

‘You’ve got to bleep one single word, though.’

Zwarte en witte zelfrepresentatie in tijden van sociale media

Filosofie Double Degree bachelorscriptie

Jonasz Dekkers

Begeleider: Prof. dr. L. M. Huijer

Adviseur: Dr. C. B. Binder

juli 2018

Woordenaantal: +/- 11.500 woorden

Citaten: +/- 1.700 woorden

Inhoudsopgave

Inleiding	p. 2
Hoofdstuk 1. Zelfrepresentatie	p. 5
I. Achille Mbembe	p. 5
II. Gloria Wekker	p. 11
III. De balans	p. 17
Hoofdstuk 2. Zelfrepresentatie op sociale media	p. 19
I. De reis van ‘Neger’ naar ‘nigga’	p. 21
II. De gevolgen van de reis	p. 26
III. Discussie	p. 29
Hoofdstuk 3. Conclusie	p. 33
Referenties	p. 34

Abstract

In deze scriptie wordt onderzocht hoe racisme in tijden van sociale media in het alledaagse taalgebruik voorkomt. Dit wordt gedaan door middel van een behandeling van de zwarte – en witte zelfrepresentatie, aan de hand van respectievelijk Achille Mbembe's *Critique de la raison nègre* (2013) en Gloria Wekkers *White innocence* (2016). De concepten die naar voren komen zijn onder andere het 'menstype *Neger*', een poging tot zelfbeschikking van dit menstype en foutieve constructies van het zelf. Ook wit privilege, witte onschuld, witte onwetendheid, wit ongemak en *white entitlement* staan centraal. Na de vorming van dit theoretische raamwerk wordt dit gerelateerd aan een voorbeeld van racisme op sociale media: het gebruik van de Afro-Amerikaans Engelse term 'nigga' door witte mensen binnen de wereldwijde hiphopcultuur. Concluderend kan er gezegd worden dat de term, uitgesproken door een wit persoon, analogisch is voor de manier waarop racisme in tijden van technologische vooruitgang door de kieren van het alledaagse glipt.

Inleiding

Volgens *The Oxford Dictionary of Philosophy* is racisme 'de onmogelijkheid of de weigering om andermans rechten, waardigheid, of waardes van mensen van een bepaald ras of geografische origine te erkennen. Breder getrokken is het de devaluatie van verscheidene karakter - of intelligentiekenmerken als 'typerend' voor bepaalde volkeren' (Blackburn, 1996, vert. J.D.). Toch bestaat er veel onduidelijkheid over wat en waarom iets wel of niet als racisme bestempeld kan worden. Zo is de flaptekst van het in 2013 uitgekomen boek van Achille Mbembe *Critique de la raison nègre* een toepasselijke: 'over ras en racisme kan alleen worden gesproken in een taal die onvermijdelijk tekortschiet, een taal die grijs en soms inadequaat is'. Een taal dus, die niet voldoet aan de eisen van een correcte, bevredigende uitleg. Desondanks is juist het debat over ras en racisme in de eenentwintigste eeuw een kwestie van polarisatie en extreem taalgebruik geworden. Wellicht is het de genoemde onduidelijkheid rondom de definitie van racisme die aan de basis van deze felheid ligt. Achter het sentiment en de toon van het racismedebat gaan meer factoren schuil dan op het eerste gezicht het geval lijkt te zijn. In de grijze gebieden, in de niches en in de onderbewuste dimensie van de definitie bevinden zich elementen die als katalysator kunnen werken voor de extremistische lading die het debat tegenwoordig eigen is. Het pijnpunt ligt in het feit dat racisme officieel niet meer bestaat. Althans, volgens Artikel 1 van de Nederlandse grondwet: 'Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld.' Wat zorgt er dan voor dat racisme nog steeds bestaat? Expliciet racisme is verboden, in ieder geval in het Westen. Is er dan sprake van een shift van expliciet racisme, naar een meer impliciet of institutioneel racisme? Onduidelijk, verborgen, misschien 'goedbedoeld', maar daarom zeker niet minder schadelijk en wellicht

zelfs des te meer pijnlijk? Deze verschillende soorten en gradaties in vragen rondom de vele gezichten van racisme maken het een uiterst gevoelig en delicaat onderwerp.

Om een poging te wagen deze vragen te voorzien van enigszins bevredigende antwoorden zal er in deze scriptie bekeken worden hoe en in welke mate racisme vandaag de dag door de kieren en de niches van het alledaagse sijpelt. Om dit aan te tonen zal ik eerst een vergelijking maken tussen twee soorten stemmen in het racisme-debat. Deze stemmen zijn die van Achille Mbembe in *Critique de la raison nègre* en Gloria Wekker in haar boek *White innocence* uit 2016. Deze twee zienswijzen zijn interessant om te vergelijken, aangezien ze beide ingaan op de zelfrepresentatie van de moderne mens in een door racisme getekende wereld. Waar Mbembe echter de zelfrepresentatie van de zwarte mens buiten Afrika belicht, doet Wekker dit met betrekking tot de zelfrepresentatie van de witte mens binnen Europa.

Mbembe stelt hierbij een aantal interessante vragen. Deze zijn onder andere: Waar staat ras voor? Wat is de reële en de fictieve diepte ervan? In welke betrekkingen drukt het zich uit? Een kernconcept dat Mbembe hierbij gebruikt is de term ‘Neger’, met hoofdletter N, waarmee hij een menstype wil aanduiden dat is gecreëerd door cultuur en religie, maar historisch gezien voortkomt uit de biologie. Met cultuur en religie doelt hij op een versmelting van kapitalisme en animisme (‘verdierlijking’ van het menstype Neger), die voor een door hem genoemde *vernegering* van de wereld zorgt.

Mbembe spreekt dus de zwarte zelfrepresentatie aan, terwijl Wekker haar pijlen voornamelijk richt op de witte zelfrepresentatie. Thema’s die in haar boek de boventoon voeren zijn witte onschuld, witte suprematie, witte onwetendheid, wit privilege en wit ongemak. Waar Mbembe geboren Kameroener is, wonend en werkend in Zuid-Afrika, is Wekker een geboren Surinaamse, (al sinds haar jeugd) wonend en werkend in Nederland. Twee verschillende werelden, met verschillende uitingen van racisme en discriminatie. Aangezien beide auteurs zwart zijn, maar vanuit verschillende invalshoeken naar hetzelfde thema kijken (zelfrepresentatie in het licht van racisme), is het relevant om te onderzoeken hoe deze verschillen zich uiten in het definiëren, conceptualiseren en verklaren van het hedendaags racisme door beide denkers. De vraag die hierbij tot de verbeelding spreekt is hoe het ‘zwart zijn’ zich uit in het voeren van de discussie over hedendaags racisme, ten opzichte van een wit perspectief. Oftewel, op welke manier wordt het hedendaags racisme beschreven, wanneer de zwarte, maar ook de witte zelfrepresentatie, door een zwarte auteur wordt behandeld? Verschilt dit met de manier van schrijven van een witte auteur?

Tot slot een opmerking over de term ‘hedendaags’ racisme. Om de vraag hoe racisme in het alledaagse tot uiting komt voldoende te kunnen beantwoorden moet er, naast de behandeling

van perspectief en zelfrepresentatie, een analyse worden gemaakt van de manier waarop internet en sociale media racisme beïnvloeden. In tijden van een explosief groeiend internetgebruik – en dus sociale mediagebruik, kan racisme niet meer op dezelfde manier worden beschouwd als twintig jaar geleden. Zo geeft Wekker in haar boek een korte analyse van de haatmail en haatreacties die ze in 2008 heeft gekregen op haar publieke kritiek op Zwarte Piet, in vergelijking met de reacties van tien jaar eerder. Wat daarbij volgens Wekker opvalt is dat de relatieve anonimiteit die internet en sociale media bieden, ervoor zorgt dat de reacties feller, haatdragender en agressiever zijn dan voorheen. Met het gegeven dat Wekkers analyse tien jaar oud is en dat de hoeveelheid mensen die gebruik maakt van sociale media de laatste jaren substantieel is gegroeid – de voorspelling is dat er in 2020 wereldwijd meer dan drie miljard sociale media-accounts zullen zijn (Statista, 2018) – is het interessant en relevant om te kijken welke rol sociale media spelen in het racismedebat. Hiernaast spendeert een sociale mediagebruiker namelijk gemiddeld meer dan twee uur per dag aan het daadwerkelijk gebruiken van de internetfora (Statista, 2018). Men zou dus kunnen claimen dat de sociale media een fundamenteel onderdeel zijn geworden van de (in ieder geval westerse) maatschappij en daarmee van de manier waarop men met elkaar communiceert.

Dit alles zorgt ervoor dat in deze scriptie de rol die sociale media spelen bij de zelfrepresentatie van mensen in tijden van racisme en technologische vooruitgang, centraal zal worden gesteld. Logischerwijs is de onderzoeksvraag die hierbij past wat de eerder benoemde verschillende zelfrepresentaties betekenen voor het doorbreken of het continueren van racisme in tijden van sociale media. Om dit te onderzoeken zal er een voorbeeld gebruikt worden dat exemplarisch is voor impliciet racisme: het gebruik van de Afro-Amerikaans Engelse term ‘nigga’ in de wereldwijde hip-hop cultuur. Aan de hand van voorbeelden van sociale media en de theorieën van Mbembe en Wekker zal er bekeken worden wat de gevolgen zijn van het gebruik van de term door witte en zwarte mensen voor beide vormen van zelfrepresentatie en voor het voortbestaan van impliciet racisme op sociale media. Deze gevolgen zullen ten slotte in het bredere licht van het voortbestaan van racisme in de maatschappij gehouden worden.

Hoofdstuk 1: Zelfrepresentatie

I. *Achille Mbembe*

Het kernconcept dat het boek van Achille Mbembe (2015) kenmerkt is het ‘substantief’ *Neger*. Met hoofdletter N. Hij bedoelt hier meerdere dingen mee. Hij begint met een omschrijving:

Neger en ras zijn in de voorstellingswereld van de Europese samenleving altijd één en hetzelfde geweest. Beide vertegenwoordigen de tweelingfiguren van de waan die door de moderniteit is voortgebracht. [Deze waan berust op twee feiten, namelijk dat] een Neger degene (of datgene) is wat je ziet als je niets ziet, niets begrijpt en vooral niets wil begrijpen. [...] Ten tweede is er het feit dat niemand – niet degenen die de Neger hebben uitgevonden en evenmin degenen die hem met die naam hebben bedacht – een Neger zou willen zijn of in de praktijk als zodanig zou wil worden behandeld (Mbembe, 2015, p. 10).

Er zijn volgens Mbembe drie kernmomenten in de constructie van het ras en de Neger. De eerste is de door hem zogenoemde ‘georganiseerde beroving in het kader van de trans-Atlantische mensenhandel’. Hier werden mensen geobjectiveerd en van mens tot bezit gemaakt. Het tweede moment is de mogelijkheid tot het schrijven van romans en poëzie omstreeks eind achttiende eeuw, waardoor de Negers een eigen taal konden ontwikkelen, die zijn bekroning vond in de afschaffing van de Apartheid in de twintigste eeuw. Het derde moment is de mondialisering van de markten rondom het begin van eenentwintigste eeuw. Door het neoliberalisme dat toen opkwam, ontstond er een privatisering en technologisering van de wereld. Dit zorgde ervoor dat er aan vrijwel alles en iedereen een marktwaaarde kon worden toegekend, met een wereldbeeld georganiseerd in cijfers en categorieën als gevolg. Deze calculatieve, mercantiele rede is een van de verklaringen voor het voortleven van racisme in onze tijd. Het boek bevat een marxistische boodschap over kapitaal en uitbuiting, met als belangrijkste punt dat de (arbeiders)massa niet meer nodig is en wordt weggezet bij een ‘overbodige mensheid’, die onderworpen is aan de markt en aan zijn (economische) schulden. De mens als economisch subject dat op neuronaal niveau wordt beïnvloed door allerlei moderne vormen van marketing, wordt in beslag genomen door enerzijds zijn dier-zijn (voortplanting) en anderzijds zijn ding-zijn (genieten van goederen) en is daarmee gedoemd tot vervangbaarheid in het rijk van de korte termijn. Deze versmelting van dier-zijn en ding-zijn door het kapitalisme zorgt volgens Mbembe voor de *vernegering* van de wereld. Dit concept is dan ook de rode draad die door zijn

boek loopt. Om tot de kern van het verhaal van de zwarte mens buiten Afrika te geraken stelt Mbembe een aantal vragen.

