historische gebeurtenissen van andere lidstaten en vergeet niet dat onze nationale geschiedenis compleet verweven is met die van Europa. Wees je ervan bewust dat je, als je pasta eet, Mozart luistert, Dante leest of aan Freud refereert, misschien meer Europees bent dan je denkt. We hebben geen

Nexit nodig: we hebben Europese eenwording nodig.

De Fransman Jean Monnet werkte onder Schuman en wordt gezien als een van de *founding fathers* van de Europese gemeenschap. Monnet vertelde dat hij, als hij de kans had de Europese eenwording over te doen, niet zou beginnen met economische integratie maar met de eenwording van cultuur.¹⁶ Laten we daar dan vandaag mee beginnen. In Nederland vinden de Europese verkiezingen plaats op 6 juni van dit jaar. Welke Europarlementariër krijgt jouw stem?

Roos Nolten is redacteur bij *Skript Historisch Tijdschrift*, heeft vorig studiejaar haar master Algemene Geschiedenis afgerond en volgt nu de master Staats- en bestuursrecht. Haar historische interesse gaat onder meer uit naar politieke geschiedenis in de moderne tijd.

Eindnoten

1 Verkiezingsprogramma PVV 2023, 42.

2 Brigitte Leucht, Katja Seidel, Laurent Warloutet (eds.), *Reinventing Europe: the history of the European Union, 1945 to the present* (Londen 2023), 11-17.

3 *Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal (EGKS-Verdrag)*, Preamble. Publicatiedatum: 1951-04-18, CELEX: 11951K000.

4 E. M., 'Frankrijk en de Europese Defensie Gemeenschap', *Internationale Spectator*.18.02.1953, n° 4. 's-Gravenhage: Het Nederlandsch Genootschap voor Internationale Zaken.

5 Henning Türk, European Integration and the Temporary Division of Germany. In: Mathieu Segers & Steven van Hecke (eds.), *The Cambridge History of the European Union. The Cambridge History of the European Union*. (Cambridge 2023), 53-76.

6 Martin Dedman, *The Origins & Development of the European Union 1945-2008: A History of European Integration* (Londen 2010), hoofdstuk 5-9.

7 Het betreft de volgende drie uitspraken: HvJEU, 5 februari 1963, ECLI:EU:C:1963:1 (Van Gend & Loos) & HvJEU 15 juli 1964, ECLI:EU:C:1964:66 (Costa/ENEL) & HvJEU, 17 december 1970, ECLI:EU:C:1970:114 (Internationale Handelsgesellschaft).

8 Niels Graaf, 'Stad van stichting, stad van verzet. Over een rechter, Rome en de EU', *Roma Aeterna* 7.II 2019, 68-77.

9 De volgende drie uitspraken zijn in het bijzonder relevant: Corte costituzionale italiana, Frontini (1973, 2; 372) & Bundesverfassungsgericht, *Internationale Handelsgesellschaft*, 'Solange I' (1974; BVerfGE 37, 271) & Bundesverfassungsgericht, *Wünsche Handelsgesellschaft*, 'Solange II' (1986; BVerfGE 73, 339).

10 Het Duits constitutioneel hof heeft zich recentelijk uitgesproken over de EU-bevoegdheden in de volgende zaak: Bundesverfassungsgericht, 'PSP' (2020; BVerfGE 32, 859).

11 Verdrag betreffende de werking van de Europese Unie (VWEU), hoofdstuk 1: De Instellingen.

12 Dikastocratie betekent een regering door rechters. Verschillende nationale rechts-populistische partijen zien de macht van rechters als een gevaar voor de democratie. Zie bijvoorbeeld de subtitel 'Aanpak dikastocratie' in het verkiezingsprogramma van Forum voor Democratie (2023).

13 Het betreft de volgende uitspraak: Bundesverfassungsgericht, 'Maastricht Urtel' (1998; BVerfGE 1877, 970).

14 U.S. President Abraham Lincoln, The Gettysburg Address, November 19, 1863.

15 Niels Graaf, *Roma Aeterna* 7.11; zie het interview op: law.nyu.edu/news/emile-noel-lecture-marta-carta-bia-constitutional-court-italy-jean-monnet-center-international-and-regional-law-justice.

16 Caroline de Gruyter, Voorwoord. In: Olivier Guez (ed.), *Grand Tour Europa* (Amsterdam 2023), 17-25, 17.

OORLOG EN ONGELIJKHEID

EEN INTERVIEW MET MARJOLEIN 'T HART

Krijn Korsman en Joost Oosterhuis

In 2022 ging professor Marjolein 't Hart met emeritaat. Na jarenlang expert te zijn geweest op het gebied van staatsvorming in de Nederlandse Republiek besloot ze een nieuw boek te schrijven over de Tachtigjarige Oorlog: *Oorlog en Ongelijkheid*. Ze bestudeert hoe de toename van de welvaart van het gewest Holland en zijn kooplieden tijdens de Tachtigjarige Oorlog ten koste ging van andere gewesten en groepen binnen en buiten de Nederlandse Republiek. Een inclusievere geschiedenis dus, waarin onderbelichte groepen zoals boerengemeenschappen en vrouwen ook aandacht krijgen. Skript-redacteurs Krijn Korsman en Joost Oosterhuis interviewden haar over haar nieuwe boek. Toepasselijk genoeg vond het interview plaats in het Bushuis (oud wapenmagazijn en zitting van de Amsterdamse kamer van de VOC).

Hoe was het om in uw tijd (1974-1981) in Groningen geschiedenis te studeren? Zijn er veel verschillen vergeleken met nu?

Ik denk dat er nu meer aandacht is voor wereldgeschiedenis. In mijn studietijd was het toch vooral Nederlandse geschiedenis. Ik deed sociaal-economische geschiedenis en het voordeel daarvan was dat je veel makkelijker buiten de lijntjes kon kleuren. Je kon met sociologische of economische theorieën aan de slag, zoals bijvoorbeeld Weber en zijn protestantse ethiek. Je keek ook meer over de getrokken nationale scheidslijnen heen. Dat is iets waar ik altijd mee bezig ben geweest en ik vind het belangrijk om te stimuleren dat studenten dat ook doen.

Was dat ook een reden voor u om zich in sociaal-economische geschiedenis te specialiseren, omdat u daarmee makkelijker over de grenzen heen kon kijken?

Ja. Daar zijn gewoon veel meer mogelijkheden toe. Als je vaderlandse of Nederlandse geschiedenis bestudeert, dan kijk je eventueel nog naar de koloniën en dat is het. Terwijl de Nederlandse geschiedenis vaak juist wordt bepaald door ontwikkelingen in het buitenland, of door de invloeden die Nederlanders daar hebben gehad en vice versa. Dat aspect mis je dan. Er wordt nu ook veel vaker over geschreven. *Global history* wordt nu aanvaard als een goede specialisatie. In 1990 werd er toch een beetje denigrerend over *world history* gedaan, want je kon er geen bronnenonderzoek over doen.

