

Verhalen van vrijheid

Verhalen van vrijheid

Autobiografieën van slaven in
transnationaal perspectief, 1789-2013

MARIJKE HUISMAN



Hilversum

Verloren

2015

De auteur ontving voor dit onderzoek een Erasmus Fellowship (2009-2013) van het College van Bestuur van de Erasmus Universiteit Rotterdam.

Afbeelding op het omslag: Jacob Lawrence, *Frederick Douglass Series, no. 22*, 1938-1939. Collectie Hampton University Museum, Hampton, Virginia, c/o Pictoright Amsterdam 2015.

ISBN 978-90-8704-509-8

© 2015 Marijke Huisman & Uitgeverij Verloren
Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum
www.marijkehuisman.com | www.verloren.nl

Opmaak: Rombus, Hilversum
Omslagontwerp: Frederike Bouten, Utrecht
Druk: Wilco, Amersfoort
Brochage: Van der Perk, Groot Ammers

No part of this book may be reproduced in any form without written permission from the publisher.

Inhoudsopgave

1	Het persoonlijke is politiek	9
	Het gezag van de ervaring	11
	<i>Van ooggetuige naar morele getuige</i>	11
	<i>De autobiografie: van feiten naar waarden</i>	13
	<i>Getuigen in historisch perspectief</i>	15
2	De mobilisatie van sentiment. <i>The interesting narrative</i> van Olaudah Equiano, 1789-1831	19
	Olaudah Equiano (1789)	20
	<i>Een lange, autobiografische petitie</i>	20
	<i>Compassie, humanitarisme en humanitarian narratives</i>	24
	Reacties op <i>The interesting narrative</i>	27
	<i>Britse receptie, of: de intellectuele vermogens van Afrikanen</i>	27
	<i>'Geen onaangenaam tijdverdrijf'. Equiano in Nederland</i>	29
	<i>Equiano in Amerika: 'A native African, of powerful intellect'</i>	33
3	Getuigen voor de rechtbank der publieke opinie, 1838-1865	37
	Frederick Douglass (1845)	39
	<i>Written by himself</i>	39
	<i>Een begaafde en betrouwbare getuige</i>	42
	<i>Een eenzijdig, irrelevant verhaal. Douglass in Nederland</i>	45
	William Wells Brown (1847)	50
	<i>Een nieuwe naam met betekenis</i>	50
	<i>Brits-Amerikaanse receptie: over het belang van sociaal christendom</i>	51
	<i>Een ongehoorzame slaaf. Wells Brown in Nederland</i>	53
	<i>Uncle Tom's cabin</i> (1852)	58
	<i>Harriet Beecher Stowe en de abolitionistische bewijsvoering</i>	58
	<i>De negerhut in Nederland</i>	60
	In het spoor van <i>De negerhut</i>	64
	<i>Een slavenleven (1853). Frederick Douglass en de protestantse zending</i>	64
	<i>De lotgenooten van Oom Tom (1854): loze aanhangsels bij een bestseller</i>	68
	<i>De non-receptie van Slavenleven in Georgië (1856)</i>	71

4	Go down, Moses. Protestantse perspectieven op slavernij en vrijheid, 1865-1902	77
	De Fisk Jubilee Singers	78
	<i>Europees succes voor Amerikaanse slavenzangers</i>	78
	<i>Getuigen van de exodus. De protestantse herinnering aan slavernij</i>	80
	Josiah Henson (1876)	86
	<i>Het stichtelijke levensverhaal van de 'echte' Oom Tom</i>	86
	<i>Oom Tom en de Nederlandse 'volksschuld'</i>	90
	Zamba (1887)	94
	<i>Life and adventures of Zamba, an African king (1847)</i>	94
	<i>Der Negerkönig Zamba (1853) en het Duitse kolonialisme</i>	96
	<i>Koning Zamba (1887) in Nederland</i>	98
	Booker T. Washington (1901)	101
	<i>Up from slavery. Een zwart succesverhaal</i>	101
	<i>Een vervolg op De negerhut. Booker T. Washington in Nederland</i>	104
	<i>'Arbeid adelt. Leve de vrijheid'. Washington en de koloniale opvoeding</i>	109
5	Black experience. De herontdekking van slavenautobiografieën, 1925-1977	115
	De New Negro Movement	116
	<i>'The Negro digs up his past'</i>	116
	<i>Slave narratives en de identiteit van Amerika</i>	119
	<i>Life and times of Frederick Douglass (1941)</i>	123
	Black Power	127
	<i>Een golf reproducties</i>	127
	<i>Black agency en de constructie van de 'zwarte ervaring'</i>	129
	<i>Transformatie van de Amerikaanse historische cultuur</i>	134
	Internationale solidariteit in Nederland	140
	<i>J.W. Schulte Nordholt en Het volk dat in duisternis wandelt (1956)</i>	140
	<i>Black Power in de polder</i>	144
	<i>Olaudah Equiano, de Derde Wereld en Roots (1977)</i>	148
6	Erkenning. Slaven, vrouwen en multiculturalisme, 1983-2013	153
	<i>Culture wars</i> in de Verenigde Staten	155
	Writing b(l)ack: <i>slavenautobiografieën in de canondiscussies</i>	155
	<i>Schrijverschap: de constructie van een literaire traditie</i>	158
	De tweede feministische golf	162
	<i>De 'slavernij' van vrouwen</i>	162
	<i>Harriet Jacobs: symbolische voormoeder van zwarte vrouwen</i>	165
	<i>Slavernij, een zwarte-vrouwenprobleem</i>	167