De eerste vraag is of de huidige vervangbaarheid van de mens zorgt voor een heropleving van racisme in de gaten en kieren van een nieuwe manier van spreken. Mbembe begint hier met het stellen dat de vervangbare manier van denken het gevolg is van het Westen als concretisering van het 'objectale'. Hiermee bedoelt hij dat het zuiver objectieve bestaan in het Westen prevaleerde. Deze manier van denken veroorzaakte dat de Neger (en Afrika in het algemeen) een voorstelling werd die 'fundamenteel onvoorstelbaar was en werd gezien als het volmaakte voorbeeld van het anders-zijn waar de leegte krachtig op had ingewerkt' (Mbembe, 2015, p. 23). Aangezien de zwarte mens op vrijwel alle vlakken een mindere mens was, kon de koloniale praktijk volgens het Westen niets anders dan een morele, beschavende en humanitaire missie zijn, waar het ermee gepaard gaande geweld verantwoord was. Het westerse discours legde zich toe op het fabuleren en creëren van valse feiten. Aldus construeerde het Westen onware stellingen over de rassenverschillen en deze constructies laten zich nog steeds, in de eenentwintigste eeuw, sterk gelden in de zoektocht van de Neger naar een eigen, autonome identiteit. Ten tijde van de handel en de 'beschavingsmissies' van het Westen gebeurde er volgens Mbembe iets dat aan de basis staat van de moderniteit. Tijdens de handel in Negers voor de plantages werd namelijk voor het eerst het 'rassensubject' geactiveerd onder de koepel van het kapitaal, waarmee Mbembe zegt dat het moderne kapitalisme in essentie gebouwd is op de plantages en zijn slaven. 'De transnationalisering van de Negerpositie is dus een moment dat constitutief is voor de moderniteit, met het Atlantische oord als incubatie' (Mbembe, 2015, p. 28).

De tweede vraag heeft te maken met het onderscheid dat Mbembe maakt in het benoemen van een 'zwarte' en een 'Neger'. Een zwarte is iemand die niet ten prooi is gevallen aan de roofzucht en slavernij door het Westen, waar een Neger dat wel is. De titel van het boek, *Critique de la raison nègre*, behoeft daarom enige uitleg. Mbembe noemt twee verschillende manieren van schriftuur waarin de zwarte rede zich kan uiten. De eerste is het westerse bewustzijn van de Neger, waarin de schriftuur zich uit als een identiteitsoordeel. De Neger wordt tot een extern rassensubject gemaakt dat praktisch geïnstrumentaliseerd kan worden en moreel inferieur is. De tweede schriftuur is het Negerbewustzijn van de Neger: de kant van de zwarte rede waar Mbembe zich bevindt. Dit Negerbewustzijn is geen identiteitsoordeel, maar een identiteitsverklaring. Een daad van zelfbeschikking, een vorm van zelfbewustzijn en introspectie, maar ook als een kritische utopie. De zwarte rede verwijst naar deze twee

verschillende kanten van hetzelfde discours, en tegelijk naar een controverse tussen menszijn en Negerzijn.

Mbembe zegt verder dat het niet volstaat om ras zonder essentie te classificeren, dat het alleen maar een effect is, of dat het alleen maar bestaat in het zijn. Ras (en racisme) maakt deel uit van de fundamentele processen van het onbewuste. Racisme houdt vooral in dat dat wat anders is wordt verdrongen door een andere realiteit (dan de reële realiteit).

Een racist die een Neger ziet, ziet niet dat er geen Neger is, dat de Neger niet bestaat maar slechts het pathologische fixatiepunt is van een niet-relatie. Het ras ligt dus vóór en voorbij het zijn. Het is een activiteit van de verbeelding, de plek van een ontmoeting met de schaduwkant en de duistere gebieden van het onbewuste (Mbembe, 2015, p.53).

Wie wordt ingedeeld in een ras is niet passief, hij is gescheiden van zijn essentie. Aan de hand van de werken van Frantz Fanon stelt Mbembe dat deze breuk wordt beschouwd als zijn ‘echte zijn’ en dat dit breukzijn zorgt voor zijn ellendige bestaan. De raciale gemeenschap is daarom op zoek naar saamhorigheid, eenheid en gemeenschappelijkheid. Het is een gemeenschap gebaseerd op de herinnering aan verlies – ‘*de gemeenschap van famielozen*’ (Mbembe, 2015, p. 55). Het is een gecompliceerde vorm van gemeenschap. Er bestaat namelijk een verschil tussen zwarte mensen uit Amerika, de Caraïben en Afrika. De eerste kennismaking tussen dezen verliep controversieel: ‘Afrika was als een gravure van een onherkenbaar geworden werkelijkheid – er was een cesuur, een beletseltekens, discontinuïteit’ (Mbembe, 2015, p. 43). Het was altijd een ontmoeting met een *andere ander*. Kortom, een zwart persoon uit Amerika, is geen Afrikaan, ook geen Amerikaan, maar bevindt zich in de schaduw, in de niches tussen de twee. Toch bestond er wel een vorm van wederzijdse zorg en een gemeenschappelijke identificatie. Het werd een ontmoeting met een *andere soortgenoot*. Dit is wederom een situatie die gekenmerkt kan worden in termen van een breuk.

Vervolgens gaat Mbembe dieper in op het ontstaan van het substantief ‘Neger’, wanneer hij Frantz Fanon aanhaalt:

De Neger als gestalte of ‘ding’ is uitgevonden door de Blanke en als zodanig ‘gefixeerd’ door diens blik, handelingen en benaderingen, en in die zin ook opgebouwd uit een weefsel van talrijke details, anekdoten en verhalen (Fanon – *Black skin, white masks*, p.74-75, geciteerd in Mbembe, 2015, p. 69).

Aan de andere kant heeft de Blanke ook de Blanke uitgevonden, via dezelfde logica. Beide identiteiten bestaan in werkelijkheid niet volgens Mbembe. Het representeert een leegte. Maar waaraan ontleent de Blanke leegte haar kracht? De bron van deze kracht is volgens Mbembe de ‘ongeëvenaarde mogelijkheid’ van de Blanke tot onderwerping en uitbuiting van anderen. Deze kracht zorgt ervoor dat de Blanke altijd een superieure positie in het discours heeft ingenomen en nog steeds inneemt. Het koloniale paar ‘Blanke en Neger’ is altijd een relatie in termen van macht. Daarom staan de drie gebeurtenissen slavernij, kolonisatie en apartheid centraal in het ‘Negerdiscours’. Het is gedefinieerd in termen van een breuk met het eigen ‘ik’, van onteigening en vernedering. Het subject heeft flinke gradaties aan zelfvertrouwen verloren en is verbannen naar een ‘levenloze identiteit, een vreemde van zichzelf’. De drie centrale gebeurtenissen in het discours zijn de achtergrond waartegen het verlangen van de Neger naar zelfbewustzijn en zelfstandigheid gesitueerd is. Om dit verlangen te verwezenlijken en verder reflecterend op de essentie van het Negerzijn, maar vooral op de breuk in de identiteit van de Neger, vraagt Mbembe zich af hoe dit Neger-eigen verschil aangepakt kan worden zonder wrok en neurose van het slachtoffergevoel, maar als een daad van zelfbeschikking.

De overgang van onderworpen naar vrijheid vergt niet alleen een subtiele sturing van de herinnering, maar ook een omvorming van neigingen en voorkeuren. Om zichzelf weer op te bouwen nadat men uit slavernij komt, moet de eigen persoon dus flink worden aangepakt: er moet een nieuw innerlijk worden uitgevonden (Mbembe, 2015, p. 137).

Het genoemde verschil kan op een negatieve en op een positieve manier worden uitgelegd. De negatieve uitleg is gedoemd altijd te mislukken. Deze richt zich op het verleden, waar verantwoordelijkheid uit de weg wordt gegaan en het begin van de onderwerping uitsluitend aan externe krachten wordt toegekend. Dit negatieve verschil staat tegenover het positieve verschil, dat fundamenteel toekomstgericht is. Het is een verschil dat wordt erkend en ‘levend en interpreterend’ is. Het aanspreken van dit positieve verschil is een gereedschap dat volgens Mbembe gebruikt kan worden voor de aanpak van de vraag van het Neger-eigen verschil. In hun cultuur, religie, muziek en literatuur hebben de Negers een fenomenologie van de kolonie gecreëerd die doet denken aan de spiegelervaring in het domein van de psychoanalyse: de plotse confrontatie met zijn (al dan niet denkbeeldige) spiegelbeeld, waarin hij zichzelf ziet als object van een koloniale geschiedenis. Hierbij komt de onderwerpingsrelatie ten opzichte van de ‘demonische Ander’ altijd prominent naar de voorgrond en breekt hij met zijn eigen-ik. De kolonie is in die teksten de plek waar deze fundamentele breuk heeft plaatsgevonden. Het

authentieke ik zou een ander zijn geworden door toedoen van het Westen. Om deze breuk met het eigen-ik te lijmen, zou 'een symbolische oergrondlaag (de traditie) moeten worden hersteld' (Mbembe, 2015, p. 154). Zo zou de gekoloniseerde zichzelf hervinden en zou de hele wereld ook zijn wereld zijn. De traditie als lijmende kracht.

Mbembe heeft het in deze trant ook over een 'klein geheim'; er heerste in de gekoloniseerde mens een verlangen naar goederen en handelswaar, wat hij de *materialistische fetisjcultus* noemt. Het is de aanname dat de onderwerping mogelijk is gemaakt door de behoeftes en begeertes van de inheemse bewoners. Het gebrek aan bekentenis van het toestaan van kolonisatie door de Afrikanen zelf, in ruil voor handelswaar en luxegoederen, heeft voor het bestaan van dit geheim in Afrikaanse teksten gezorgd. In deze teksten staat volgens Mbembe de kolonialistische onderdrukking en uitbuiting centraal, zonder het geheim van de fetisjcultus te noemen. Dit is de oorzaak van de 'gapende leegte', of de breuk met het eigen-ik, die vaak onderwerp zijn in die geschriften over het zelf. Een volwaardige therapie om de Neger van dit juk te bevrijden, is dan ook het zich ontdoen van dit kleine geheim. Via deze weg zou de Neger het anders-zijn volledig kunnen erkennen en zichzelf kunnen herkennen in de Ander. Dit zorgt voor een tweezijdige zelfkennis. Aan de ene kant een kennis van het verschil en aan de andere kant een voorstelling van het verschil. Deze 'opbouw van het subject' is nu nog altijd intens gelinkt aan de kolonie. Op het moment dat dit kleine geheim erkend wordt, zal deze opbouw van een volwaardig subject met zelfkennis eenvoudiger gaan.

Ten slotte behandelt Mbembe de gevolgen van de benaming Neger. De naam verwijst naar het niet mogen aankijken van de Ander, naar kleinering, objectivering, en de dood. Toch is het zo dat, na jaren van het dragen van de naam, velen zich erbij hebben neergelegd. De naam is eigen gemaakt, ook al hebben ze de naam niet zelf bedacht. Het is oorspronkelijk een naam die zowel een scheldwoord als een gewoonte met zich meedraagt. De term 'Neger' verwijst hoe dan ook altijd naar een kleur. De kleur van de nacht, waarin gehuld, de Neger zichzelf nooit ziet. Het is een 'oerherinnering' naar een genealogische erfenis waar niemand iets aan kan veranderen. Het is de buitenkant waar hij onlosmakelijk aan verbonden is en waardoor hij altijd gereduceerd wordt tot de Ander, zo stelt Mbembe.

En zelfs als de Neger wordt onthuld, gaat dat altijd ten koste van een verhulling. Het zwart van de huid heeft dus geen betekenis. Het verwijst louter naar een machthebber die de zwarte huidskleur uitvindt, naar een infrastructuur waarin die kleur wordt geïnstalleerd en tegenover andere kleuren wordt gesteld, en uiteindelijk naar een wereld die de kleur benoemt en er een axioma van maakt (Mbembe, 2015, p. 217).

[...]