In uw afscheidsrede sprak u over het probleem dat bij inclusieve geschiedenissen vaak de inclusieve aspecten worden losgekoppeld van het grotere verhaal. Kunnen we dat ook zien bij nationale geschiedenis?



Marjolein 't Hart. Bron: Vrije Universiteit Amsterdam
Website: <https://vu.nl/nl/onderzoek/wetenschappers/marjolein-t-hart>.

Bijvoorbeeld bij boeken over Nederlandse geschiedenis waarbij de internationale elementen worden losgekoppeld of niet worden behandeld?

Dat denk ik wel. Ik zou het nog wel iets sterker willen zeggen. Op dit moment zijn er veel mensen die onderzoek doen naar slavernijgeschiedenis en dat is heel erg belangrijk, maar ze presenteren het nog steeds vanuit een nationaal perspectief. Nederlandse historici kijken bijvoorbeeld alleen naar de Nederlandse koloniën, terwijl slavernij een internationaal netwerk was dat niet ophield bij de grenzen van Suriname of Curaçao. Bij lokaal historisch onderzoek in Nederland is dat ook te zien. Lokale historici in bijvoorbeeld Brabant en Limburg doen onderzoek naar hun eigen regionale geschiedenis en publiceren dat in regionale historische bladen, terwijl in de middelbare scholen in de buurt vooral het verhaal van Holland wordt verteld, maar niet die van de andere provincies. De interactie tussen regionale geschiedenissen en slavernij aan de ene kant en het traditionele geschiedverhaal van Nederland aan de andere kant wordt niet genoeg benadrukt.

Dus eigenlijk vreest u historiografische segregatie?

Dat zie ik inderdaad gebeuren.

Je ziet bij veel recente slavernijonderzoeken dat ze op lokale gebeurtenissen of op personen richten. Is dat ook een manier van segregeren?

Het is natuurlijk goed dat deze onderzoeken gedaan worden. Maar ook dan zou je meer de link tussen lokaal en internationaal moeten benadrukken. Bijvoorbeeld een slavenhandelaar die een tijd in New York heeft gewoond en daar wel goed was voor zijn slaven en op zijn plantage weer niet. Waarom was dat zo? Kortom je kunt er van alles mee doen om de internationale dimensies te benadrukken. Je moet alleen goed zoeken, want het archiefmateriaal ligt niet zomaar voor de hand.

Vindt u dan ook dat geschiedenis op de middelbare scholen te Hollandocentrisch is?

Ja, dat is zeker zo. Ik heb ook contact gehad met geschiedenisleraren. Er is bijvoorbeeld een commissie in de vereniging voor geschiedenisleraren die zich met wereldgeschiedenis bezighoudt. Zij zien dat er een nationalistische tendens is gekomen na de dood van Pim Fortuyn (1948-2002). Toen kwam er een oproep voor de Canon van Nederland, een nationaal museum van Nederland en ook het onderwijs werd veel nationaler. Vóór 2005 was er veel meer aandacht voor Europa. In de jaren negentig waren de geschiedenislessen veel meer Europees dan nu.

Met het *Verhaal van Nederland* (een documentaire over de geschiedenis van Nederland van de NTR) is er veel kritiek gekomen dat het vooral de Hollandse geschiedenis belicht. Het kritische geluid was vooral te horen in Gelderland, waar werd benadrukt dat de provincie in het verleden zware tijden heeft gekend. Denkt u dat deze kritiek, die toch steeds luider wordt, ook een impact heeft gehad op de verschuiving naar meer regionale stemmen?

Dat komt allemaal steeds meer naar voren. Maar nog steeds leggen mensen vaak de link niet. Waarom is Holland zo belangrijk geworden dat zij de nationale geschiedenis zijn gaan schrijven, en niet de Gelderlanders? Want Gelderland was in de Republiek



Belegering van Groenlo in 1627. Een belangrijk oorlogsfront lag lange tijd in de Achterhoek waardoor Groenlo in totaal zes keer tijdens de oorlog door Spaanse en Staatse troepen belegerd werd. Dit bracht veel verwoesting en ellende voor de inwoners van de stad en de omliggende landerijen. Prent door Georg Keller uit 1627, Rijksstudio.

de hoogste in aanzien. Die provincie was namelijk als enige officieel een hertogdom en mocht dus bij de Staten-Generaal altijd eerst stemmen. Ook was de Gelderse adel prominent en hadden zij vaak een belangrijke symbolische functie. Een geïntegreerde aanpak ontbreekt. Maar het moet natuurlijk eerst allemaal groeien. Je moet eerst slavernijgeschiedenis en de geschiedenis van de Achterhoek hebben bestudeerd en dat kost tijd. Historici kunnen alleen wel vaker oog houden voor het bredere verhaal en dus meer de link leggen tussen regionaal en nationaal.

Tijdens uw oratie vroeg u zich af of het mogelijk is om een inclusieve geschiedenis van de Gouden Eeuw te schrijven. Uw boek *Oorlog en Ongelijkheid* is gebaseerd op een al eerder door u geschreven academisch Engels boek uit 2014 (*The Dutch Wars of Independence*). *Oorlog en Ongelijkheid* is de Nederlandse vertaling hiervan met een nieuwe en inclusievere blik. Was dit ook een antwoord op de veranderende maatschappelijke kijk op de Nederlandse Gouden Eeuw?

Dat boek van 2014 (*Dutch Wars of Independence*) was een afronding van een breder onderzoeksproject met meerdere onderzoekers. Daar was nog niet veel aandacht voor inclusieve geschiedenis, behalve dat er een promovendus was die over de verschroeiende campagne van het Staatse leger in Brabant had geschreven, terwijl een ander naar de Gelderse vestingstad Doesburg keek. Het was allemaal nog beperkt inclusief.

Ik was wetenschappelijk gezien nog niet klaar voor om het boek echt inclusief te maken. Nadat ik het had geschreven vond ik dat het verhaal inclusiever moest. De conclusie in dat boek van 2014, dat de Gouden Eeuw mogelijk werd gemaakt door de Tachtigjarige Oorlog, dat Nederlanders winst konden maken door efficiënt oorlog te voeren en dat daarmee Holland machtig werd; dat verhaal wilde ik ook weer vertellen. Die bevindingen wilde ik graag benadrukken voor de Nederlandse markt, want in Nederland waren ze eigenlijk nog niet doorgedrongen. Ik werd veel in het buitenland geciteerd, maar niet in Nederland.

Dat is opmerkelijk, heeft u ook een idee waarom dat niet gebeurde?