Slavenautobiografieën in het ‘multiculturele drama’-debat	169
<i>Kunta Kinte in Jemen. Blanke slavinnen in het Midden-Oosten</i>	169
<i>Het bewogen vrouwenleven van moderne slaven</i>	172
<i>Ayaan Hirsi Ali, Mijn vrijheid (2006)</i>	175
7 Slot	185
Noten	196
Bibliografie	228
Register	252

1 Het persoonlijke is politiek

Rond 1730, aan de Goudkust van Guinea, kocht een slavenhandelaar een jongen die veertig jaar later bekend zou worden als verteller van *A narrative of the most remarkable particulars in the life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, an African prince, as related by himself* (1770). In deze levensgeschiedenis verhaalde Gronniosaw onder andere te zijn doorverkocht aan Theodorus Jacobus Frelinghuysen, een Nederlands Hervormde predikant uit New Jersey die hem inleidde in de protestants-christelijke leescultuur. Na Frelinghuysens overlijden reisde Gronniosaw als vrij man zelfs naar Engeland, om met eigen ogen de leefwereld van geloofshelden als de puriteinse prediker en schrijver John Bunyan te zien. Nederlandse vrienden van Frelinghuysen waren op hun beurt benieuwd naar de tot het christendom bekeerde Afrikaan en nodigden hem uit naar Amsterdam te komen. Daar onderwierpen zij hem in 1762 aan intensieve ondervragingen, aldus Gronniosaw:

The Calvinist Ministers desired to hear my Experience from myself, which proposal I was very pleased with: So I stood before 38 Ministers every Thursday for seven weeks together, and they were all very satisfied, and persuaded I was what I pretended to be. – They wrote down my experience as I spoke it; and the LORD ALMIGHTY was with me at that time in a remarkable manner, and gave me the words and enabled me to answer them; so great was his mercy to take me in hand a poor blind heathen.¹

De *Narrative* van James Albert Ukawsaw Gronniosaw is een vroeg voorbeeld van een *slave narrative*. Deze genre aanduiding verwijst naar autobiografieën van ex-slaven die al dan niet met hulp van ghostwriters zijn opgetekend.² Dergelijke teksten waren deel van het protestrepertoire van de anti-slavernijbeweging die vanaf het midden van de achttiende eeuw internationaal gestalte kreeg. Onder invloed van traditioneel-christelijke dan wel verlichte ideeën over naastenliefde en natuur- of mensenrechten publiceerden witte activisten talloze preken, beschouwingen en andersoortige teksten tegen slavenhandel en slavernij, maar in het Engelse taalgebied kregen ex-slaven ook een stem in de discussie. Tussen 1760 en 1865 verschenen er in Groot-Brittannië en de Verenigde Staten maar liefst 106 zelfstandig gepubliceerde slavenautobiografieën, zo blijkt uit een inventarisatie van William L. Andrews.³ Bekende voorbeelden zijn *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself* (1789), *The narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave. Written by himself* (1845) en het in 2013 door Steve McQueen verfilmde *Twelve years a slave. Narrative of Solomon Northup, a citizen of New York, kidnapped in Washington City in 1841 and rescued in 1853* (1853).