We leven dus allesbehalve in een postraciaal tijdperk waarin vragen rond geheugen, gerechtigheid en verzoening irrelevant zouden zijn. Kunnen we niettemin spreken van een post-Césaire-tijdperk? Jazeker, als we de benaming ‘Neger’ omarmen, niet om er behagen in te scheppen, maar om het woord waziger te maken, zodat we er makkelijker afstand van kunnen nemen, het kunnen uitdrijven, nogmaals klaar en duidelijk kunnen stellen dat elk menselijk wezen een ingeboren waardigheid bezit, dat er een menselijke gemeenschap is, een en dezelfde mensheid, dat er tussen de mensen sprake is van een essentiële gelijkenis en verwantschap (Mbembe, 2015, p. 244/245).

Het is volgens Mbembe niet zo dat racisme verdwijnt als de oorzaak van racisme (structurele en maatschappelijke economische tegenstellingen) verdwijnt. Ras en klasse houden elkaar wederzijds in stand, en bovendien transformeert de rassenlogica in de moderne wereld voortdurend en staat deze in wisselwerking met de sociale en economische structuren van de maatschappij. Mbembe stelt daarom de slotvraag wat er zou gebeuren als de mensheid, die aan neoliberalisme is onderworpen, voltallig Neger zou worden. Wat zou dit doen met de beloftes van vrijheid en universele gelijkheid? Voor welke rechten moeten de Negers in dit tijdperk blijven strijden? Dit hangt af van veel verschillende factoren; historische context, raciale verhoudingen en de plaats waar ze leven. Dit project is een universele strijd, waar de te bewandelen weg betekent dat men vanuit een kritische benadering van het verleden een toekomst schept die uitgaat van gerechtigheid, waardigheid en gemeenschappelijkheid. Het stellen van de vraag wat er zou gebeuren als de voltallige mensheid Neger zou worden, is echter onterecht. De witte mens ziet zichzelf volgens Mbembe namelijk als actor in het kapitalisme. Als de witte mens deze rol inneemt kan hij nooit het object van het kapitalisme worden en daardoor ook niet ‘vernegeren’.

We moeten Mbembe’s analyse vooral interpreteren als een kritiek van de zwarte zelfrepresentatie en van de zwarte constructie van de eigen plaats in de wereld. Een complicerende factor is dat Mbembe in een poëtische en soms moeilijk te begrijpen taal schrijft. Dit maakt het lastig voor de lezer om sommige delen van zijn boek volledig te vatten. Een voorbeeld hiervan is dat het niet helemaal duidelijk is hoe Mbembe het concept ras classificeert. Aan de ene kant volstaat het niet om ras te classificeren zonder essentie, maar aan de andere kant zegt Mbembe dat iemand die onder een bepaald ras wordt ingedeeld, gescheiden is van zijn essentie. Het blijft dan de vraag wat de essentie van ras is. Waarschijnlijk bedoelt hij dat de veelgenoemde ‘breuk met het eigen-ik’ de essentie is. Hij heeft het hierbij over het hervinden

van het authentieke zelf, maar de vraag blijft wat dit inhoudt. Achter het, op basis van onware constructies, geconstrueerde zelf zou dit authentieke zelf bestaan. Echter is het concept van het zelf altijd een constructie van contexten, dus ook het zelf waar Mbembe naar op zoek is en dat authentiek zou zijn. Dit kan niet achter een geconstrueerd zelf liggen, omdat dit ook een geconstrueerd zelf is. Het terughalen van het authentieke zelf dat voorafgaat aan de breuk met het eigen-ik is dus niet mogelijk. Mbembe blijft daarom naar mijn idee ‘hangen’ in het conceptualiseren van ras door middel van essentie.

Aan de hand van de theorie van Mbembe kan men beter begrijpen op basis waarvan het zwarte zelf geconstrueerd is en hoe deze constructies gebaseerd zijn op onware stellingen en voortkomen uit de ‘roofzuchten’ van het kapitalisme. De theorie is een handvat om te onderzoeken hoe het zwarte zelf ‘authentieker’ geconstrueerd kan worden, om het project van zelfbeschikking van de Neger te voltooien. Deze zoektocht kan echter geen poging zijn om een authentiek zelf te vinden. Het is eerder een zoektocht naar een nieuwe constructie van het zelf, of een grondige correctie van het huidige zelf. Ten slotte is Mbembe volgens recensent Hans Achterhuis erg negatief over de witte rede, maar gaat hij hierbij niet in op de witte zelfrepresentatie (Achterhuis, 2018). Om een poging te wagen hier wel dieper op in te gaan, zal in het volgende de materie vanuit Gloria Wekkers oogpunt behandeld worden. Het fenomeen *white innocence* is namelijk een vorm van witte zelfrepresentatie. Meer nog dan een gevolg van een bepaalde manier van zelf-perceptie, is het een vorm van jezelf representeren in de wereld ten opzichte van anderen. Het gaat hierbij om interactie. De interactie tussen het gedrag van verschillende mensen en de consequenties van dit gedrag is waar racisme plaatsvindt. Dit is dan ook de reden dat naast de zwarte zelfrepresentatie, de witte zelfrepresentatie behandeld zal worden.

II. *Gloria Wekker*

Gloria Wekker behandelt, zoals gezegd, de witte zelfrepresentatie van witte Nederlanders in een paradoxaal land. Paradoxaal, omdat het bestaan van racisme fel wordt ontkend, waar het concept ras als ‘betekenisgevend’ proces tegelijkertijd passie en agressie oproept:

Mijn voornaamste stelling is dat een niet-onderkend reservoir van kennis en gevoelens, gebaseerd op vierhonderd jaar Nederlandse imperiale heerschappij, een cruciale maar

niet onderkende rol speelt in toonaangevende betekenisgevende processen, zoals de vormgeving van het zelf, die plaatsvinden in de Nederlandse samenleving (Wekker, 2018, p. 8).

Centraal in het onderzoek van Wekker staat de term die door Edward Said (1993) in het leven is geroepen: het culturele archief. Hij beschrijft dit als een bewaarplaats van 'een speciaal soort kennis en structuren van houding en referentie [en] 'structuren van het gevoel' (Said, 1993, p. 52-53). Met de term 'witte onschuld' refereert Wekker aan een belangrijke en bevredigende manier om in de wereld te staan. Dit zelfbeeld, dat in Nederland een overheersende is, bestaat onder andere uit het zien van het land als 'een kleine maar rechtvaardige, ethische natie; kleurenblind en dus vrij van racisme; als inherent superieur op moreel en ethisch terrein, en dus een gidsland voor andere volkeren en naties' (Wekker, 2018, p. 9). In haar boek tracht Wekker te onderzoeken, via een *dekoloniale* lezing van het culturele archief van Nederland, wat de onderliggende processen zijn die de etnografie van de dominante witte Nederlandse zelfrepresentatie in stand houden. Ze onderzoekt hierbij de manieren waarop (seksueel) racisme, dat volgens Nederlandse consensus geen rol speelt, verankerd is geraakt in het culturele archief tijdens het meer dan vierhonderd jaar 'naar buiten gericht kolonialisme'. Kortgezegd is de rode draad die door het boek van Wekker loopt het aankaarten van dit incorrect geconstrueerde zelfbeeld van de witte Nederlander.

Wekker zegt aan de hand van zwarte postkoloniale auteurs als Aimé Césaire en Frantz Fanon, dat Europa's herinneringen aan de kolonies onderdrukt worden door die aan de Holocaust. Dit valt samen met het idee dat de geschiedenis en werkelijkheid van Europa strikt Europees zijn en dat de kolonies daar geen essentieel onderdeel van uitmaken. In combinatie met het verdringen van de herinneringen aan de kolonie zorgt deze manier van denken voor een zelfbeeld dat, wanneer bekritiseerd, kan rekenen op vijandigheid en afwijzing. Hiernaast ontstaat er door de geconstrueerde waarheid van Europa een mythe van raciale puurheid, van het homogeen wit zijn. De uitspraak van Césaire ('niemand koloniseert straffeloos') duidt op diep gelaagde en meervoudige gevolgen die de kolonisatie heeft gehad voor het (West-) Europese continent en het zelfbewustzijn van de witte Europeaan. Dit witte zelfbewustzijn is dan ook het vertrekpunt van Wekkers onderzoek.

Wekker noemt vier paradoxen die centraal staan in de witte Nederlandse zelfrepresentatie. De eerste paradox is de passie die ras oproept versus de (bijna) agressieve ontkenning. Hierbij geeft Wekker het voorbeeld van de Zwarte Piet discussie en de hetze rondom de persoon van Sylvana Simons. De tweede paradox is dat er op geen enkele manier een identificatie met migranten

bestaat, terwijl minstens één op de zes witte Nederlanders afstamt van migranten. De zelf-positionering van de witte Nederlander klopt dus niet. De derde paradox is dat er aan de ene kant wordt gedacht dat de Nederlander een onschuldig slachtoffer is van de Duitse bezetting, maar aan de andere kant ontkend wordt dat hij een imperiale agressor is (geweest). De laatste paradox heeft te maken met de Nederlandse imperiale aanwezigheid in de wereld, terwijl er tegelijkertijd sprake is van afwezigheid van deze feitelijkheden in het Nederlandse onderwijs. Naast deze vier paradoxen, is de notie van onschuld in het zelfbeeld van de witte Nederlander een belangrijk concept dat Wekker beschrijft. Deze onschuld heeft meerdere lagen. Zo is er een Christelijke onschuld waarin een soort nobelheid ligt, die idealiter zou moeten worden nagestreefd. Ook bestaat er een associatie van onschuld met klein zijn; een klein land dat moet worden beschermd tegen kwaden van buiten en binnenin de natie. Verder hebben de vrouwelijke connotaties van onschuld kwetsbaarheid in zich; niet agressief en sterk, maar juist liefhebbend en relationeel. Onschuld maakt het hiernaast mogelijk de vrijheid te nemen om intentionele, expliciet racistische uitspraken te ‘mogen’ doen, omdat men een intieme, geprivilegieerde relatie heeft met een zwart persoon. Ten slotte beschrijft Wekker onschuld als een ‘tweesnijdend zwaard’: het omvat het niet-weten, maar ook het niet-willen-weten. De ‘epistemologie van de onwetendheid’ komt neer op dat

deze deel uitmaakt van een witte superieure staat, waarbij het menselijk ras raciaal verdeeld is in volledige en onvolledige personen. Hoewel – of beter gezegd: juist doordat – ze de neiging hebben de racistische wereld waarin ze leven niet te begrijpen, zijn witte mensen in staat volledig te profiteren van deze raciale hiërarchieën, ontologieën en economieën (Wekker, 2018, p. 31).

Aan de hand van de onderzoekers Essed en Hoving (2014) wijst Wekker op een *zelfvoldane onwetendheid*: ‘het agressief verwerpen van de mogelijkheid om te weten’. Wekker stelt dat ze geneigd is deze onschuld niet als zo onschuldig te zien. Bovendien:

verlies van onschuld, namelijk de werking van ras kennen en erkennen, leidt niet automatisch tot schuldbesef, berouw, schadeloosstelling, erkenning, verantwoordelijkheid en solidariteit, maar kan juist racistisch geweld oproepen, en resulteert vaak in de verdoezeling van structureel racisme (Wekker, 2018, p. 32-33).

In haar boek benadert Wekker de materie vanuit een antropologisch, gegenderd perspectief, waarin intersectionaliteit van ras, gender en seksualiteit centraal staat. Ras kan volgens haar

niet los worden gezien van sekse, vanwege de ‘systematische asymmetrie’ waarin we deze concepten begrijpen. Voor beide geldt dat de tweedeling van geslacht en ras altijd asymmetrisch is. ‘Het sterkere lid van het binaire paar wordt voortdurend tussen haakjes geplaatst, onzichtbaar gemaakt en als norm geïnstalleerd’ (Wekker, 2018, p. 38). Ras dus, als fundamentele organiserende grammatica voor de Nederlandse samenleving en als een sociaal geconstrueerde categorie, verbonden met machtsrelaties en strijdprocessen, waarvan de betekenis in de loop der tijd verandert.

Nederland is op aantrekkelijke wijze geconstrueerd als een tolerante, vreedzame samenleving, waar de godsdienst uit verdwenen is. Men kan, in de woorden van Wekker, op een smachtende manier terugverlangen naar deze onware conceptie van Nederland. De komst van de Islam naar Nederland heeft dit nostalgische gevoel aangewakkerd, omdat men binnen één generatie seculier is geworden en niet meer terug wil naar die tijd van religie. Vooral in homokringen waart dit gevoel van nostalgie rond, naar een tijd waarin men publiekelijk de homoseksuele liefde kon tonen, zonder dat ‘de moslims het kwamen verknallen’ en de emancipatoire vooruitgangen remden. Wekker noemt dit imperialistische nostalgie:

een toestand van waarin de kolonisten het verdwijnen betreuen van wat zij zelf hebben veranderd, verwoest of getransformeerd; het maakt gebruik van een houding van onschuldig verlangen om zowel de verbeelding van mensen aan te spreken als zijn medeplichtigheid aan de dikwijls wrede overheersing te verbergen (Wekker, 2018, p. 156).