Ja, nou, misschien een beetje flauw; het feit dat ik een vrouw ben hielp niet om een nieuw geschiedbeeld neer te zetten. Bij vrienden en directe collega's is het geen enkel probleem. Maar ik was bijzonder hoogleraar en was geen gewoon hoogleraar. Ik werd niet door iedereen als volwaardig hoogleraar gezien. In het buitenland had ik al bij mijn afstuderen een internationaal netwerk opgebouwd. Internationaal werd ik vaak gevraagd op het gebied van oorlog en staatsvorming. Ik had goede contacten met prominente onderzoekers in Amerika op dat gebied, dus in het buitenland wisten ze me wel te vinden. In Nederland straalde dat minder uit. Ik heb het idee dat ik als vrouw minder vaak serieus werd genomen. Zo voel ik het althans.

Merkte u dat ook vaak in uw omgang met uw collega's?

Ik was getrouwd met professor Karel Davids en ik was toch heel vaak "de vrouw van". Ik kreeg dan opmerkingen zoals: 'nou zijn overhemden zijn enorm kreukelig'. Zo'n incident is niet meteen heel erg, maar het bevestigt wel het sentiment: 'leuk dat je meedoet, het is aardig wat je hebt gedaan', maar je doet er niet zoveel toe in het netwerk. Gewoon hoogleraren worden vaak geciteerd omdat zij in de academische wereld meer sleutelposities bezetten dan bijzonder hoogleraren. Die mensen moet je te vriend houden. Ja, dat zijn vaak mannen. Zo voelde dat wel een beetje voor mij.

Ik heb het idee dat de rol van vrouwen in de Tachtigjarige Oorlog ook onderbelicht is.

Iemand als Els Kloek heeft dit bijvoorbeeld wel gedaan. Het probleem van haar werk, net als bij meer vrouwenhistorici, is dat zij veel onderzoek doet naar de rol van vrouwen, maar dat minder verbinden met het grotere verhaal. Het is goed dat er vrouwengeschiedenis bestaat, maar omdat er te weinig naar integratie wordt gezocht, blijft het iets aparts.

Over inclusief gesproken, wat vond u van de serie *Het verhaal van Nederland*?

Ik heb vaak maar kleine stukjes gekeken, want ik had er gewoon niet zoveel zin in. Voor mij is het geen ontspanning; ik erger me er vaak een beetje aan en ik weet het allemaal wel. Als er leuke shots zijn zie ik ze via YouTube weer terug, maar ik leer er zelf niet zoveel van.

En waar ergert u zich dan zo aan?

Nou, we hebben het nog niet over de boeren gehad. In de serie wordt er aan die groep totaal geen aandacht besteed. Anderzijds zijn er landbouwhistorici, die schrijven standaardwerken over de geschiedenis van boeren in Nederland, maar reppen met geen woord over de Tachtigjarige Oorlog! Voor hen speelt die geen rol. Dat klopt

toch niet? Die oorlog heeft voor zoveel boeren ellende betekend, vooral voor de kleine boeren. Er trad schaalvergroting op, daardoor was er ook een gouden eeuw in de landbouw. Ditzelfde probleem, dat landbouwhistorici geen oog hebben voor oorlogssituaties en voor politiek, is vaker te zien bij sociaal-economische historici.

Wat ons opviel is dat *Oorlog en Ongelijkheid* meer andere perspectieven probeert te belichten, maar wel voornamelijk uit een sociaal-economisch perspectief. Ik vind het interessant dat u een inclusief verhaal van de Tachtigjarige Oorlog wil schetsen, maar dat het perspectief van mensen uit die groepen zelf niet echt aan bod komt. U belicht wat er met ze gebeurde en welke invloed de Tachtigjarige Oorlog op hen had, maar niet hoe zij daar zelf naar keken. U haalt wel citaten aan, maar dat zijn vooral citaten van edellieden of Hollanders.

Dat is zo. Het is moeilijk om een perspectief van onderop te schetsen. Als je een citaat hebt, is het vaak een individu in die groep, die toch net weer in het Oldambt woont (landstreek in Groningen) waar Zeelanders niets mee hebben. Ik geef toe dat het heel moeilijk is, ook voor mij, omdat ik gewend ben om in groepen en processen te denken. Ik kijk vooral naar de lange termijn, naar wereldgeschiedenis, naar processen, structuren en groepen. Om dan de vertaalslag te maken naar individuen is voor andere historici makkelijker. Ik zet me er wel toe, want het is zeker belangrijk. Ik probeer altijd met een citaat te komen uit de tijd zelf. Als ik individuen belicht dan zijn dat bijvoorbeeld vrouwelijke investeerders in Holland. Op die manier ben ik wel met individuen bezig, maar hun perspectieven vat ik vaak weer samen in een tabel.

In *Oorlog en Ongelijkheid* komt duidelijk naar voren dat mensen in het grensgebied van de Republiek vaak het slachtoffer waren van de Tachtigjarige Oorlog. Zij verloren hun huizen, hun velden werden onder water gezet en vrouwen waren vaak het slachtoffer van seksueel geweld. Denkt u dat Nederlanders zich daar te weinig bewust van zijn? Omdat alleen de overwinningsverhalen worden verteld?

Een goed voorbeeld is Alkmaar. Daar wordt nog steeds het ontzet van Alkmaar (1573) groots gevierd. Een collega van mij uit Groenlo was daarbij aanwezig en die had een discussie over de vraag waarom het nationale Tachtigjarige Oorlogmuseum in Groenlo komt en niet in Alkmaar.¹ Maar na 1573 was voor Noord-Holland de Tachtigjarige Oorlog in feite afgelopen. In heel Holland waren na 1576 geen Spaanse soldaten meer en er waren dus ook geen onderwaterzettingen en belegeringen meer. Groenlo daarentegen is zes keer belegerd en heeft wel de gehele Tachtigjarige Oorlog meegemaakt.

Voor mijn stage moest ik ook een boek lezen over Gelderse geschiedenis, maar het was vrij lastig om er één te vinden. Toen ik er één vond merkte ik wel dat er daarin heel anders tegen de Tachtigjarige Oorlog wordt aangekeken dan wat ik op school heb geleerd. De vele gevechten en belegeringen vonden plaats in het oosten en zuiden van de Republiek, terwijl het voor Alkmaar inderdaad één keer kantje boord was. Het lijkt wel alsof de oorlog minder wordt behandeld naarmate de oorlog zich verplaatste naar de grensgebieden.

Ja, Holland heeft snel van alles naar zich toe getrokken, niet alleen de nationale geschiedschrijving maar ook het strategische oorlogsbeleid. Naar die provincie vloeide

de economische groei. De oost- en zuidgrens had bijvoorbeeld hogere douanelasten waardoor het voordeliger was om via de zee goederen van en naar Duitsland te exporteren. De Hollandse steden bloeiden op en in Den Haag konden zij veel meer druk op het beleid uitoefenen dan andere gewesten, waardoor zij geleidelijk ook steeds meer domineerden en daarom werd de rest langzaam uit de geschiedenis geschreven. Het verhaal dat we op school leren is het verhaal van de Hollandse winnaars.