Een deel van de Anglo-Amerikaanse slavenautobiografieën verscheen ook in het Nederlands. De eerste vertalingen van de autobiografieën van Olaudah Equiano en Frederick Douglass zijn zelfs de Nederlandse, gepubliceerd in 1790 respectievelijk 1846. Deze bevindingen zijn opmerkelijk, omdat Nederland te boek staat als land waar het abolitionisme laat op gang kwam en de slavernijkwestie relatief weinig mensen in beweging bracht.⁴ De geschiedenis van slavenhandel en slavernij was lange tijd ook afwezig in het collectieve geheugen, maar dat is recent veranderd.⁵ Onder druk van Caribische migranten kwam er een Nationaal Slavernij Monument (2002), het thema ‘slavernij’ werd opgenomen in de Nederlandse Canon (2006), de publieke omroep zond de tv-serie *De slavernij* (2011) uit en in 2013 is met allerlei activiteiten 150 jaar afschaffing van de slavernij herdacht en gevierd. Eén van de terugkerende discussiepunten betreft echter het witte, eurocentrische perspectief van waaruit de geschiedenis wordt belicht.⁶ Critici menen dat er te weinig aandacht is voor de stemmen en ervaringen van de mensen die als slaven in de koloniën moesten leven en werken. De ontsluiting van bronnen die ‘direct of indirect afkomstig zijn van de tot slaafgemaakten, ex-slaven en anderen’ was daarom een van de doelstellingen van het Nationaal Instituut Nederlands Slavernijverleden en Erfenis (NINSEE, 2003-).⁷

De strijd om publieke erkenning van het Nederlandse slavernijverleden loopt parallel met een zoektocht naar zwarte egodocumenten. NINSEE-medewerker Frank Dragtstein publiceerde bijvoorbeeld de achttiende-eeuwse briefwisseling tussen de gevluchte slaaf Boston Band en het koloniale bestuur in Suriname.⁸ Een mede door het NINSEE uitgegeven inventarisatie van bronnen over de slavernijgeschiedenis wees bovendien op de beschikbaarheid van Anglo-Amerikaanse egodocumenten, zoals *Up from slavery* (1901) van Booker T. Washington en *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself* (1789).⁹ Deze referenties zijn bijzonder, want een klacht over de omgang met het Nederlandse slavernijverleden is juist dat die is overschaduwed of onzichtbaar gemaakt door buitenlandse – lees: Amerikaanse – voorstellingen van het slavernijverleden. ‘Few Dutch people gave any thought to Suriname and the Antilles, and what they knew about slavery they had read in *Uncle Tom’s cabin*, which was about America, not Holland,’ aldus Alex van Stipriaan in 2006.¹⁰ Waarom zouden egodocumenten van de Afro-Brit Equiano en de Afro-Amerikaan Washington dan wel bruikbaar zijn om een beeld van slavenlevens in de Nederlandse koloniën te krijgen?

De gedachte dat autobiografieën en andere egodocumenten zicht bieden op de levens en ervaringen van onderbelichte historische subjecten is kenmerkend voor allerlei vormen van emancipatoire geschiedschrijving. Joan Scott keerde zich in haar beroemde artikel ‘The evidence of experience’ (1991) echter tegen de neiging van sociaal bewogen historici om in egodocumenten opgetekende ervaringen van vrouwen, homo’s en niet-westerse personen al te gemakkelijk voor ‘waar’ aan te nemen.¹¹ Daardoor reproduceren ‘histories of difference’ volgens Scott de als natuurlijk voorgestelde verschillen tussen groepen mensen, terwijl het onderzoek juist zou moeten gaan over de wijze waarop verschillen worden geconstrueerd. Zij betoogde dan ook dat ‘ervaring’ nooit rechtstreeks verwijst naar een objectief, natuurlijk of vanzelfsprekend gegeven. Wat op een gegeven

moment ‘telt’ als ervaring, dient te worden beschouwd als de uitkomst van een politieke strijd over de vraag welke ervaringen als zodanig (h)erkend worden – en welke dus niet. Recent stelde Verónica Tozzi echter vast dat de historische omgang met ‘testimonies’ nog vaak is gebaseerd op het idee dat ze de empirische bewijsmaterialen vormen voor een reconstructie van het verleden ‘zoals het echt is geweest’. Het gevolg is dat de discussie zich veelal concentreert op de feitelijke betrouwbaarheid of authenticiteit, terwijl een cruciale vraag is op welke gronden en in welke omstandigheden getuigenissen al dan niet als ‘waar’ geaccepteerd worden en een rol toebedeeld krijgen in de productie van kennis.¹²