Het is een effectieve vorm van nostalgie omdat het een beroep doet op onschuld. Wekker ervaart echter een ander gevoel van nostalgie; naar een tijd waar er nog kritisch gekeken werd naar op welke manieren er bondgenootschappen gesloten konden worden tussen verschillende minderheden. Tegenwoordig respecteert men elkaars achtergrond minder en is vooral een zekere vorm van acceptatie van deze verschillen ver te zoeken.

We spreken hier, in Bourdieu’s termen, over een verschil in habitus, waarin mensen in verschillende culturen worden gesocialiseerd: in het Westen is het verbale een teken van moderniteit, emancipatie en seksuele bevrijding, versus het Afro-Surinaamse performatieve, dat geen innerlijk, vaststaand seksueel wezen hoeft te claimen. In de Nederlandse samenleving wordt deze laatstgenoemde habitus niet gewaardeerd noch serieus genomen. (Wekker, 2018, p. 176).

Het concept habitus kan worden omschreven als een systeem van mentaal geïnternaliseerde sociale percepties en discriminaties die zich voordoen als ware het karaktereigenschappen (Epstein, 2018). De kern van Wekkers stelling over het verschil in habitus, is dat de witte Nederlander er waarde aan hecht dat men bijvoorbeeld ‘uit de kast komt’ en openlijk spreekt over homoseksualiteit (het verbale), terwijl bijvoorbeeld Afro-Surinaamse mensen meer voorkeur geven aan het ‘performatieve’ (handelende) aspect en erop vertrouwen dat daarin genoeg wordt ‘gezegd’ tegen de mensen die dichtbij hen staan. Zij hebben niet per se behoefte aan een verbale actie. Deze performatieve houding wordt vervolgens niet gerespecteerd in Nederland, wat zorgt voor frictie. De oorzaak hiervan is dus een gebrek aan erkenning van verschil in habitus tussen verschillende culturele achtergronden. Dit verschil in habitus houdt volgens Wekker in dat mensen met een andere culturele en/of etnische achtergrond zijn opgegroeid in verschillende culturele omgevingen en daardoor andere normen en waarden hebben ‘gesocialiseerd’ (Wekker, 2018).

Ten slotte haalt Wekker een naar mijn idee interessant concept aan, dat te maken heeft met het gevoel van nostalgie dat hierboven is beschreven. Dit concept is het fenomeen van ‘postkoloniale melancholie’. Deze term is in het leven geroepen door de Britse filosoof Paul Gilroy in 2005. Het is een hypothetisch begrip dat vanuit psychoanalytisch opzicht inhoudt dat het verlies van het koloniale rijk en de daarmee gepaard gaande voordelen en aanzien in de wereld, nooit onder ogen is gezien of is betreurd. Noch de schaamte en het ongemak of de wreedheden die bij de koloniale praktijken kwamen kijken, noch het verlies van imperiale voordelen, zoals psychologisch kapitaal en culturele superioriteit, zijn op een goede manier verwerkt. ‘De verdoezeling van deze voordelen heeft geen beweegredenen en geen manieren opengelaten om in het heden tot levensvatbare, West-Europese multiculturele samenlevingen te komen’ (Wekker, 2018, p. 223).

Het punt van de melancholie is dat het gebrek aan het bespreken van het verval van het imperium, ervoor heeft gezorgd dat men terugverlangt naar een tijd die er niet op die manier is geweest. Er is daardoor volgens Gilroy een ‘sluimerend’ kwaad van ‘onderhuids’ racisme ontstaan, waarvan de moderne witte mens zich niet bewust is en waarop deze bovendien heftig reageert als hij of zij erop wordt aangesproken, maar waar de zwarte mens wel degelijk de gevolgen van voelt. Het constitutieve antropologische concept dat aan alle andere concepten voorafgaat is ras, echter is dat niet duidelijk, omdat dit concept zich onder het oppervlak bevindt. Dit zorgt er volgens Gilroy voor dat het imperium (hij schrijft vooral over het Britse rijk en het effect op de Britten) gemakshalve is vergeten. Wanneer men wordt geconfronteerd

met het imperiale verleden en de effecten ervan die nog steeds doorsijpelen in het nu, wordt er een ‘keten van defensieve argumentatie’ geactiveerd, die:

in de eerste plaats probeert de omvang van het imperium te minimaliseren, dan zijn meedogenloze karakter te ontkennen of te rechtvaardigen, en ten slotte de Britten zelf voor te stellen als de ultieme tragische slachtoffers van hun buitengewone imperiale successen’ (Gilroy, 2005, geciteerd in Wekker, 2018, p. 224).

Verder noemt Gilroy het bezitten van een imperium de oorzaak van de ‘fantasie van almacht’ van een natie. Voornamelijk het verlies van deze fantasie zorgt voor een gevoel van ‘melancholie, schuld en depressie’. Deze (onterechte) affecten zorgen dan weer voor een (politiek) gedachtegoed waarin men zwarten en andere immigranten sterk afwijst, niet welkom heet en ze zelfs, ‘in een verbijsterend gebaar van verdringing, de schuld [geeft] voor het verlies van een homogene identiteit en de teleurstellingen van de multiculturele samenleving, intussen op stevige wijze voorschrijvend hoe zij zich moeten gedragen’ (Gilroy, 2005, geciteerd in Wekker, 2018, p. 224).

De wens terug te keren naar een tijd van een ‘homogene’ identiteit en cultuur en de wens om de witte zelfrepresentatie van niet schuldig zijn te behouden is volgens Wekker zowel de grootste oorzaak, als de meest onderdrukte oorzaak van de hevigheid van het debat. ‘Het punt van niet-weten, raciale onwetendheid en onschuld, is echter reeds lang gepasseerd’ (Wekker, 2018, p. 233).

Wie met een kritische blik naar het werk van Wekker kijkt, zal zich afvragen of het lastig is om een bepaald perspectief te beschrijven als je zelf niet vanuit dat perspectief de wereld ziet. Zo beschrijft Wekker als zwart persoon de effecten van een door haar geconstrueerd wit zelfbeeld van de witte mens, op de zwarte mens. Er is hierbij, na het verschijnen van haar boek, veel te doen geweest over de titel ‘witte onschuld’. Volgens recensent Heleen Mees (2017) in *De Volkskrant* moet het ‘debat niet gaan over schuld en onschuld, maar over verloren potentie.’ Ook volgens Carel Peeters (2017) in de *Vrij Nederland* en Robert Vuijsje (2016) in het *Algemeen Dagblad* slaat Wekker de plank mis met de termen schuld en onschuld. Op de achtergrond van deze kritieken speelt echter een taalkwestie. Zo is het boek voor het eerst in het Engels verschenen, onder de titel *White innocence*. Deze vertaling bevat geen associatie met *guilt*, maar met een notie van ‘niet-weten’. De essentie van Wekkers boek heeft naar mijn idee dan ook te maken met de onwetendheid van de witte Nederlander en de gevolgen hiervan voor de zwarte Nederlander. Als men op deze manier de titel interpreteert, valt het merendeel van de

negatieve recensies anders uit. In het volgende hoofdstuk zal een vergelijkbare vorm van onduidelijkheid rondom taal behandeld worden, zij het op een andere manier. Het gaat daarbij om een woord dat zowel Mbembe en Wekker bezighoudt: neger. Het onbegrip rondom het gebruik van deze term zal behandeld worden aan de hand van voorbeelden op sociale media. Om dit voorbeeld verhelderend en duidelijk te kunnen gebruiken moet er eerst een balans opgemaakt worden.

III. De balans

Uit het voorgaande kan geconcludeerd worden dat Wekker, in tegenstelling tot Mbembe, de witte zelfrepresentatie van de mens benadert. Ras geldt volgens Wekker als ‘fundamentele organiserende grammatica’ van sociale interactie. Het probleem is echter dat dit niet onderkend zou worden door de witte Nederlander. Voor Mbembe is het zo dat de zwarte mens binnen en buiten Afrika het besproken ‘kleine geheim’ van de Afrikanen niet onderkent. Deze materialistische fetisjcultus is de oorzaak van de ‘gapende leegte’ en de ‘breuk met het eigen-ik’. Wanneer men de theoriën van Mbembe en Wekker combineert, zou er een brede theorie over zelfrepresentatie in het licht van racisme gevormd kunnen worden. Zo zet Wekker haar theorieën over de witte zelfrepresentatie uiteen aan de hand van meerdere concepten. De belangrijkste zijn het incorrect geconstrueerde culturele archief en het waarheidsdiscours, het niet respecteren of accepteren van verschillen in habitus, het bestaan van witte onschuld en het idee van postkoloniale melancholie. De dominante witte zelfrepresentatie in Nederland wordt gevormd door deze concepten en deze verklaren volgens Wekker het (impliciete) racisme en de felheid van het debat. Hiernaast wordt volgens Mbembe zwarte zelfrepresentatie gevormd door een fundamentele ‘breuk met het eigen-ik’. Deze breuk is het gevolg van het wereldbeeld van het Westen waar de mercantiele rede hoogtij voert en de vervangbaarheid van de mens centraal staat. Dit heeft ervoor gezorgd dat de Neger als handelswaar en als object wordt beschouwd. De Neger als gestalte of ding is uitgevonden door de Blanke en wordt daardoor altijd als fundamenteel anders gezien. Om deze reden is het subject een onzekere, levenloze identiteit geworden die bovendien vreemd is van zichzelf. Om deze breuk te dichten is er volgens Mbembe een project naar zelfbeschikking van de Neger aan de gang, waar het Neger-eigen verschil als een positief en toekomstgericht verschil benaderd moet worden.

De twee benaderingen samennemend kan er gezegd worden dat impliciet racisme het gevolg is van machtsrelaties die verscholen liggen in het ‘koloniale paar Blanke en Neger’ die volgens

Wekker niet worden onderkend door witte mensen. Aan de andere kant is er volgens Mbembe, in het project om van onderworpen naar vrijheid te geraken, geen plaats voor 'wrok en neurose van het slachtoffergevoel'. Er moet 'een daad van zelfbeschikking' plaatsvinden. De zwarte mens moet volgens Mbembe een zelf vinden dat 'achter' het foutief geconstrueerde zelf zou liggen, door het positieve Neger-eigen verschil aan te spreken. Als het zelf altijd een geconstrueerd concept is en dit dus niet achter een foutief zelf kan liggen, dan zou de Neger een daad van zelfbeschikking moeten verrichten die een nieuw zelf construeert, of ten minste het huidige zelf herzielt en opnieuw construeert. Hoe dan ook blijft het project waar Mbembe het over heeft een zoektocht naar een zelf dat niet 'authentiek' is, maar naar een zelf dat fundamenteel anders is dan het huidige.

De witte onschuld waar Wekker het over heeft is naar mijn idee echter een remmende kracht voor zwarte mensen om dit project te realiseren. Het is de onwetendheid over de verankering van racisme in het culturele archief die deze remmende kracht veroorzaakt. Een interactie tussen een zwart en een wit persoon blijft daarmee een proces waar de kolonie een rol speelt, bewust of onbewust. Als hiernaast het kleine geheim waar Mbembe het over heeft niet onderkend wordt door zwarte mensen, blijft de kolonie een centrale rol innemen in de zelfkennis en de opbouw van het subject. Het bestaan van het 'koloniale paar Blanke en Neger' in de interactie tussen witte en zwarte mensen zal hierdoor in stand worden gehouden. Aan de ene kant is er sprake van witte onschuld en een wit zelfbewustzijn dat gebaseerd is op foutieve constructies. Aan de andere kant bevindt zich een opbouw van het zwarte subject waarbij sprake is van een vervreemding van het eigen-ik, waardoor er geen volledige acceptatie van het anders-zijn kan bestaan. Deze twee soorten zelfrepresentatie zorgen beide voor ongemak, onbegrip en frictie onder de betrokken witte en zwarte subjecten. Deze affecten dragen daarmee bij aan het voortbestaan van impliciet racisme. In het volgende zal er aan de hand van een voorbeeld uit de sociale media en de hiphopcultuur geïllustreerd worden hoe dat zich in de praktijk uit.