Ondanks dat u een inclusief perspectief probeert te schetsen met *Oorlog en Ongelijkheid*, hanteert u toch de term Gouden Eeuw. Daar heeft u specifiek voor gekozen, maar de term wordt door sommige groepen binnen de samenleving juist als exclusief gezien. Waar heeft u deze keuze gemaakt?

Ik interpreteer de Gouden Eeuw in economische zin. Gedurende een eeuw was er sprake van een indrukwekkende economische groei. Binnen economische geschiedenis wordt een dergelijk verschijnsel een Gouden Eeuw genoemd. Natuurlijk kun je zeggen dat er niet voor iedereen een Gouden Eeuw was, maar Nederland had wel het hoogste inkomen per hoofd van de bevolking van de hele wereld tot 1800. Economische groei en de Gouden Eeuw hoeft niet voor iedereen te gelden, maar ik denk dat het nog steeds een handige term is om te gebruiken. Zo heb je ook 'Golden Ages' in het achttiende-eeuwse Engeland en de Verenigde Staten na de Tweede Wereldoorlog.

Ja, in Spanje natuurlijk ook met de *Siglo de Oro*.

Ja, precies. Een Gouden Eeuw is een tijd van voorspoed en dat was in de zeventiende eeuw in wereldhistorisch opzicht wel echt heel bijzonder.

Als we vanuit een economisch perspectief Holland uit het verhaal zouden halen en alleen naar de andere gewesten kijken dan zou de term 'Gouden Eeuw' toch minder sterk zijn?

Jazeker, als je zou kijken binnen de Republiek naar inkomen per hoofd van de bevolking dan staat Holland apart. Maar je hebt helemaal gelijk, want de Gouden Eeuw in Zeeland duurde 20 tot 25 jaar en voor Noord-Holland ongeveer 50 jaar. In Zuid-Holland wordt vaak gesproken over de achteruitgang in de achttiende eeuw, maar dat is flauwekul, want er vond nog steeds economische groei plaats, alleen niet zo snel als in de zeventiende eeuw. Voor Deventer daarentegen was er na 1590 sprake van absolute achteruitgang en voor Groningen ook. Dus de term Gouden Eeuw schuurt en kan meer nuance gebruiken. Er zijn wel tentoonstellingen geweest over de armoede in de Gouden Eeuw en dat is goed. Maar ook dan kan je er niets aan afdoen dat Holland iets uitzonderlijks heeft bereikt. Dat heeft ook te maken gehad met staatsmanschap, goed bestuur en samenwerking binnen de provinciale staten. Een gevolg was dat wetenschappen, technologische ontwikkelingen en de kunsten opbloeiden. Daar komt ook nog bij dat mensen in het buitenland alsnog naar de Gouden Eeuw blijven verwijzen.

Ja, dat is een interessant internationaal perspectief, maar ook vanuit een maatschappelijk perspectief zijn mensen nog niet klaar om de term Gouden Eeuw weg te doen. Als ik zelf mensen spreek en ik heb het over de zeventiende eeuw dan weten ze niet waar ik het over heb, maar bij de Gouden Eeuw gaat er meteen een lampje branden.

Precies. Bij het Nationale Museum Tachtigjarige Oorlog in Groenlo, waar ik advies

gaf, kreeg ik de reactie ‘Oh ja, de Tachtigjarige Oorlog, dat valt samen met de Gouden Eeuw’. Dat hadden ze dus nog niet gezien. Zij hebben daar nog heel erg een focus op wat er in de regio gebeurde. Zij moeten daar juist meer de verbinding leggen met wat er in de rest van Nederland plaatsvond.

Als ik u een oproep zou mogen toedichten, dan is het eigenlijk: doe meer lokaal onderzoek, doe meer inclusief onderzoek, maar verbind het met Holland en de nationale geschiedenis en uiteindelijk ook met de internationale geschiedenis?

Ja. Als je de Achterhoek bestudeert, kan je dat verbinden met het Nederlandse verhaal, maar ook met het Duitse. Kijk eens over de grens. Historici doen dat nu al; het mag wat mij betreft nog meer. Dus verbindt lokaal met nationaal en internationaal. En vergeet niet te kijken naar de onderbelichte groepen in de geschiedenis.

Krijn Korsman is redacteur bij *Skript Historisch Tijdschrift* en is student bij de onderzoeksmaster Geschiedenis aan de UvA. Zijn interesse gaat vooral uit naar politieke, diplomatieke en militaire geschiedenis in de vroegmoderne periode.

Joost Oosterhuis is redacteur bij *Skript Historisch Tijdschrift* en volgt de onderzoeksmaster Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Naast zijn interesse voor de vroegmoderne geschiedenis is hij een fervent consument van historische films, games en boeken.

Eindnoten

¹ Elk jaar wordt het ontzet van Alkmaar (1573) op 8 oktober gevierd. 't Hart refereert hier aan de speciale 350-jarige viering in 2023.

DE DOOS VAN PANDORA DIE HET POPULISME HEET

EEN INTERVIEW MET MARTIJN ICKS

Merleau Neuféglise

Martijn Icks, docent Oude Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam, gaf onlangs een lezing in H'ART Museum over populisme in het oude Rome. De Romeinse Republiek viel in 27 v.Chr. toen Octavianus (Augustus) princeps werd en daarmee het Romeinse Keizerrijk inluidde. Zijn voorganger Julius Caesar legde door onder andere aanspraak te maken op de steun van het Romeinse volk de basis voor deze omslag. Redacteur Merleau Neuféglise interviewde Icks over populisme in de oudheid en de verbanden met de huidige opkomst van populisme in het Westen.

Caesar wist het systeem van de Romeinse Republiek te omzeilen en begon steeds meer macht naar zichzelf toe te trekken. Hoe kon dat gebeuren?

Het begon er eigenlijk mee dat de normen en grenzen van het systeem steeds verder geërodeerd werden. Sulla was al eens naar Rome gemarcheerd; de leeftijdsgrenzen van de ambten die men kon bekleden, werden steeds meer losgelaten; het idee dat twee consuls elkaar in balans houden begon te wankelen. Als drie mensen het dan informeel op een akkoordje gooien, met een enorme hoeveelheid legioenen achter hen, dan breekt dat systeem op een gegeven moment. Daarnaast speelt het unieke karakter van Caesar een rol. Hij had al een hele carrière achter de rug en was al jaren een bekende figuur in de politiek. Hij speelde altijd al heel erg in op dat populisme: hij gaf spectaculaire spelen, was voor de herverdeling van het land dat in de handen van grootgrondbezitters was gekomen en deelde giften uit aan het plebs. En uiteindelijk durfde hij natuurlijk de gok te nemen om de Rubicon daadwerkelijk over te steken.