De observaties van Scott en Tozzi zijn relevant voor de omgang met het slavernijverleden in Nederland. Om het eenzijdig witte perspectief op dit verleden te doorbreken en een ‘beter’ of meer ‘realistisch’ beeld te kunnen geven, wordt tegenwoordig immers grote waarde gehecht aan authentieke egodocumenten van slaven – zelfs als die geen betrekking hebben op de Nederlandse koloniën. De vraag rijst dan welke ‘ervaring’ eigenlijk van belang wordt gevonden voor de Nederlandse slavernijgeschiedenis. Een andere vraag betreft de ontwikkeling in de lezing van slavenautobiografieën, want de Nederlandse import van Anglo-Amerikaanse *slave narratives* is niet bepaald nieuw. Nadat in 1790 een vertaling van *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano* was gepubliceerd, volgden er in de negentiende en twintigste eeuw meer. Waarom verschenen deze teksten in Nederland? Hoe werden ze geïnterpreteerd, en waarin onderscheidden Nederlandse lezingen zich eventueel van Britse en Amerikaanse? Dergelijke vragen komen aan bod in deze interpretatiegeschiedenis van *slave narratives* die tussen 1789 en 2013 zijn ge(re)produceerd in Groot-Brittannië, de Verenigde Staten en Nederland. Dit boek gaat dus over slavenautobiografieën, maar is géén slavernijgeschiedenis vanuit het perspectief van slaven. Deze studie is veeleer een speurtocht naar lokale verschillen en historische veranderingen in de manieren waarop betekenis is toegekend aan autobiografische ervaringen van slaven in de productie van (historische) kennis over slavenhandel en slavernij.

Het gezag van de ervaring

Van ooggetuige naar morele getuige

Het uitgangspunt dat ervaring, kennis en wetenschap iets met elkaar te maken hebben, is op zich zelf een historisch fenomeen.¹³ Eeuwenlang hechtten filosofen in de zoektocht naar ware kennis weinig tot geen belang aan de ervaring of *empeiria*. Dat veranderde in de vroegmoderne tijd, toen het gezag van de kerk daalde en geleerden als Francis Bacon afstand namen van klassiek-religieuze ideeën over wetenschap. Zij betoogden dat de grondslag voor ware kennis niet lag in de traditie of de rede, maar in de zintuigelijke ervaring. Er ontstond in de zeventiende en achttiende eeuw vervolgens een model van wetenschap waarin het rationele denken en de overlevering werden vervangen door de empirische waarneming, al dan niet met behulp van instrumenten als de microscoop. De zintuigelijke ervaring kreeg, met andere woorden, een centrale plaats in moderne we-

tenschappelijke methoden voor waarheidsvinding. De invloed van het empirisme reikte echter verder dan het academische domein. Zo kreeg de figuur van de ‘ooggetuige’ vanaf het einde van de achttiende eeuw een steeds prominenter rol in de Europese rechtspraak.¹⁴

De ooggetuige doet verslag van zijn ervaringen in de zin van waarnemingen en ontleent gezag aan zijn positie als onafhankelijke, objectieve buitenstaander. Het begrip ervaring kan echter óók verwijzen naar de subjectieve beleving van datgene wat wordt gezien, gehoord of meegemaakt.¹⁵ Deze ervaring levert een heel ander soort getuigenis op, en daarom wordt vaak gewezen op de twee Latijnse termen voor het begrip ‘getuige’. De zogenoemde *testis* is de ‘derde partij’, de buitenstaander wiens onafhankelijke waarnemingen dienen om de waarheid in wetenschappelijke of juridische zin vast te stellen. Deze waarneming heeft, met andere woorden, een epistemologische functie. De *superstes* is daarentegen een figuur die zelf een bepaalde gebeurtenis door- of overleefd heeft, en als zodanig van binnenuit zijn subjectieve ervaringen met anderen deelt.¹⁶ Deze ervaring draait dus niet in de eerste plaats om waarheid, maar om beleving.