Hoofdstuk 2: Zelfrepresentatie op sociale media

Er zijn veel zaken te noemen waarmee aangetoond kan worden dat racisme in het alledaagse herhaaldelijk voorkomt. Zoals gezegd is een belangrijke strekking van deze scriptie dat racisme door sociale media in stand wordt gehouden en wellicht zelfs wordt versterkt. Aangezien er wereldwijd bijna drie miljard sociale media-accounts zijn en men gemiddeld twee uur per dag besteedt aan het gebruiken van sociale media, gebeurt een groot deel van het sociale leven online (Statista, 2018). Deze fora zijn plekken geworden waar men nieuwe relaties aangaat en ontwikkelt. Het zijn tegelijkertijd fora waar uitingen van virtueel racisme veelvuldig plaatsvinden (Gin, Martínez-Alemán, Rowan-Kenyon, & Hotell, 2017). Door de opkomst van internet is het mogelijk geworden dat mensen uit verschillende culturen en mensen met een verschillende etniciteit, snel en gemakkelijk met elkaar in contact komen. Het collectieve aspect van sociale media kan een positief kenmerk zijn en zorgen voor discussies en debatten omtrent allerlei kwesties. De anonimiteit die het internet biedt kan er echter voor zorgen dat deze in potentie vruchtbare discussies uitmonden in een sfeer van haat en racisme (Cleland, 2014; Petray & Collin, 2017; Wekker, 2018). Virtueel racisme blijkt te zorgen voor verhoogde stress, gevoelens van angst en het internaliseren van raciale stereotyperingen (Gin et al., 2017). Het is dus relevant om te onderzoeken wat de relatief hoge mate van online racisme veroorzaakt. Nederland is koploper in Europa wat betreft het verzenden van het aantal haatberichten via Facebook dat te maken heeft met racisme en discriminatie: circa achtduizend per dag (Modderkolk, 2018). Hiernaast worden wereldwijd gemiddeld tienduizend tweets per dag met raciale uitingen erin de wereld in gezonden (Barlett, Reffin, Rumball, & Williamson, 2014). Wat vooral naar voren komt is dat racisme geuit wordt op het moment dat het in de veiligheid van de anonimiteit kan gebeuren. Deze duizenden dagelijkse uitingen van racisme op sociale media worden elke dag gerapporteerd door andere gebruikers aan Facebook en Twitter; het is expliciet racisme en beledigend op een directe manier. Het intrigerende aspect van racisme op sociale media is naar mijn idee echter het onderbewuste racisme: het impliciete karakter en het ermee gepaard gaande onbegrip. *Hashtags* die te maken hebben met culturele toe-eigening en wit privilege komen veel voor op sociale media. Het zijn concepten waar onduidelijkheid overheerst en waarbij het soms lastig is om te duiden of een bepaalde handeling toe-eigenend is of een gevolg is van wit privilege. Omdat subtiele vormen van virtueel, ‘bedekt’ racisme moeilijk te herkennen zijn worden ze vaak niet aangepakt of niet erkend door instanties die zich met racisme bezighouden (Dyer-Barr, 2010). Uit onderzoek blijkt bovendien dat impliciet

racisme meer schadelijk is dan expliciet racisme, vanwege de subtiele, onopvallende en niet intentionele aard ervan (Dyer-Barr, 2010). Dit soort uitingen van racisme worden raciale microagressies genoemd. Deze hebben drie kenmerken: 1) het zijn beledigingen op basis van ras, 2) het kunnen verbale, non-verbale, omgevings en gedragsuitingen zijn, 3) het zijn vaak onbewuste en/of automatische uitingen en kunnen daarom bewust of onbewust bedoeld zijn (Dyer-Barr, 2010). Wanneer het uiten van microagressie onbewust gebeurt, wordt dit een microbelediging genoemd (Dyer-Barr, 2010). Om aan te tonen dat sociale media een katalyserende werking kunnen hebben voor het bestaan van dit subtiele, impliciete racisme zal er een voorbeeld van een raciale microbelediging behandeld worden dat past binnen het licht van deze scriptie: het gepopulariseerde gebruik van de term neger.

De term wordt vooral in de Engelse vorm (*nigger/nigga*) gebruikt door mensen die fan zijn van hiphop muziek. Aangezien hiphop het meest beluisterde muziekgenre is ter wereld (Lynch, 2018), is het interessant om te kijken wat de effecten zijn van het vele gebruik van de term in hiphopsongs (door zwarte artiesten) op het alledaagse gebruik. In tijden van globalisering en sociale media is sprake van een vermenging onder luisteraars van verschillende etnische achtergronden (Eberhardt & Freeman, 2015), waardoor het gebruik van nigga controverserend en onduidelijkheid met zich meebrengt (ik ga 'nigga' vanaf hier gebruiken als ware het een normale term, dus zonder aanhalingstekens). Het zou daarom emblematisch kunnen zijn voor het bestaan van onderbewust racisme in tijden van sociale media.

Het gebruik van de term is ten eerste afhankelijk van de zelfrepresentatie en het perspectief van degene die de term in de mond neemt. Nigga is een term die aanvankelijk door Afro-Amerikanen werd gebruikt om andere Afro-Amerikanen in positieve zin aan te duiden. Wanneer een wit persoon de term gebruikt, leidt dat vaak tot negatieve emoties bij zwarte mensen en kan het zorgen voor onbegrip bij witte mensen. In het Nederlandse taalgebruik is nigga niet per se op dezelfde manier gelinkt aan een bepaalde historische lading als in het Engels. Echter wordt de term veel gebruikt in geglobaliseerde hiphop die via sociale media en streamingsdiensten ook in Nederland veelvuldig wordt geconsumeerd (ook in Nederland is hiphop het meest populaire muziekgenre (Schenderling, 2017)). Daarom neem ik aan dat er ook sprake is van gebruik van de term onder Nederlandse jongeren. Deze aanname doe ik onder andere aan de hand van het artikel van Eberhardt & Freeman (2015), waar de auteurs de notie van een wereldwijde 'hip-hop nation' aanhalen. Dit is een conceptie van hip-hop als multi-etnische, transnationale gemeenschap, met de wortels in Afro-Amerika. Het gevolg hiervan is volgens Eberhardt & Freeman (2015) dat Afro-Amerikaans Engels (AAE) wereldwijd gebruikt

wordt door niet-Afro-Amerikanen om identiteiten te construeren die met hip-hop te maken hebben. Voorbeelden van het gebruik van nigga onder jongeren uit mijn eigen omgeving zijn talrijk. Ook het gebruik van de term ‘neger’, niet bedoeld als scheldwoord, noch als bekrachtigende term, maar simpelweg als duiding van een zwart persoon door een wit persoon komt naar mijn idee veel voor in Nederland. Dus, op het moment van het gebruik van de term nigga, zullen daar ook de Nederlandse variant en de Nederlandse term neger mee bedoeld worden.

Om antwoord te geven op de vraag hoe impliciet racisme in deze tijd bestaat zal eerst bekeken worden hoe de term nigga van een onderdrukkende veranderd is in een term van bekrachtiging. Vervolgens zal er worden aangetoond hoe deze in de hiphopcultuur terecht is gekomen en zal er aan de hand van de theorieën van Achille Mbembe over de naam Neger getracht worden een verklaring te geven waarom de term geadopteerd is door zwarte mensen en waarom het frictie oplevert als een wit persoon de term gebruikt. Hiernaast kunnen de schurende gevolgen van het gebruik in het licht worden gezien van witte onschuld en andere concepten uit het werk van Gloria Wekker, wat dan ook in het tweede deel van dit hoofdstuk zal worden behandeld. Dit alles zal gedaan worden aan de hand van voorbeelden op sociale media, waarmee getracht wordt te laten zien dat het gebruik van sociale media een dominante oorzaak is waardoor impliciet racisme voortbestaat.

I. De reis van ‘Neger’ naar ‘nigga’

Zoals genoemd is hiphop tegenwoordig het meest populaire muziekgenre ter wereld. Het is een vorm van cultuur die veel invloed uitoefent op (met name) de jonge generatie. Voortbouwend op het concept van de globale hiphopnatie, zegt Steve Stoute, auteur van het boek *Tanning in America: How hip-hop created a culture that rewrote the rules of the new economy* (2011), in een interview met *The Harvard Business Review*:

The hip-hop community has nothing to do with race, it is more of an attitude. [...] Music, and sports as well, have brought a group of millennials together who do not see colour at all. No longer can someone’s ethnicity predetermine what drives them culturally. [...] Hip-hop brought together a group of millennials who have an attitude like, ‘race does not drive any perception value at all’. [...] Since Martin Luther King, nothing has been a key driver for race relations other than hip-hop music (Stoute S. , 2011).

Het *tannen* dat Stoute noemt in zijn titel is een fenomeen dat volgens hem heeft gezorgd voor het bestaan van een generatie zwarte, witte en niet-zwarte Amerikanen met dezelfde mentale structuren, houdingen en waarden. Deze zijn gebaseerd op gedeelde ervaringen en gevoelens, die de grenzen van etnische achtergronden overschrijden (Stoute, 2011). Hiernaast is er, in tijden van ontwikkelende technologie en van globalisering, volgens onder andere Richardson & Pough (2016) en Watkins (1998) sprake van nieuwe, globale, collectieve identiteiten:

So while black youth in New York City, Mexican American youth in East Los Angeles, and black youth in Brixton, London, do not literally know each other, the various media technologies – music, video, film, print, and cyberspace – allow them to communicate, interact, and create new collective identities. In addition, it is the increasing prowess of media technology through which youth have been able to mobilize competing discourses about the varied social, economic, and political currents that continue to alter their lives. Hip-hop then develops both local and global particularities that build a broad terrain for youth production and discourse (Watkins, 1998, p. 701-703, geciteerd in Richardson & Pough, 2016, p. 129).

Het feit dat 2018 het eerste jaar is waarin hiphop het meest beluisterde muziekgenre ter wereld is en waarin sociale media actiever gebruikt worden dan ooit, in combinatie met deze natie-overkoepelende identiteiten en het *tanning* fenomeen, zorgt ervoor dat hiphop gezien kan worden als invloedrijk op wereldwijde (populaire) cultuur. Hiphop muziek verbindt luisteraars van diverse etnische achtergronden op sociaal, politiek en economisch gebied. De artiesten die hip-hop muziek maken zijn voornamelijk zwart, terwijl ongeveer zeventig procent van het publiek dat (Amerikaanse) festivals bezoekt wit is (Khawaja, 2017).

Het gebruik van het woord nigga komt veelvuldig voor in hiphopnummers en in de hiphopcultuur in het algemeen. De term is een gepopulariseerde versie van het woord ‘nigger’, de algemene term voor zwarte slaven ten tijden van de slavernij. De verandering naar nigga is aan het eind van de twintigste eeuw door verschillende hiphopmuzikanten zoals Tupac Shakur en NWA (*Niggaz Wit Attitudes*), gepopulariseerd en is daardoor een term van bekrachtiging geworden. Tupac Shakur maakt in een interview met Tabitha Soren van MTV uit 1995 een duidelijk onderscheid tussen nigger en nigga: ‘Niggers was the ones on the rope, hanging off the thing; niggas is the ones with gold ropes, hanging out at clubs.’ Soren reageert: ‘Well, maybe not everyone is aware of the differentiation.’, waarop Shakur zegt: ‘They don’t have to be. If you’re not a nigga and you don’t use that word, so you don’t have to understand it. It’s not one of those things’ (Shakur, 1995). Ook volgens ‘THETRUTH’, een gebruiker van de website

Urban Dictionary die de meeste positieve reacties ('likes') heeft op zijn definitie van het woord nigga (circa zeventigduizend), was Tupac Shakur degene die het woord nigga muntte (*Urban Dictionary*, 2018). Anderen die een definitie op de website de *Urban Dictionary* hebben geplaatst en daar veel reacties op hebben gekregen, zeggen verschillende dingen. Zo is de op twee na meest gelikete definitie (ongeveer veertig duizend likes): 'Something I would get my ass kicked for saying.' En de op drie na meest gelikete: 'A word that must never be used by both blacks and whites. Yet black people constantly call each other that word.'