Die normerosie is iets wat bekend in de oren klinkt. Lijkt dit op wat er in Amerika gebeurt met Donald Trump?

Daar ben ik het wel mee eens. Hoewel er ook een hele hoop dingen anders zijn, is die normerosie een duidelijke parallel. Ook de bereidheid om geweld te gebruiken of het dreigen met geweld zien we terug, kijk bijvoorbeeld naar de Capitoolbestorming of de *Proud Boys*. De persoonlijkheidscultus rond Trump is iets wat we bij Caesar ook terugzien. Hij kleepte zich bijvoorbeeld ook anders dan zijn mede-politici, net zoals dat Trump zich onderscheidt van alle andere blauwe pakken door zijn aparte kapsel. Daarnaast was het cliëntelisme enorm ingebakken in het Romeinse systeem en daar maakte Caesar goed gebruik van. Dit zien we ook terug bij iemand als Trump, die zich



Martijn Icks. QUB profielfoto.

eigenlijk helemaal niks aantrekt van termen als structuur en instituties, maar denkt in termen van persoonlijke loyaliteit. Als hij iemand in het hoogerechtshof benoemt, verwacht hij dat die loyaal is aan hem in plaats van aan Amerika.

Caesar werd opgevolgd door Augustus, die het Romeinse keizerrijk inluidde. Als we Trump vergelijken met Caesar die de normen openbreekt, is dit dan een reden om ons zorgen te maken over de toekomst van de Verenigde Staten?

Bij zo'n vergelijking word ik toch snel heel terughoudend. Zodra je het gaat hebben

over de voorspellende waarde die dit soort parallellen met zich meebrengen, moeten we voorzichtig zijn. Trump heeft wel wat lui rondlopen die voor hem willen knokken, maar hij is geen hoge generaal en hij beschikt niet over acht legioenen waarmee hij naar Washington kan marcheren. Dit lijkt meer op een situatie zoals Jevgeni Prigozjin die in Rusland met zijn troepen naar Moskou marcheert. Hij heeft het dan uiteindelijk met zijn leven moeten bekopen, maar stel nou dat hij doorgemarcheerd was, dan hadden we nog maar eens moeten zien wat er met Poetin was gebeurd.

Het is duidelijk dat het populisme in Europa ook aan populariteit wint, zou u zeggen dat Europese politieke systemen beter opgewassen zijn tegen een dergelijke omwenteling zoals we die in de Romeinse Republiek zagen?

Ik verwacht niet meteen dat ons hetzelfde lot te wachten staat als de Romeinse Republiek. Een publieke sfeer in de moderne zin, met kranten en journalisten, bestond daar bijvoorbeeld nauwelijks. Alleen al daarom is het onvergelijkbaar. Ik ben het met je eens dat het democratische systeem, in ieder geval in West-Europa, een stuk robuuster is dan in de Romeinse Republiek. Toch zijn er gevaarlijke dingen mogelijk: kijk maar naar de Brexit in Groot-Brittannië. Nou werd dat vooral mogelijk gemaakt door het Britse tweepartijstelsel. Landen zoals Nederland en Duitsland, met coalitieregeringen, hebben hiertegen een zekere buffer ingebouwd. Hoelang democratische tradities geworteld zijn, is ook een factor. Dit zien we bijvoorbeeld terug in Oost-Europa, waar Orbán democratisch verkozen wordt en vervolgens de vrije pers gaat uithollen. Hetzelfde in Polen waar een onafhankelijke vrije pers zich eigenlijk nooit goed ontwikkeld heeft en de roep om een sterke leider al snel groot is. Misschien kon de PiS-partij daarom ook zo makkelijk aan de macht komen. De democratie is daar nooit echt goed geworteld en dan is het heel moeilijk om tegenkracht op de been te brengen. In dat opzicht denk ik dat wij in West-Europa het "beste" af zijn en dat hier de tegenkracht het grootst is. In de VS kan het zomaar zo zijn dat Trump de verkiezingen weer wint en dat hij het hooggerechtshof nog verder vol zet met zijn mannetjes, dan ben ik echt heel benieuwd hoe dat verder gaat. Dan is Europa ineens erg kwetsbaar. En ook al hebben we een hoop vangnetten, die normerosie is wel iets waar we voor moeten uitkijken.

We hebben bijvoorbeeld Yeşilgöz (VVD) al zien proberen de Eerste Kamer zover te krijgen een wet tijdelijk te parkeren.

Dat is precies waar ik het over heb. Dat druist in ieder geval tegen de geest van de wet in. Ondanks dat het meteen van tafel werd geveegd door het kabinet, maakt zo'n poging het ondenkbare net iets denkbarder en je moet nooit onderschatten hoe belangrijk dat is. Er gebeuren nu ook allerlei dingen die twintig jaar geleden in de Nederlandse politiek volstrekt ondenkbaar zouden zijn geweest. Dat iemand als Martin Bosma, met zijn ideologie en de boeken die hij heeft geschreven, Kamervoorzitter kan worden en op vier mei tijdens de dodenherdenking de kamer vertegenwoordigt, dat was zelfs tien jaar geleden niet denkbaar. Dat soort dingen kunnen heel snel veranderen.

Hoe kan het dat ons beeld van mensen als Caesar en Augustus vandaag de dag nog zo positief is, terwijl we dergelijke types in onze eigen tijd als een gevaar voor onze samenleving zien?

Wat belangrijk is om je te realiseren is dat hoewel er veel aan te merken valt op Caesars politiek, er ook veel zaken waren vastgelopen in het republikeinse systeem van

Rome. De elite werd steeds rijker terwijl andere mensen met schulden zaten waar ze niet meer uitkwamen. Dit moest op een gegeven moment linksom of rechtsom klappen en die klap was Caesar uiteindelijk. Desondanks herstelden Caesar en Augustus de balans in zekere zin wel weer. Ze trokken dingen die scheef gegroeid waren weer recht en daarin zat de vervelende paradox dat een absoluut heerser zijn macht ten goede of ten kwade kan aanwenden: het voorbeeld van de verlichte despoot. Caesar en Augustus zaten er niet alleen ter ere en glorie van zichzelf maar probeerden ook de zaak te verbeteren.

Denkt u dat ons huidige systeem in het Westen op een vergelijkbare manier vastloopt? Zetten we op dit moment ook stappen die onomkeerbaar zijn?