De voortdurende accentverschuiving tussen objectieve waarneming en subjectieve beleving, in het Duits aangeduid met de termen *Erfahrung* en *Erlebnis*, kenmerkt volgens Martin Jay de geschiedenis van het denken over ervaring.¹⁷ Gaandeweg is de slinger doorgeslagen naar de subjectieve kant. In de achttiende en negentiende eeuw werd de dominante epistemologische benadering van de ervaring al bekritiseerd door bevindelijk gelovigen en romantici, die benadrukten dat ervaring ook – en vooral – een zaak van subjectieve beleving was. In de twintigste eeuw won deze richting aan kracht door de emancipatoire identiteitspolitiek van bijvoorbeeld de vrouwenbeweging, die de slogan ‘Het persoonlijke is politiek’ voerde. Daardoor is de notie ervaring volgens Jay gaan fungeren als ‘marker for what is so ineffable and individual (or specific to a particular group) that it cannot be rendered in conventionally communicative terms to those who lack it.’¹⁸ Dominick LaCapra meent zelfs dat de ‘ervaring’ in moderne, geseculariseerde samenlevingen een status heeft gekregen die verwant is geraakt aan ‘het heilige’: datgene wat overblijft voorbij taal en betekenis.¹⁹

De door Jay en LaCapra geschetste ontwikkeling in het denken over ervaring loopt parallel met de opkomst van een nieuw soort getuige, door Avishai Margalit aangeduid als ‘morele getuige’. Deze figuur is te beschouwen als een variant van de ooggetuige die zich onderscheidt doordat hij zowel observator als slachtoffer is, zijn getuigenis inhoudelijk betrekking heeft op een lijden dat is veroorzaakt door een ‘evil regime’, en hij zijn motivatie tot getuigen ontleent aan het streven naar een moreel doel in de toekomst – bijvoorbeeld vrede.²⁰ Hoewel het waarheidsgehalte van een morele getuigenis getoetst kan worden, ligt de kracht van zo’n getuigenis volgens Margalit niet in de feitelijke betrouwbaarheid. Het gezag van de morele getuige is beter te begrijpen als een vorm van charisma die het gevolg is ‘from having a special kind of experience which is elevated to some sort of high spirituality that makes the witness a moral force’.²¹ Margalit wees daarbij op de gelijkens tussen de morele getuige en de figuur van de martelaar, ofschoon er een cruciaal verschil is: de martelaar offert zijn leven en getuigt als dood lichaam van een reli-

gieuze of politieke waarheid, terwijl de morele getuige juist overleeft om te getuigen van een kwaad dat anderen het leven heeft gekost.²²

De morele kracht van getuigenissen blijkt bij uitstek uit het gezag dat in de tweede helft van de twintigste eeuw is toegekend aan de autobiografische verhalen van slachtoffers en overlevenden van de Holocaust, zoals het dagboek van Anne Frank en *Se questo è un uomo* (1947) van Primo Levi.²³ Refererend aan de stroom autobiografische documenten van Holocaust-overlevenden stelde Elie Wiesel in 1977 zelfs dat er sprake was van een nieuw literair genre: 'If the Greeks invented tragedy, the Romans the epistle and the Renaissance the sonnet, our generation invented a new literature – that of testimony.'²⁴ Maar slachtoffers en overlevenden van andere 'evil regimes' lieten eveneens van zich horen door middel van autobiografische getuigenissen, van gevangenen uit de Goelags in de Sovjet-Unie tot zwarte Zuid-Afrikanen die leden onder het apartheidsregime en overlevenden van recente genocides in bijvoorbeeld Rwanda. Verschillende onderzoekers hebben de late twintigste eeuw daarom wel aangemerkt als 'the age of memoir', 'the era of the witness' of de 'age of testimony'.²⁵ Het is de vraag hoe nieuw dit tijdperk is. Ook de *slave narrative* was immers bedoeld om het brede, witte publiek te overreden zich achter de in morele termen begrepen zaak van de anti-slavernijbeweging te scharen.

De autobiografie: van feiten naar waarden

De oudste slavenautobiografieën, zoals de *Narrative* van James Albert Ukawsaw Gronniosaw, dragen de sporen van de bevindelijke protestanten die in het Engelse taalgebied vorm gaven aan het abolitionisme. Deze slavenautobiografieën volgden het model van de spirituele autobiografie en benadrukten dus de religieuze ervaring en ontwikkeling van vertellers. Toegepast op het leven van (ex-)slaven kreeg de traditionele 'van-heiden-tot-christen'-structuur een radicale lading: God maakt geen onderscheid tussen mensen. Zwart of wit, wie zich bekeert zal door de goddelijke genade vrij worden – in de zin van verlost van zonden en behouden voor het eeuwige leven.²⁶ De religieuze strekking is nooit helemaal uit het genre verdwenen, maar het inhoudelijke zwaartepunt van slavenautobiografieën verschoof in de loop der tijd naar een realistische beschrijving van de werkelijkheid van het slavenleven – en daarmee naar een wereldser benadering van slavernij en vrijheid.²⁷ Zo schreef de gevluchte slaaf Frederick Douglass in 1845 niets over zijn religieuze ontwikkeling, maar documenteerde hij met behulp van eigen observaties en ervaringen het vanuit abolitionistisch standpunt 'ware' karakter van het Amerikaanse slavernijstelsel.