Hiernaast wordt de term nigga of neger vaak aangeduid met het 'n-woord', wat aangeeft dat het gebruik ervan gevoelig ligt. De definitie van het woord is niet waar het debat over gaat; het is de manier van gebruik die ter discussie staat. Op het moment dat witte mensen de term gebruiken, stuit dat vaak op weerstand vanuit de zwarte gemeenschap. Zo tweette actrice Gwyneth Paltrow in 2012, tijdens het bezoeken van een concert van rappers Jay-Z en Kanye West in Frankrijk: 'N*iggas in Paris for real', naar het nummer *Niggas in Paris* van hen uit 2011 (RTL, 2012). Dit zorgde voor veel kritiek, waarop Paltrow reageerde dat het simpelweg de titel van het nummer is. De reacties op de tweet van Paltrow die het meest voorkwamen, zijn ofwel dat ze het woord niet mag gebruiken omdat ze wit is, ofwel dat de titel van het nummer schuldig is. Als je niet wil dat men het woord gebruikt, dan moet je het zelf ook niet gebruiken, zo lijkt het sentiment bij de tweede reactie te zijn. De kern van deze reactie is dat het geagiteerde gevoel van de rappers onterecht is, omdat zij het gebruik zelf uitgelokt hebben. Deze reactie legt de 'schuld' van het gebruik dus bij de zwarte mens en niet bij de witte. Een ander, meer recent incident dat 'viraal' ging op sociale media was een video van een optreden van een van de populairste rappers van nu, Kendrick Lamar. Hij riep tijdens zijn show een vrouwelijke, witte fan op het podium om zijn nummer 'Good Kid, M.A.A.D. City' mee te zingen. De fan rapte het nummer, waar nigga veelvuldig in voorkomt, volledig mee. Hierop stopte Lamar het nummer en zei: 'you got to bleep one single word, though'. De fan reageerde: 'Oh, I'm sorry. Did I do it? I'm so sorry ... I'm used to singing it like you wrote it' (Park, 2018). Dat Lamar het woord nigga niet in de mond neemt tijdens het aanspreken van de fan, maar zij wel meteen weet welk woord hij bedoelt, duidt op een zekere vorm van aanwezigheid van bewustzijn over de ambigue aard van de term. Bovendien voelt de fan zich zichtbaar ongemakkelijk tijdens het aangesproken worden. Lamar probeert naar eigen zeggen de term om te vormen tot een bron van trots door het te linken aan 'negus' (Ethiopische benaming voor koning of heerser):

Well, this is my explanation straight from Ethiopia / N-E-G-U-S definition: royalty;
King royalty – wait listen / N-E-G-U-S description: Black emperor, King, ruler, now let

me finish / The history books overlook the word and hide it (Lamar, citaten uit zijn nummer 'I' uit 2014).

De betreffende video waarin Lamar de fan vraagt om nigga te censureren is alleen op Facebook al meerdere miljoenen keren bekeken, waar de reacties ook weer overwegend tweeledig zijn (NOS, 2018). Witte mensen kunnen de term niet gebruiken en dat moet duidelijk zijn voor iedereen; als je wit bent en hiphop fan, dan zou je dat 'moeten' weten. Aan de andere kant zijn er veel reageerders, zwart en wit, die zeggen dat als je als artiest zijnde niet wil dat mensen het mee rappen, je de term niet in je teksten moet opnemen.

Zoals blijkt uit het voorgaande laten de regels omtrent het gebruik van het woord zich moeilijk definiëren. Het is blijkbaar een term die zeer afhankelijk is van de positie van de gebruiker. Van origine is het een term die gebruikt werd door witte mensen om zwarte slaven aan te spreken. Hoe kan het dat een term uit een discours van onderdrukking en uitbuiting, opnieuw gevonden wordt in een discours van populaire cultuur, waarin het wordt gebruikt als positieve duiding? In Mbembe's woorden zou een antwoord op deze vraag het volgende kunnen zijn:

'Neger' is eerst en vooral een woord. Een woord verwijst altijd ergens naar. [...] 'Neger' is ook en vooral bedoeld als een naam. Met elke naam lijkt een lotsbestemming te zijn verbonden, een positie die min of meer voor de hele soort geldt. 'Neger' is dus de naam die me door iemand anders gegeven is. Ik heb oorspronkelijk niet voor die naam gekozen. Ik heb die naam meegekregen door de plaats die ik in de wereldruimte bekleed. Wie met de naam 'Neger' wordt opgetuigd, is niet zo naïef dat hij niet weet dat die naam van buitenaf komt (Mbembe, 2015, p. 215/216).

[...]

[Dezen] konden zich vinden in het lot waarmee ze vanwege hun naam waren opgezadeld. Aangezien een naam bedoeld is om te worden gedragen, hebben ze zich die naam eigen gemaakt, ook al hebben ze die oorspronkelijk niet zelf bedacht. [...] Een naam is pas een naam als de impact ervan volledig ten volle tot de drager doordringt. Sommige namen draagt men als een eeuwig scheldwoord, andere uit gewoonte. Voor de naam 'Neger' geldt het allebei. Bepaalde namen zijn vleidend, maar de naam 'Neger' was van meet af aan bedoeld om de aldus genoemde tot ding te maken, te kleineren (Mbembe, 2015, p. 216).

De Neger heeft zich deze naam, die bedoeld is als scheldwoord, dus eigen gemaakt door de kracht van de gewoonte. Deze naam is altijd bedoeld als scheldwoord, gericht vanuit een wit persoon naar een zwart persoon, maar nooit andersom. Dus, uitgesproken door een wit iemand, zal de naam altijd een negatieve lading hebben. Gesproken door een zwart persoon echter, weerklinkt het sentiment van een gedeelde naam, een gedeelde conditie en een gedeelde positie die de zwarte mensen hebben bekleed en nog steeds bekleden in de wereld van nu. Zo zegt Marc Lamont Hill in een interview met CNN in 2015: ‘We share a collective condition, known as nigga’ (Hill, 2015). Als het een scheldwoord is, waarom zouden witte mensen die zeggen niet racistisch te zijn, de term dan toch gebruiken? Wanneer artiesten zoals Kanye West en Jay-Z de term vaak in de mond nemen en tegelijkertijd zeventig procent van hun (live) luisteraars wit is, dan is het een kwestie van eigendom. De zwarte artiest maakt de muziek vanuit zijn of haar eigen perspectief in de wereld, als zwart persoon. Het is de gedeelde conditie die hij of zij beschrijft, zonder dat de witte luisteraar hier deel vanuit maakt. Het is de conditie waarin de zwarte artiest is opgegroeid en waarin hij leeft, samen met anderen die in dezelfde condities zijn opgegroeid. Het is de manier waar op hij of zij de wereld ziet. Kendrick Lamar antwoordt op de vraag of hij zou kunnen stoppen met het gebruik van de term:

“I don't know if I can stop,” he told NME in 2015 of using the word. “The closest I can do to stopping is putting the root word, negus, on my album. But I don't know if I'm there mentally to stop saying the N-word yet. I dunno, maybe one day. That's 27 years of reversing that word, I probably been saying that since I was one year old” (Park, 2018).

Het lijkt zo te zijn dat de witte hiphopfanaat door overmatige consumptie van sociale media zoveel van (de overheersend zwarte) hiphopcultuur meekrijgt, dat hij of zij onderbewust het idee krijgt deel uit te maken van dezelfde conditie. Van dezelfde habitus. Maar hoewel hiphop demografische grenzen als etniciteit of nationaliteit overschrijdt, is er vanuit de zwarte positie gezien blijkbaar geen sprake van een overschrijding van conditie of perspectief. Er is wellicht sprake van een gedeelde ‘hiphopconditie’, maar binnen deze conditie bestaat er verschil tussen het witte en het zwarte zijn. Het zal altijd zo zijn dat de naam nigga een historische lading heeft waar de zwarte als onderdrukte voorkomt en de witte als onderdrukker. Om verschillende redenen, zoals de ‘vals geconstrueerde Europese waarheden’, postkoloniale melancholie en incorrecte witte zelfrepresentaties is deze lading dus niet vergelijkbaar voor beiden. Bovendien is een naam pas een naam ‘als de impact ervan volledig ten volle tot de drager doordringt’ (Mbembe, 2015, p. 216), waardoor de lading tastbaar is voor zwarten in het heden. De volgende

vraag die hierbij gesteld kan worden is wat er gebeurt met een wit persoon wanneer deze het woord gebruikt zonder het expliciet racistisch te bedoelen. Deze vraag zal in veel gevallen alleen gesteld kunnen worden op het moment dat de witte persoon wordt aangesproken op het daadwerkelijk uitspreken van nigga of neger. De reactie die daarop volgt zal vaak een ongemakkelijke, vijandige, of verwarde zijn. In het volgende zal daarom aan de hand van de concepten die Gloria Wekker noemt, gekeken worden op welke manieren de witte zelfrepresentatie geprofileerd en aangevallen wordt, tijdens het gebruik van de naam nigga.

II. De gevolgen van de reis

Naast het bekijken wat het gebruik van de term nigga met een zwart persoon doet en waarom witte mensen het gebruiken, moet er, om te onderzoeken hoe onderbewust of impliciet racisme in het alledaagse taalgebruik bestaat, ook gekeken worden wat het doet met een wit persoon op het moment dat hij of zij deze term gebruikt. Zo kan er immers een vergelijkende conclusie getrokken worden die verschillende zelfrepresentaties bij het vraagstuk betreft.

Wanneer een wit persoon door iemand aangesproken wordt op het gebruiken van de term nigga, ervaart deze waarschijnlijk een gevoel dat doet denken aan de eerder besproken concepten die Wekker benadrukt. Zo is een reactie die veel voorkomt onder de meest gelikete berichten op sociale media met betrekking tot de eerder besproken voorbeelden dat men de term nigga niet moet opnemen in de songteksten, als men niet wil dat de term door witte luisteraars meegezongen wordt. Zoals eerder gezegd wordt hier de verantwoordelijkheid bij de zwarte mens gelegd. Dit is een vorm van bewuste (witte) onschuld of onwetendheid: bewustzijn over de historische, sociale en politieke lading van de term is er, aangezien de reactie zich richt op een uitspraak over de betreffende lading. Het is een erkenning van de witte zelf als onschuldig: omdat de zwarte rapper het opneemt in de tekst, mogen witte mensen het gebruiken zonder dat dit zorgt voor enige vorm van verantwoordelijkheid of schuld.

Hiernaast doet een reactie zoals deze denken aan een gebrekkig inzicht wat betreft mogelijke verschillen in habitus. De habitus van een persoon bepaalt de manier waarop hij of zij sociaal interacteert met de wereld om zich heen. Als een wit persoon de term nigga gebruikt, komt dit wellicht voort uit het gevoel van witte mensen dat zij, als hiphop luisteraar, eenzelfde habitus als anderen in de hiphopcultuur hebben. Wat hierbij echter wordt vergeten is dat er per definitie een verschil in habitus (of beleavingswereld, zoals Wekker het noemt) bestaat tussen een zwart en een wit persoon. Er is altijd een koloniaal paar van Neger en Blanke aanwezig in de interactie

tussen de twee. Wanneer dit niet erkend wordt vanwege het gebruik van de term nigga door een wit persoon, zal er enerzijds een vorm van wrok en slachtoffergevoel bij de ontvanger van de term ontstaan en anderzijds een gevoel van onschuld bij de verzender van de term. Er is dus sprake van een onbalans. In het genoemde project van de Neger dat volgens Mbembe gaande is om het Neger-eigen verschil aan te pakken, is er geen ruimte voor de wrok en neurose van het slachtoffergevoel. Het is een daad van zelfbeschikking. Echter, door een interactie met een onwetend of 'Wekkeriaans' schuldig wit persoon die denkt onschuldig te zijn, lijkt dit project wel degelijk terug te vallen in dergelijke gevoelens. 'Die strijd is niet bedoeld om zich van andere mensen af te zonderen, hij moet worden gevoerd in solidariteit met de mensheid – een mensheid waarvan men al strijdend probeert de vele gezichten te verzoenen' (Mbembe, 2015, p. 250). Het falen van een wit persoon om verschillen in habitus te erkennen heeft dus een remmende werking op het project naar zelfbeschikking van de Neger, aangezien het witte gezicht (een van 'de vele gezichten') geen strijd levert om zich te verzoenen.

De Babylonische spraakverwarring die zich aftekent in de reacties doordat de ene partij niet begrijpt dat de ander een principieel anders georganiseerd bewustzijn van de wereld heeft. [...] Aan de basis van de spraakverwarring ligt vaak ook een te weinig onderkend verschil met betrekking tot het 'dubbele bewustzijn' waarover mensen van kleur wel moeten beschikken om te kunnen overleven in de samenleving (Wekker, 2018, p. 251-252).