Dat laatste sowieso. Ik denk dat de doos van Pandora die het populisme heet niet meer dichtgaat. Die voorspelling durf ik wel aan. Er zijn in onze samenleving ook allerlei groeiende problemen: bijvoorbeeld een kloof tussen een kosmopolitische hoogopgeleide elite en mensen die praktisch geschoold zijn en de neoliberale wereld niet meer kunnen bijbenen. Dit lijken problemen die de traditionele politiek niet op kan lossen. Maar goed, je kunt een hele hoop crises opsommen: de woningcrisis, de klimaatcrisis, de bestuurscrisis, noem ze maar op. In die zin lijkt het wel alsof ons systeem op bepaalde punten vastloopt en ik denk ook dat daarom de populistten zo in zwang zijn. Ik heb geen glazen bol, maar ik ben er wel sceptisch over dat het kabinet Wilders I dit straks allemaal op gaat lossen. Vroeg of laat moet er ook bij ons in ieder geval ook ergens iets klappen en dan hopen we maar dat dit de goede kant uit klapt.

Merleau Neuféglise is redacteur bij *Skript Historisch Tijdschrift* en volgt de pre-master Archaeology aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn interesse gaat uit naar de oudheid met een specialisatie in de Laat-Romeinse tijd.

RECENSIE

EEN EEUW VESTIGINGSKOLONIALISME: RASHID KHALIDI'S PERSPECTIEF OP HET PALESTIJNS-ISRAELISCH CONFLICT

Furkan Ertas

Met de recente escalatie van het conflict in de Gazastrook verschijnt de naam van het boek *The hundred years' war on Palestine: a history of settler colonialism and resistance, 1917-2017* frequent in de media. Het boek is geschreven door de Palestijns-Amerikaanse historicus Rashid Khalidi en is voor het eerst gepubliceerd in 2020 door uitgeverij Metropolitan Books. In dit boek schrijft Khalidi over het Palestijns-Israëliisch conflict in de periode tussen 1917 en 2017.

Khalidi verdeelt het boek in zes chronologische hoofdstukken, elk gewijd aan wat hij beschouwt als zes koloniale oorlogsverklaringen tegen de Palestijnen gedurende de afgelopen honderd jaar. In *The hundred years' war on Palestine* bestudeert Khalidi het conflict door middel van een postkoloniale benadering. Volgens de historicus is het Palestijns-Israëliisch conflict in de geschiedschrijving te vaak geportretteerd als een nationalistische oorlog tussen Israëliërs en Palestijnen of als een etnoreligieuze strijd tussen de Joden en Arabieren. Khalidi stelt dat deze benadering en portrettering van de recente geschiedenis gebrekkig is. De auteur wil daarom met dit boek duidelijk maken dat het conflict tevens beschouwd moet worden als een koloniale strijd tussen vestigingskolonisten en gekoloniseerden. Khalidi's centrale these stelt daarom dat de Palestijnen, als inheemse bevolking, in de afgelopen eeuw geconfronteerd zijn met een vorm van kolonialisme, waarbij kolonisten zich permanent vestigen in het betwiste gebied.

Rashid Khalidi ontleent zijn bronmateriaal aan een divers assortiment verslagen, waaronder de memoires van zijn familie uit de vroege twintigste eeuw. Ook refereert de auteur regelmatig naar zijn eigen herinneringen die hij gedurende zijn verblijf in het epicentrum van de Libanonoorlog in 1982 heeft verzameld. Daarnaast versterkt Khalidi het boek met inzichten uit zijn deelname aan de Palestijnse delegatie tijdens de onderhandelingen van de Oslo-akkoorden. Naast Khalidi's eigen memoires, omvat zijn bronnenmateriaal ook academische studies en exclusieve bronnen die hem zijn aangeboden door voormalige Amerikaanse diplomaten. *The hundred years' war on Palestine* is dus tot stand gekomen aan de hand van een breed scala aan diverse bronnen. Dit zorgt ervoor dat zijn methode vernieuwend is. Het boek is namelijk een unieke combinatie tussen een autobiografie en een historische monografie over het conflict.

In het boek spreekt Khalidi zijn ergernissen uit over de gangbare historiografie van het conflict. Volgens Khalidi is binnen deze historiografie de *agency* van Palestijnen over het algemeen genegeerd en onderbelicht gebleven. Ook zou een groot deel van deze academische publicaties geschreven zijn om te dienen als politieke instrumenten om bepaalde politieke belangen te behartigen. Volgens de auteur is de geschiedenis van de Palestijnen ideologisch gemanipuleerd in invloedrijke werken zoals *From time immemorial*, en is door schrijvers als Joan Peters het beeld geschetst dat de Palestijnse natie een recent "geconstrueerd" idee is. Peters' werk en soortgelijke boeken waren

in de afgelopen decennia populair bij het bredere Westerse publiek. Volgens Khalidi kunnen de Palestijnen daarom gecategoriseerd worden als een bewust verzwegen en gemarginaliseerde groep binnen de geschiedschrijving. In tegenstelling tot deze "traditionele" onderzoeken besteedt Khalidi extensief aandacht aan Palestijnse agency en vormt dit de basis van zijn werk.

Khalidi behandelt niet uitsluitend de historische marginalisatie van Palestijnen in de geschiedenis en historiografie. Binnen zijn analyse schetst hij ook de interne tekortkomingen die kenmerkend zijn voor de handelwijze van de Palestijnse autoriteiten. Deze resulteerden in de huidige omstandigheden van het Palestijnse volk. Hij belicht bijvoorbeeld de wijze waarop politieke onenigheden, corruptie en onderlinge disputen een belemmering vormden voor een verenigd en georganiseerd verzet. Toch blijven vestigingskolonialisme, onderdrukking en diverse marginaliserende externe factoren als etnische zuiveringen de centrale thema's in Khalidi's boek. Khalidi's meest opvallende keuze in het werk is dat hij de Jom Kipoer-oorlog van 1973 buiten beschouwing laat in zijn analyse over het Palestijns-Israëliisch conflict. In deze oorlog stond Israël tegenover Egypte en Syrië en hadden de Palestijnen een relatief onbeduidende rol. Het laatstgenoemde feit blijkt Khalidi's keuze te verklaren. Impliciet categoriseert Khalidi de Jom Kipoer-oorlog als een conflict tussen de Israëliische, Egyptische en Syrische naties. Khalidi probeert met het buiten beschouwing laten van deze oorlog uit 1973, het Palestijns-Israëliisch conflict te ontkoppelen van het 'grotere' oorlogsnarratief tussen de Arabieren en Israëliërs. Lezers kunnen zich afvragen in hoeverre Khalidi's eigen ideologische overtuigingen en politieke motieven achter deze keuze schuilen. Ondanks dat de Palestijnen niet actief deelnamen aan de oorlog, had de Jom Kipoer-oorlog wel significante gevolgen voor het Palestijns-Israëliisch conflict.