De ontwikkeling van de slavenautobiografie volgt die van het autobiografisch genre in het algemeen.²⁸ De oudste autobiografieën, zoals de *Confessiones* van Augustinus, staan in het teken van religieuze ervaringen en overdenkingen. De genregeschiedenis is dan ook verweven met religieuze gevoelens en praktijken als de reformatische opdracht tot spiritueel zelfonderzoek. De seculiere autobiografie, die rond 1800 met *Les confessions* van Jean-Jacques Rousseau zijn intrede deed, is juist in verband gebracht met processen van modernisering en individualisering. Recent is tevens gewezen op een relatie met de

historisering van het wereldbeeld. Zo betoogde Peter Fritzsche dat de collectief gedeelde breukervaring van de Franse Revolutie de productie van autobiografische herinneringen stimuleerde en concludeerde Arianne Baggerman dat de doorbraak van het autobiografisch schrijven in de negentiende eeuw moet worden beschouwd als een strategie waarmee mensen het hoofd boden aan de ingrijpende politieke en sociale veranderingen die zij tijdens hun leven meemaakten.²⁹

Mogelijk staat de moderne autobiografie ook in verband met het toenemend belang van ervaring voor de verwerving van kennis. Mijn eerdere onderzoek toonde aan dat autobiografieën in de negentiende eeuw werden begrepen als historische bronnen.³⁰ Dergelijke documenten stonden centraal in de transformatie van de geschiedschrijving tot empirische wetenschap. De kritische en methodische studie van ooggetuigeverslagen en andere historische bronnen was volgens historisten als Leopold von Ranke immers het fundament voor de reconstructie van het verleden ‘wie es eigentlich gewesen’. In de negentiende eeuw werden autobiografische documenten tevens relevant geacht voor publieke debatten over actuele kwesties. Zo is de autobiografie van de fabrikant C.T. Stork, *De Twentsche katoennijverheid* (1888), gelezen als onderdeel van de toenmalige brochurerstrijd over handelsvrijheid. Dat Stork zijn bijdrage in de vorm van een levensgeschiedenis had gegoten, werd destijds bijzonder gewaardeerd. ‘Want feiten bewijzen, terwijl woorden slechts beweren,’ aldus een recensent.³¹ Deze beoordeling stoelt wederom op de gedachte dat de ervaring een bron van kennis is. Op basis van de ervaringskennis die er in zou zijn vervat, werden autobiografieën zelfs positief onderscheiden van fictiegenres als de roman en theoretische of beschouwende genres als de preek of het essay.³²

Negentiende-eeuwse opvattingen over de autobiografie als een feitelijk, documentair en betrouwbaar genre kwamen in de twintigste eeuw onder druk te staan. Na de eeuwwisseling keerden historici zich af van de steeds vaker als subjectief en half of geheel fictief beoordeelde bronnen.³³ De devaluatie van het autobiografisch genre als historische bron leidde vanaf het midden van de eeuw echter tot een literatuurwetenschappelijke opwaardering. ‘Now is the time to examine the meaning and the value of individual life,’ schreef bijvoorbeeld de Amerikaanse letterkundige Stephen A. Shapiro in 1968.³⁴ Toen het individu volgens Shapiro werd bedreigd door institutionalisering en massamedia, probeerde hij zijn collega’s te interesseren voor ‘het Afrika der literatuur’. Sindsdien is een uitgebreide historiografie over het autobiografisch genre ontstaan. Daarin ging het aanvankelijk vooral om de definitie van de autobiografie als een literair genre, waarna rond 1980 de aandacht verschoof naar de manieren waarop autobiografen in en door taal een identiteit construeren. Paul John Eakin nam in 2001 echter afstand van de tekstinterne oriëntatie door te stellen dat ‘ethics is the deep subject of autobiographical discourse’. Daarbij legde hij een verband met het verlichte denken over natuur- en mensenrechten, of zoals hij het zelf onder verwijzing naar de *Declaration of Independence* (1776) schreef: ‘The right to write our life stories is a natural extension of the right to life, liberty and the pursuit of happiness.’³⁵

Sinds 9/11 (2001) stellen geesteswetenschappers weer meer vragen over relaties tussen esthetiek en ethiek, veelal toegespitst op de kwestie of en hoe cultuurproducten de ver-