Hier werkt onschuld dubbelzijdig: het omvat het niet-weten, maar ook het niet-willen-weten. De epistemologie van de onwetendheid is een term die Wekker gebruikt. Dit komt neer op dat de onwetendheid onderdeel is van de raciale verdeeldheid tussen 'volledige en onvolledige personen' in de 'witte superieure staat' (Wekker, 2015, p. 31). Doordat de witte bevolking niet in staat is de werking van deze fundamentele verdeeldheid in te zien, kan ze er des te effectiever van profiteren (Wekker, 2015, p. 31). Dit profiteren kan gelinkt worden aan het concept wit privilege. Het idee dat de witte mens die nigga zegt zichzelf daarmee situeert als deel uitmakend van een conditie die is voortgevloeid uit onderdrukking en uitbuiting, is naar mijn idee de oorzaak van de frictie en de woede die bij zwarte mensen ontstaat na het volgens hen onrechtmatige gebruik van de term.

Volgens Ta-Nehisi Coates, auteur van het boek *We were eight years in power* (2017), zorgt het niet mogen gebruiken van de term nigga voor een bepaalde mate van inzicht in wat het betekent om zwart te zijn. Het niet kunnen doen van een bepaalde actie of handeling is volgens Coates wat zwarte mensen dagelijks meemaken. Bij witte mensen die het lastig vinden om de term niet

te gebruiken lijkt er volgens Coates sprake te zijn van *white entitlement*. Dit is het gevoel en vooral de gewenning dat je recht hebt op alles enkel omdat je wit bent. Dit gaat niet bewust, maar is je ingegeven door het systeem en de cultuur waarin je bent opgegroeid:

When you're white in this country (*U.S.A. – J.D.*), you're taught that everything belongs to you. You think you have a right to everything. ... You're conditioned this way. It's not because your hair is a texture or your skin is light. It's the fact that the laws and the culture tell you this. You have a right to go where you want to go, do what you want to do, be however — and people just got to accommodate themselves to you (Coates, 2017).

Coates schrijft vanuit een (Afro-)Amerikaans perspectief en het is de vraag of dit statement gegeneraliseerd kan worden naar de situatie in Nederland. Door het eerder behandelde concept van de hiphopnatie, door globalisering en door sociale media zijn er echter parallellen te trekken tussen de Verenigde Staten en andere delen van de wereld waar hiphop het meest populaire genre is. Ook zou Wekker het naar mijn idee eens zijn met de stelling dat witte mensen geneigd zijn te denken dat ze gerechtigd zijn te doen wat ze willen. Een belangrijk deel van de kritiek op Wekker gaat over het inbrengen van een Amerikaans racismediscours in Nederland. Daarom is het belangrijk om op te merken dat de situatie omtrent racisme in de Verenigde Staten anders is dan bijvoorbeeld in Nederland.

Een ander concept dat in deze kwestie naar voren komt is het witte ongemak. Tijdens het aangesproken worden op een racistische uitspraak ontstaat er volgens Wekker ongemak en onvermogen om serieus om te gaan met het koloniale verleden. Hiernaast is er sprake van een sterke gehechtheid aan een zelfbeeld dat er de nadruk op legt een onschuldig, rechtvaardig en ethisch volk te zijn. Deze combinatie van affecten draagt volgens Wekker bij aan de instandhouding van een 'ongegeneerd en intens wit privilege' (Wekker, 2018, p. 76). De vrouw uit het voorbeeld over het meezingen met een liedje van Kendrick Lamar reageerde op zijn corrigerende opmerking op een ongemakkelijke manier: 'oh, I'm sorry. Did I do it? I'm so sorry... I'm used to singing it like you wrote it' (Park, 2018). Deze verontschuldigende reactie is een vorm van ongemak, maar ook van bewustzijn over de gevoeligheid van de term.

In their words, it was a casual "slip of the tongue" or they "forgot I was sitting there" or "I'm just quoting 2pac" or "it's from Training Day!" To which I don't even acknowledge. The simple fact that the word "slipped out" means they are comfortable enough and say it frequently enough to not even recognize I (a Black man) am sitting

right next to them. Either way, this Freudian slip would always be followed by them profusely apologizing, which would indicate they knew not to be saying it. Why else would they apologize (Donaldson, 2017)?

Na het verontschuldigen schakelt ze vrijwel direct over op het gewend zijn aan het zingen zoals Lamar het heeft geschreven. Dit past goed bij een reactie die veel voorkomt in de opmerkingen sectie onder de video's van het betreffende fragment. Een vorm van: 'als hij het mag zeggen, dan mag ik het ook.' Dit doet wederom denken aan *white entitlement*: 'White Americans are used to getting what they want when they want, and allow no one tell them how to conduct business. This extends to language' (Donaldson, 2017).

III. Discussie

Het gebruik van de term nigga of neger op sociale media is zinnebeeldig voor de manier waarop impliciet racisme geuit wordt in de huidige samenleving. Het is een woord dat controverser en onduidelijkheid met zich meebrengt. Het theoretische raamwerk dat is opgesteld om te verklaren hoe en waarom dit woord gebruikt wordt en wat de gevolgen hiervan zijn, is gebaseerd op de werken van Mbembe en Wekker. Dit raamwerk is opgebouwd uit twee delen: zwarte zelfrepresentatie en witte zelfrepresentatie. De conceptualisering van de zwarte zelfrepresentatie is ondersteund door concepten die te maken hebben met het project van de Neger naar zelfbeschikking. Het is een project dat doet denken aan een psychoanalytische spiegelervaring, waar de Neger zichzelf in zijn denkbeeldige spiegel ziet als object van een koloniale geschiedenis. Hierbij komt de onderwerpsrelatie ten opzichte van de 'demonische Ander' altijd prominent naar de voorgrond en breekt hij met zijn eigen-ik. De kolonie is in die teksten de plek waar deze fundamentele breuk heeft plaatsgevonden. Het authentieke zelf zou een ander zijn geworden door toedoen van het Westen. Deze breuk met het eigen-ik heeft ervoor gezorgd dat het authentieke zelf achter of voorbij het zelf ligt waarmee de Neger zichzelf associeert en waarmee de Ander hem associeert. Hij moet zich bovendien rekenschap geven van het kleine geheim en zich realiseren dat er geen plaats is voor wrok of slachtoffergevoel in de poging de breuk te lijmen. De centrale plek die de kolonie in de zwarte rede inneemt moet 'gedekoloniseerd' worden. De constructie van de witte zelfrepresentatie is volgens Wekker opgebouwd uit een foutief geconstrueerd beeld van Nederland en het Westen in het algemeen. Deze fouten moeten toegekend worden aan een incorrect cultureel archief van de witte mens,

een gebrekkig waarheidsdiscours, het niet respecteren of accepteren van verschillen in habitus, het bestaan van witte onschuld en het idee van postkoloniale melancholie.

Om de twee theoretische raamwerken te kunnen samenvoegen en te gebruiken voor een eigen raamwerk, moet de kritiek die beiden op hun theorieën hebben ontvangen geadresseerd worden. Zo heeft de kritiek op Mbembe voornamelijk te maken met zijn manier van schrijven. Deze is namelijk poëtisch en daardoor bij vlagen onduidelijk. Het is hierom bijvoorbeeld niet duidelijk of hij ras ziet als een concept met een essentie, of niet. De kritiek op Wekker richt zich vooral op haar conceptualisering in termen van schuld. Bovendien zegt ze de witte zelfrepresentatie van de Nederlander te schetsen, maar adresseert ze in mijn ogen vooral de effecten van een foutieve witte zelfrepresentatie op de zwarte mens. Dit laatste brengt de term schuld nog meer in de kern van haar betoog, terwijl dat naar eigen zeggen niet Wekkers doel is.

Schuld zowel als onschuld zijn in mijn ogen zeer onproductieve affecten; het gaat er volgens mij om te onderzoeken wat ieder van ons, vanuit onze verschillende positioneringen en daarmee samenhangende privileges, kan doen om transformatie – op welk terrein, in welke mate dan ook – tot stand te brengen (Wekker, 2018, p. 258).

Mijn eigen toevoegingen aan de twee raamwerken om de strekking van deze scriptie te ondersteunen zijn tweeledig. De eerste toevoeging is dat er geen authentiek zelf is waar de zwarte mens naar op zoek moet, zoals Mbembe beargumenteert, maar dat het zelf een geconstrueerde samenstelling is van allerlei contexten. Dit zelf kan veranderd worden, maar er kan geen ander, authentiek zelf gevonden worden. Het project naar zelfbeschikking waar Mbembe het over heeft kan zo in het licht worden gezien van deze verandering van het zelf, door middel van een verandering in zelfrepresentatie en in zelfbeeld. '[D]e eigen persoon [moet] dus flink worden aangepakt: er moet een nieuw innerlijk worden uitgevonden' (Mbembe, 2015, p. 137). Het besproken verschil die 'de breuk met het eigen-ik' veroorzaakt, moet hierbij positief benaderd worden. Het moet fundamenteel toekomstgericht zijn, waar de zwarte mens zichzelf in de spiegel ziet als autonoom subject dat zichzelf niet langer wegzet als object van een koloniale geschiedenis. Het verschil moet benaderd worden zonder slachtoffergevoel en wrok, terwijl 'het kleine geheim' onderkend wordt. Via deze weg zou de Neger het anders-zijn volledig kunnen erkennen en zichzelf kunnen herkennen in de Ander. Dit zorgt voor een tweezijdige zelfkennis waarin er kennis is van het verschil en er een voorstelling van het verschil gemaakt kan worden. Dit is dan een project waarin de 'verdenegering' van de wereld centraal staat. Op het moment dat de Neger over zichzelf beschikt en een autonoom, verantwoordelijk interpreterend zelf heeft geconstrueerd, waar het Neger-eigen verschil positief

wordt uitgelegd, zal er geen Neger meer bestaan en zal Mbembe's vernegering van de wereld niet plaatsvinden.

In dit project speelt de witte mens een belangrijke rol. De witte mens kan niet 'vernegeren', doordat deze zichzelf altijd als actor ziet in het kapitalistische systeem. Het gaat dus om de onderkenning van het bestaan van wit privilege. De tijd van witte onschuld in de vormen van niet-weten en niet-willen-weten moet hierbij verleden tijd worden. Witte onschuld veroorzaakt namelijk, als men erop wordt aangesproken, een wit ongemak dat resulteert in verwarring, afwijzing en ontkenning. Wanneer deze affecten geprojecteerd worden op de zwarte Ander, ontstaat er wederzijds onbegrip. Bij de zwarte mens zou dit kunnen leiden tot gevoelens van wrok en slachtofferschap. Om tot zelfbeschikking te geraken is er echter geen plaats voor onbegrip en slachtoffergevoel. Het zwarte zelf moet tot zelfbeschikking en autonomie geraken, maar dit project kan zonder een verandering van de witte zelfrepresentatie niet tot stand komen. Om dit laatste te bereiken is het nodig om ook op Wekkers raamwerk een laatste kritische noot te plaatsen. Baukje Prins (2016) verwoordt het in *De Volkskrant* als volgt:

Door 'witte' antiracisten te verwijten dat ze de vermoorde 'witte' onschuld spelen, vervreemden 'zwarte' activisten veel potentiële bondgenoten van zich. [...] Bondgenoten verkrijg je niet door er telkens maar weer op te hameren dat de ('witte') ander aan de verkeerde kant van de geschiedenis staat, en dat nog steeds niet begrepen heeft. En evenmin door te stellen dat de ('zwarte') ander die geschiedenis nu maar eens moet vergeten, omdat tegenwoordig iedereen gelijke rechten heeft (Prins, 2016).