Een ander hiaat in Khalidi's argumentatie is dat hij het begrip (vestigings)kolonialisme niet concreet definieert. De auteur lijkt zich in eerste instantie niet expliciet te positioneren in het uiteenlopende debat over de definitie van het begrip en de rol hiervan binnen de historiografie. Het blijft daarom onduidelijk voor de lezer wat de exacte definitie van het begrip voor Khalidi is. Hij gaat er mogelijk ten onrechte van uit dat de lezer al voorkennis heeft, ondanks de diepgaande verdeeldheid en polarisatie in de historische debatten over Palestina, Israël en vestigingskolonialisme. Zo hebben intellectuelen en historici als Noam Chomsky, Edward Said, Ilan Pappé, Lorenzo Veracini, Benny Morris en Avi Bareli de koloniale aard van het conflict eerder behandeld met ieder diverse onderbouwingen en bevindingen.

Desondanks biedt *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917-2017*, diepgaande en innovatieve perspectieven over de koloniale dimensies van het conflict tussen de Palestijnen en Israëliërs. De auteur betwist veelvuldig de gangbare theorieën van historici over de Palestijnen en hun conflict met de Israëliërs. Khalidi stelt dat het Palestijns-Israëliisch conflict niet alleen als een nationalistische of ethnoreligieuze oorlog moet worden gezien, maar ook beschouwd moet worden als een koloniale strijd. De nadruk van het boek ligt op Palestijnse agency, die volgens Khalidi in eerdere historiografie onderbelicht is gebleven. De integratie van autobiografische elementen in het boek, zoals de familiale en persoonlijke ervaringen van de auteur, maakt het werk uniek en biedt hiermee zowel een academische als persoonlijke kijk op de complexe en sterk gepolitiseerde geschiedenis van het onderwerp.

Furkan Ertas volgt de onderzoeksmaster Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Zijn interessegebieden zijn de geschiedenis van het Ottomaanse Rijk en het Midden-Oosten.

The Hundred Years' War on PALESTINE

A History of Settler Colonialism
and Resistance, 1917–2017

Rashid Khalidi

Author of Palestinian Identity



Rashid I. Khalidi,
*The hundred years' war on Palestine: a history
of settler colonialism and resistance, 1917-2017,*
(Profile Books, 2020)
ISBN9781781259344
Paperback, €16,99
336 bladzijden

RECENSIE

PERSOONLIJKHEID EN MACHT: EEN (TE) KLEINE GESCHIEDENIS VAN 'GROTE MANNEN'

Yoni de Vries

'The history of the world', verklaarde Thomas Carlyle in 1841, 'is but the biography of great men.'¹ Lang werd gedacht dat de geschiedenis wordt voortgestuwd door zeer invloedrijke en unieke individuen die vanwege hun bijzondere eigenschappen en uitzonderlijk krachtige persoonlijkheden een beslissend historisch effect hadden. Leiders die de getijden van de geschiedenis naar hun hand wisten te zetten. Mannen die volgens Jacob Burckhardt "grootseid" bezaten.²

Tegenwoordig zal het een uitdaging zijn om nog een gerenommeerde historicus te vinden die deze *Great Man*-theorie belijdt. Wat Carlyle "grote mannen" noemde, waren immers niet de *vormgevers* maar de *producten* van al bestaande structuren. Karl Marx betoogde al in 1852 dat 'men make their own history, but not as they please, in conditions of their own choosing, but rather under those directly encountered, given and inherited.'³ Historische figuren, ondanks al hun "grootseid", wisten hoogstens gebruik te maken van de stromingen die om hen heen wervelden.

Toch, betoogt historicus Ian Kershaw, blijkt het voor historici onontkoombaar zich af te vragen welke rol individuen en hun persoonlijkheden spelen in het sturen van de geschiedenis. Met de gevreesde "ruk naar rechts" en de nieuwe waardering en opkomst van "sterke leiders" in de Westerse wereld, vraagt Kershaw zich af in zijn boek *Personality and power. Builders and destroyers of modern Europe*, of dergelijke leiders inderdaad slechts producten van de geschiedenis zijn, meevarend op de onstuimige stromingen van gevestigde politieke, culturele, sociale en economische structuren. Om die vraag te beantwoorden analyseert Kershaw twaalf Europese leiders: Lenin, Mussolini, Hitler, Stalin, Churchill, De Gaulle, Adenauer, Franco, Tito, Thatcher, Gorbatsjov en Kohl. Individen die de totstandkoming van het huidige Europa beïnvloedden. Dit is een nogal uiteenlopend assortiment, maar een centraal thema in het boek is dat voor al deze leiders hun leidinggevende persoonlijkheden onvoldoende waren.

Carlyles theorie en Marx' dictum synthetiseren, maar Kershaw blijft helaas oppervlakkig. Zijn analyses vinden vooral plaats in de *courte durée*. Waardevol daarin is wel de manier hoe Max Webers *charismatische Herrschaft*-theorie wordt toegepast: het charisma van de leider wordt gecreëerd door zijn aanhang, die in hem een "verlosser" zien, iemand in wie ze hun hoop en idealen kunnen investeren. Vaak al vóór het bemachtigen van de beoogde machtspositie wordt er een persoonlijkheidscultus gecreëerd.⁴ Kershaw heeft Webers theorie eerder geïntegreerd in *The "Hitler Myth"*, waarin hij laat zien hoe Hitlers macht berustte op zijn propaganda-imago en de publieke perceptie ervan, en hij bekeek zijn dictatuur niet van *top-down*, maar van *bottom-up*, om te begrijpen wat gewone Duitsers dachten over hun leider.⁵ In *Personality and power* hanteert hij deze theorie nogmaals: het is belangrijk om bredere politieke en sociale factoren te bestuderen om de geschiedenis van nazi-Duitsland te verklaren. Kershaw stelt dat Hitler een onopvallende persoon was, maar zijn belang kwam voort uit de manier

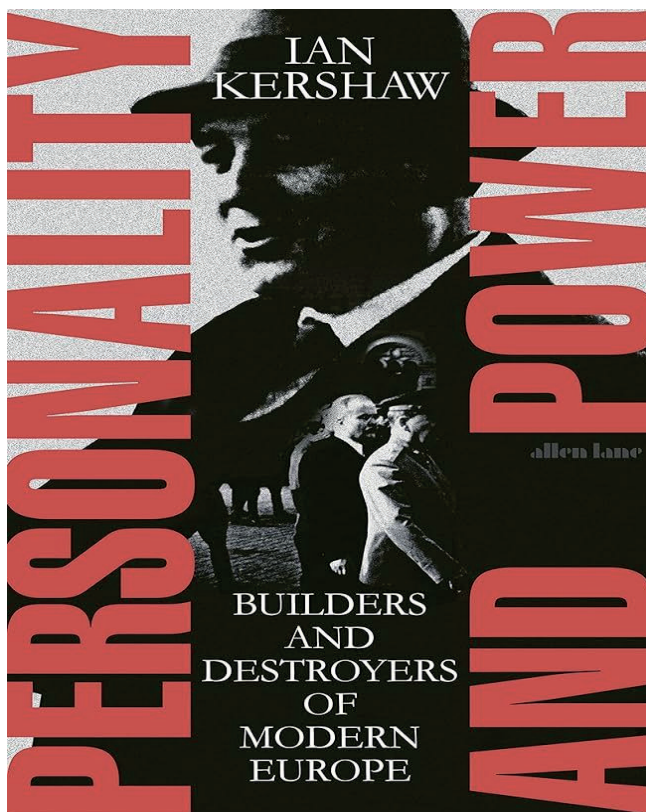
waarop mensen naar hem keken.⁶ Hoewel Kershaw verhaalt dat het oude militairpolitieke ethos van het Pruisische tijdperk teloorving met de vernietiging van nazi-Duitsland, laat hij buiten beschouwing hoe diezelfde ethos heeft bijgedragen aan de Führercultus. Daarnaast analyseert hij ook niet de sacrale structuur van charismatische macht in Rusland en de Byzantijnse traditie van het tsarisme die overgingen in de persoonlijkheids-culten van Lenin en Stalin; noch de patrimoniale aard van de Russische autocratie, waar de leider de meester is van het land en zijn mensen, een structuur van despotisme en lijfeigenschap die teruggaat tot de twaalfde eeuw en ook in het sovjetcommunisme bleef bestaan.⁷