De kritiek richt zich voornamelijk op de verwijtende toon waarop Wekker haar theorie brengt. Prins zegt in essentie dat Wekker meer verdeeldheid dan verbondenheid tussen zwarte en witte mensen creëert. Het is zo dat Wekker de materie benadert vanuit een ander perspectief dan dat ze tracht te onderzoeken. Ze claimt dat witte mensen de situatie van zwarte mensen niet begrijpen, zonder zelf het witte perspectief te kunnen ervaren. De reactie van Prins is naar mijn idee een terechte, maar ook een onvermijdelijke. Het zal altijd zo zijn dat een auteur die schrijft over het witte perspectief vanuit zwart perspectief, een onoverbrugbare connectie mist. Andersom geldt hetzelfde. Dat betekent niet dat de theorie daardoor minder waard wordt of verwijtend is. Wel is het zo dat Wekker door haar manier van schrijven tracht aan te kaarten op welke manieren witte mensen geen bondgenootschap met zwarte mensen proberen te sluiten. Dit kan verwijtend overkomen, maar dat komt naar mijn idee omdat het in essentie wel degelijk een verwijt is. Op het vlak van bondgenootschappen verkrijgen zegt Prins:

In het streven naar een minder racistische, meer rechtvaardige samenleving kunnen bondgenootschappen alleen ontstaan voor zover we, voorbij de onschuld van ontkenning van een problematische geschiedenis en nog steeds bestaande privileges, bereid zijn om te geloven dat we tegenwoordig wel degelijk bepaalde belangen en waarden met elkaar delen (Prins, 2016).

De witte zelfrepresentatie moet dus een verandering ondergaan. Wekker beschrijft hoe dit zou kunnen, maar hieraan moet toegevoegd worden dat het nastreven van bondgenootschappen centraal zou moeten staan in het discours over racisme. Dit houdt naar mijn idee in dat het laten varen van de onschuld moet gebeuren zonder gevoelens van afwijzing en ontkenning. In plaats daarvan moet er inzicht, acceptatie en erkenning van de verschillen nagestreefd worden, waar het zoeken naar bondgenootschappen een essentieel onderdeel uitmaakt van dit proces. De eerste stap in het voltrekken van een bondgenootschap is trachten jezelf te verplaatsen in het perspectief van de Ander (wit en zwart), terwijl je je tegelijkertijd realiseert dat een volledige verplaatsing per definitie onmogelijk is.

Hoofdstuk 3. Conclusie

In deze scriptie is getracht aan te tonen hoe en in welke mate racisme door de kieren en de niches van het alledaagse glipt. Aan de hand van uiteenzettingen van de boeken van Achille Mbembe en Gloria Wekker is een theoretisch raamwerk opgezet dat respectievelijk de zwarte en witte zelfrepresentatie van mensen in de huidige maatschappij behandelt. Hieruit zijn een aantal sleutelconcepten afgeleid, om deze vervolgens toe te passen door middel van een voorbeeld van impliciet racisme: het gebruik van nigga door witte mensen in de hiphopcultuur. Dit is gedaan door voorbeelden te geven uit het domein van sociale media waar hiphopcultuur wordt geconsumeerd. Concluderend kan er gezegd worden dat er na het uitspreken van de naam nigga door een wit persoon meervoudige reacties ontstaan. In de onderzochte voorbeelden uit de sociale media, komt naar voren dat deze reacties vormen kunnen aannemen die te maken hebben met een gebrek aan erkenning van een verschil in habitus. Dit kan gezien worden als een gevolg van een uiting van wit privilege. Specifieker genomen is het een gevolg van witte onschuld, witte onwetendheid, wit ongemak en *white entitlement*. Het is vanuit wit perspectief een gevoel van aangevallen worden, aangezien het een destructie is van de zelfrepresentatie en van de manier waarop een wit persoon zichzelf ziet (in hiphopcultuur). Het zijn verschillende dominante manieren waarop racisme impliciet in het alledaagse naar voren kan komen. Deze conclusie is gebaseerd op een voorbeeld uit de hiphopcultuur, omdat dit het meest geconsumeerde muziekgenre is ter wereld en bovendien een etnisch divers publiek bedient. Een segment van de samenleving waarin men misschien niet zou verwachten racisme te vinden. Echter is het juist daarom emblematisch voor hoe racisme in het alledaagse bestaan de kop op steekt. Door het veelvuldig luisteren en consumeren van hiphop(cultuur) via sociale media, waar de term veel gebruikt wordt, lijkt het 'normaal' te zijn voor witte mensen om de term in de mond te nemen. Echter is het in werkelijkheid een term die, uitgesproken door een wit persoon, beledigend is voor een zwart persoon en voor de plaats die hij in de maatschappij bekleedt. Dit alles gebeurt in deze tijd voornamelijk door en op sociale media, waarmee het fora zijn waardoor impliciet racisme blijft voortbestaan. Toch moet er gezegd worden dat sociale media tegelijkertijd het voeren van de discussie over racisme stimuleren, aangezien er plaats is voor allerlei reacties en iedereen er vrijuit kan reageren. Het bestaan van de sociale media is naar mijn idee dan ook een van de voornaamste redenen dat de discussie over expliciet en impliciet racisme gevoerd kan worden.

De profilering van wit privilege in de samenleving lijkt een remmende werking te hebben op het 'Mbembeïaanse' project naar zelfbeschikking en autonomie van de Neger in deze wereld.

Om dit project te realiseren moet de zwarte mens zijn zelfrepresentatie herzien en opnieuw uitvinden. Hij moet de verantwoordelijkheid van het kleine geheim nemen en slachtoffer - en wrokgevoelens niet toelaten. Dit zijn affecten die zonder een medeverandering van de witte zelfrepresentatie niet tot stand kunnen komen. De witte mens moet een zekere vorm van bewustwording ondergaan, waarin het de onschuld in termen van onwetendheid van zich af laat glijden. Het is hierbij belangrijk dat het laten varen van de onschuld niet resulteert in afwijzing en ontkenning, maar in acceptatie van het idee dat een verschil in habitus, in cultureel archief en in conditie altijd zal bestaan en dat de relatie tussen zwarte en witte mensen altijd een historische lading heeft. Hiernaast is het van belang dat er bondgenootschappen nagestreefd worden, waar een wederzijds inzicht in de onmogelijkheid van een volledige verplaatsing in het perspectief van de Ander bestaat. Dit zou in ieder geval het doel moeten zijn van de verandering van zelfrepresentatie. Echter kan dit alleen als men de fundamentele werking van ras onder ogen ziet. Erover praten is niet genoeg.

Juist de sterke overtuiging en wens dat men zelf niet en zelfs antiracistisch is, maakt dat het eigen handelen niet kritisch bekeken wordt. [...] Over diversiteit praten is performatief: het praten erover komt vaak in de plaats te staan van handelingen die machtsverhoudingen doorbreken, die écht voor meer diversiteit gaan zorgen. (Wekker, 2018, p. 248-249)

Referenties

- Achterhuis, H. (2018, 6 januari). *Mbembe heeft met Politiek van vijandschap toch een zeer Europees boek geschreven*. Opgehaald van de website van de Volkskrant: <https://www.volkskrant.nl/cultuur-media/mbembe-heeft-met-politiek-van-vijandschap-toch-een-zeer-europees-boek-geschreven~b1e8c308/>
- Barlett, J., Reffin, J., Rumball, N., & Williamson, S. (2014). *Anti-social media*. Londen: Demos.
- Blackburn, S. (1996). *Oxford dictionary of philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Cleland, J. (2014). Racism, football, and online message boards: How social media has added a new dimension to racist discourse in English football. *Journal of Sport & Social Issues*, 38, 415-431.

- Coates, T. N. (2017, 7 november). Ta-Nehisi Coates on words that don't belong to everyone. (Publieksvraag tijdens lezing)
- Donaldson, M. (2017, 15 november). *Dear white people, you have a weird obsession with the n-word*. Opgehaald van de website van A Medium Corporation: https://medium.com/@Toppic_/dear-white-people-you-have-a-weird-obsession-with-the-n-word-9bfee8ee5c44
- Dyer-Barr, R. (2010). Virtual racism, real consequences: Facebook, racial micro-aggressions, and campus racial climate. In H. A. Neville, M. B. Hunt, & J. Chapa, *Implementing diversity: Contemporary challenges and best practices at predominantly white universities* (pp. 43-62). Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- Eberhardt, M., & Freeman, K. (2015). 'First things first, I'm the realest': Linguistic appropriation, white privilege, and the hip-hop persona of Iggy Azalea. *Journal of Sociolinguistics*, 3, 303-327.
- Epstein, B. (2018, 21 maart). *Social Ontology*. Opgehaald van The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>
- Gin, K. J., Martínez-Alemán, A. M., Rowan-Kenyon, H. T., & Hotell, D. (2017). Racialized aggressions and social media on campus. *Journal of College Student Development*, 58(2), 159-174.
- Hill, M. L. (2015, 17 maart). Rapper Trinidad James, commentator Ben Ferguson clash over use of n-word. (D. Lemon, Interviewer)
- Khawaja, J. (2017, 4 juli). *The kids are all white: can US festivals live up to their 'post-racial' promise?* Opgehaald van de website van The Guardian: <https://www.theguardian.com/music/2017/jul/04/music-festivals-race-white-black-coachella-afropunk>
- Lamar, K. (2014). i [Geproduceerd door K. Lamar]. Los Angeles, CA, United States.
- Lynch, J. (2018, 4 januari). *For the first time in history, hip-hop has surpassed rock to become the most popular music genre, according to Nielsen*. Opgehaald van de website van Business Insider: <http://www.businessinsider.com/hip-hop-passes-rock-most-popular-music-genre-nielsen-2018-1?international=true&r=US&IR=T>

- Mbembe, A. (2015). *Kritiek van de zwarte rede* [Critique de la raison nègre] (J. Holierhoek, & K. Vandenberghe, Vert.). Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Mees, H. (2017, 28 november). Racismedebat moet niet gaan over schuld en onschuld, maar over verloren potentie. *De Volkskrant*.
- Modderkolk, H. (2018, 21 april). Nederland blinkt uit in haatberichten op Facebook. *De Volkskrant*.
- NOS. (2018, 22 mei). *Kendrick Lamar stuurt fan die het 'n-woord' rapte podium af*. Opgehaald van de Instagrampagina van NOSkort: <https://www.instagram.com/p/BjFd65hl1t6/?hl=pt&taken-by=noskort>
- Park, A. (2018, 21 mei). *Kendrick Lamar calls out white fan for saying N-word on stage*. Opgehaald van de website van CBS News: <https://www.cbsnews.com/news/kendrick-lamar-calls-out-white-fan-for-saying-n-word-on-stage/>
- Peeters, C. (2017, 20 december). Volgens Carel Peeters heeft navelstaren op ras geen zin. *Vrij Nederland*.
- Petray, T. L., & Collin, R. (2017). Your privilege is trending: Confronting whiteness on social media. *Social Media + Society*, 1-10.
- Prins, B. (2016, 8 juli). *Zo krijgt Wekker geen bondgenoten*. Opgehaald van de website van De Volkskrant: <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/zo-krijgt-wekker-geen-bondgenoten~b6fb1166/>
- Richardson, E., & Pough, G. (2016). Hip-hop literacies and the globalization of Black popular culture. *Social Identities*, 22(2), 129-132.
- RTL. (2012, 5 juni). *Gwyneth Paltrow onder vuur na gebruik 'niggas'*. Opgehaald van de website van RTL Boulevard: <https://www.rtlboulevard.nl/entertainment/artikel/2688856/gwyneth-paltrow-onder-vuur-na-gebruik-niggas>
- Said, E. W. (1993). *Culture and imperialism*. Londen: Vintage.
- Schenderling, E. (2017, 5 december). *Nederlandse hiphop domineerde de Spotify lijsten in 2017*. Opgehaald van de website van FunX (Nederlandse Publieke Omroep):

<https://www.funx.nl/news/music/35554-nederlandse-hiphop-domineerde-de-spotify-lijsten-in-2017>

Shakur, T. (1995, 26 oktober). Tupac Shakur with Tabitha Soren Interview. (T. Soren, Interviewer)

Statista. (2018). *The Statistics Portal*. Opgehaald van www.statista.com:
<https://www.statista.com/topics/1164/social-networks/>

Stoute, S. (2011, 24 oktober). The tanning of America. (Persoonlijk interview) Harvard Business Review.

Stoute, S. (2011). *The tanning of America: How hip-hop created a culture that rewrote the rules of the new economy*. New York: Gotham.

Urban Dictionary. (sd). *Definitions of nigga*. Opgeroepen op mei 23, 2018, van de website van Urban Dictionary: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=nigga>

Vuijsje, R. (2016, 25 oktober). Als je wit bent, ben je een racist. *Algemeen Dagblad*.

Wekker, G. (2018). *Witte onschuld: paradoxen van kolonialisme en ras* [White innocence: Paradoxes of colonialism and race] (M. Grootveld, Vert.). Amsterdam: Amsterdam University Press.