Hoewel de synthese van menselijke keuzevrijheid en analyses van gevestigde structuren in de introductie van het boek een veelbelovend prisma lijkt, krijgt de lezer uiteindelijk een reeks minibiografieën voorgeschoteld over de uitzonderlijkheid van desbetreffende leiders – terwijl Kershaw in zijn voorwoord benadrukt dit juist *niet* te willen doen. Exclusieve concentratie op een politiek individu, vaak gekoppeld aan een biografische beschrijving, houdt onvoldoende rekening met de krachten die het individu hebben voortgebracht, ruimte hebben geboden voor de invloed van het individu en vorm hebben gegeven aan die invloed. Zijn voorname focus op het individu en diens relatie tot evenementiële geschiedenis, vult Marx' dictum gebrekkig aan. Kershaw heeft de geschiedenis van de bovenste laag ontdaan, maar laat de vele lagen daaronder nagenoeg ongeschonden. Ondanks de beperkingen weet het boek wel de relevantie van de processen achter de opkomst en rollen van leiders inzichtelijk te maken. Contemporain politiek denken en handelen wordt immers nog steeds beïnvloed door de mythe van de "grote man".⁸ In verscheidene leiders kan men persoonlijkheidscultussen ontwaren, niet alleen in dictaturen, maar ook in democratieën.⁹ De verandering in de mondiale machtsverhoudingen, politieke klimaten en de opkomende falanx van "sterke leiders", roept opnieuw de vraag op welk aandeel de persoonlijkheden van politieke leiders hebben in de sturing van de geschiedenis.

Yoni de Vries is student van de onderzoeksmaster Geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam en hoofdredacteur van het *Skript Historisch Tijdschrift*. Zijn interesse gaat vooral uit naar de geschiedenis van eugenetica, nationalisme, identiteit en de medische wereld. Daarnaast houdt hij zich veel bezig met geschiedfilosofische benaderingen en diens politiek-morele implicaties in hedendaagse publiekelijke en wetenschappelijke debatten.

Eindnoten

- 1 Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (London: James Fraser, 1841) 47.
- 2 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (eerste editie, Berlijn-Stuttgart, 1905, geraadpleegd van C.H. Beck met postscriptum van Jürgen Osterhammel, München, 2018) 217-220.
- 3 Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louise Bonaparte* (Moscow, 1954) 10. Het citaat is een vrije vertaling van Kershaw in *Personality and Power*, 8.
- 4 Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Claus Wittich en Guenther Roth (Los Angeles: University of California Press, 1978) 215-216, 241-254; Arthur Schweitzer, *The Age of Charisma* (Chicago: Burnham, Inc., 1984) past Weber's theorie toe op verscheidene politieke leiders.
- 5 Ian Kershaw, *The "Hitler Myth": Image and Reality in the Third Reich* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- 6 Ibidem.
- 7 Mikhail Maslovski, 'Max Weber's Concept of Patrimonialism and the Soviet System', *The Sociological Review*, 44: 2 (1996) 294-308.
- 8 Spector, 'Carlyle, Freud, and the Great Man Theory', 250-252; Archie Brown, 'Questioning the mythology of the strong leader', *Leadership*, 11: 3 (2015) 374-383, aldaar 374, 378-379.
- 9 Brown, 'Questioning the mythology of the strong leader', 374, 378-379.



Ian Kershaw

Personality and power. Builders and destroyers of modern Europe
(Allen Lane, Penguin Press, 2022)

ISBN: 9780141998237

Hardcover, €24,95

490 bladzijden

ABSTRACTS

JAÏR VAN DIJK

From the period of the official recognition of the emancipation of Dutch Jews in 1796, scholarly discourse reveals a rich number of diverse personalities within the Dutch-Jewish intellectual and religious educational landscape. Among these figures were several proponents of Dutch-Jewish integration who fortified their convictions with their own perspectives and philosophies. Aron Mendes Chumaceiro (1810-1882), a Sephardic (chief) rabbi, became a prominent figure within the Western-Sephardic community of Amsterdam during this transformative era. Chumaceiro sought to harmonise antiquated Sephardic traditions and practices with the contemporary norms prevalent in the Netherlands, such as preaching in the Dutch vernacular. This article delves into the ideological framework articulated by Chumaceiro within both social and religious contexts.

NINNO WOUTERS

In the second half of the twentieth century, a subculture emerged in New York created by and for black and Hispanic LGBTQ+ people. This article examines one of its most well-known cultural expressions: vogue. It argues that, through performance, this subculture offered strategies for resisting the dominant culture and making life more livable for LGBTQ+ people of colour in the context of the historical developments of the 1970s and 1980s. Forms of performance such as vogue were used to construct alternative meanings of gender, sexuality, race, and class. This was done by taking signs from the dominant white heteronormative culture and giving them new and subversive meanings through a process of *bricolage*. Additionally, this article shows that, through community building and meaning making, LGBTQ+ people of colour had agency in the face of discrimination and the constant threat of violence.

JAKOB JUNG

In Roman communities, individuals and groups competed for prestige by materialising themselves with the help of public inscriptions, statues, and buildings. Traders provide a particularly interesting example in this regard as they used their urban environment to make claims on their locality, but also reference to their distinct origin. This paper explores how groups of foreign traders used material and textual dimensions of space to influence the construction of their social identity in Puteoli and Ostia during the Roman empire. For this, I systematically examine Ostian and Puteolian epigraphic sources in their archaeological context. My findings contribute to previous insights by arguing that the vast spatial distribution and function of social sites associated with traders enabled context-dependent representations. As a result, individuals were much more flexible in their expression of social identity, as previously assumed.