

Het Nederlandse slavernijdebat in de zeventiende en achttiende eeuw

ALEX VAN STIPRIAAN

Sinds de Afrikaanse student theologie, Jacobus Capitein, op 10 maart 1742 in Leiden zijn proefschrift verdedigde over slavernij als 'niet strydig tegen de christelyke vryheid' is daar vaak naar verwezen als bewijs van de vanzelfsprekendheid van slavernij in die tijd. Zelfs een Afrikaan had er geen bezwaar tegen! Hoe vanzelfsprekend Capiteins conclusies voor slaafgemaakten zelf waren wordt meestal niet gevraagd. Evenmin krijgt het gegeven veel aandacht dat Capitein zich kennelijk geróepen voelde om de slavernij te verdedigen. Blijkbaar waren er dus ook tegenstanders. Capitein richt zich in zijn inleiding rechtstreeks tot 'zeer veel mensen' in de Nederlanden die zichzelf en anderen 'in hunne onderlinge samenspraken' proberen te overtuigen dat de vrijheid van de ziel moet samengaan met een vrij lichaam. Ruim honderdtwintig jaar voor de daadwerkelijke afschaffing, werd in Nederland dus al over de slavernij gediscussieerd.

De meest gangbare stelling over Afrikanen, die zelfs nog tot in onze eeuw in orthodox-christelijke kringen in Nederland kon worden gehoord, is het Bijbelse verhaal over Noach en zijn drie zonen Sem, Cham en Japhet (Genesis 9:20-27). Noach heeft volgens het Bijbelverhaal te veel wijn gedronken en ligt naakt zijn roes uit te slapen. Cham bespot zijn toestand, de andere twee nemen hun vader in bescherming. Als Noach dit later hoort, vervloekt hij Cham en zegt dat zijn nageslacht altijd in dienstbaarheid aan de andere twee zal moeten leven. Cham zou het zaad van de duivel in zich hebben gedragen en de stamvader zijn van alle donkergekleurde volkeren; Sem wordt beschouwd als stamvader van de joden en Japhet die van de Europeanen. Daarmee is slavernij het door God bedoelde lot van de donkergekleurde mens.

Hoewel een gangbare verklaring, is het in de Republiek nooit stil ge-

weest rondom het thema slavernij, al was het maar omdat het Chamverhaal niet aangaf hoe die dienstbaarheid er dan uit moest zien. Zo oordeelden de afdelingen Amsterdam en Walcheren van de gereformeerde kerk al eind jaren 1620 dat het niet christelijk was lijfeigenen te hebben. Zij schreven dit aan de kerkenraad van Batavia, die daarop antwoordde dat de Aziatische landen zonder slavernij niet zouden kunnen bestaan en de slaven zelf daaraan zo gewend waren, dat zij vrijheid niet aan zouden kunnen.¹ Deze redenering is tijdens de slavernij ook ontelbare malen over de slaafgemaakten in de Amerika's gehanteerd.

Christelijke kritiek

Ook andere predikanten hebben zich in de loop van de tijd in soms niet mis te verstane bewoordingen kritisch uitgelaten over de slavernij. Bekend is dominee Udemans uit Bergen op Zoom. In meerdere geschriften (1635 en 1655) keert hij zich weliswaar niet tegen de slavernij, maar stelt wel dat slaafgemaakte mensen

'in alle redelijckheydt ende vriendelickheydt, gelyk onse Christelicke Religie mede-brenghet behandeld moeten worden. Ach! Mogten die menschen die zo verkogt, vervoerten dikwijls daarom vermoort worden eens spreken: zouden ze niet zeggen als eertijds Joseph: Ik ben dieffelijk ontstoolen uit mijn land.'²

Eenzelfde houding is te zien in publicaties van de Leidse dominee Festus Hommius (1617); dominee Cornelius van Pouderooyen uit Gorkum (1650); de Zeeuwse dominee Georgius de Raad (1665); dominee Jacobus Hondius uit Hoorn (1679); de om zijn kritische houding uit Suriname weggestuurde predikant Kals (1756) die in 1733 een klacht indiende bij de classis Amsterdam over de onchristelijkheid van zijn collega's in Suriname, of de Zeeuwse dominee Smytegelt (1747) die zelfs stelde dat tot slaaf maken gelijkstaat aan mensendiefstal. Allemaal achtten zij de vorm van slavernij die Nederland bedreef strijdig met het christendom. Behandel slaafgemaakten ten minste zoals je zelf ook behandeld wilt worden, als een goede vader, was de meest gebruikelijke vorm van kritiek in die periode. Ook deze stelling duidt erop dat slavernij al vroeg ter discussie stond. Want waarom zouden predikanten dit soort uitspraken doen, of ook het tegenovergestelde, waarom zouden predikanten vol passie met de Bijbel in de hand slavernij willen verdedigen, zoals de Coevordense dominee Picardt (1660), als er geen discussie was?

Dat er over het vraagstuk van slavernij ook buiten de kring van dominees nagedacht en gesproken werd, valt op te maken uit de woorden van Herlein die in Suriname had gewoond en die zelf geen tegenstander was van slavernij. Toch refereerde hij in zijn boek over de kolonie (1718) aan de 'vele Menschen, peinzende zieltogen op de Slaven-Handel, wyl het zig niet gegrond zoude vinden met de Goddelijke Wet'.³

Verlichtingskritiek

Het mag duidelijk zijn dat discussies als deze zich natuurlijk niet aan stadsgrenzen houden. Slavernij werd ook in de zeventiende en achttiende eeuw daarom bepaald niet alleen in Amsterdam bediscussieerd. Alleen al getuige de diversiteit aan standplaatsen van de kritische predikanten blijkt het debat over mensenhandel en slavernij zich in heel Nederland te hebben afgespeeld. Door de fysieke sporen daarvan, in de vorm van boeken, preken, pamfletten, brieven en kranten lijkt de discussie zich wel te hebben beperkt tot de intelligentsia in de context van universiteiten, geleerde genootschappen en studeerkamers. Alleen preken in kerken duiden erop dat er ook een ander, groter publiek op zijn minst als toehoorder, deel was aan het debat. Hoe actief er daarbuiten over is gepraat is niet na te gaan. Toch moeten de tienduizenden zeelieden, soldaten, beambten en zelfs tientallen slaafgemaakten die hier uit de koloniën (terug)kwamen, met name in havensteden als Amsterdam, wel hebben verteld – en waarschijnlijk geoordeeld – over wat ze daar hadden gezien.

Vanwege de gedetailleerde feitenkennis lijkt dit ook het geval met het verhaal van Kakera Akotie. Het is opgetekend uit de mond van een fictieve, maar deels op werkelijkheid gebaseerde voormalige slaafgemaakte en gepubliceerd in het – veel in koffiehuisen gelezen – Amsterdamse tijdschrift *De Denker* uit 1764. Deze lange, anonieme aanklacht tegen de slavernij beschrijft bijvoorbeeld hoe de vrouwen

'geduuriglyk zich aan de onbezuisde lust van onze Dwinglanden [moesten] overgeeven. De wilde dieren zyn meer gemaatigd in het voldoen hunner driften, dan deeze ontaardemensen, die voorgeeven meer beschaafd te zyn, dan wy'.⁴

In 1770 refereerde de arts en publicist Philippe Fermin, die acht jaar in Suriname had gewoond, aan 'zekere hedendaagsche Philosophen' die niet alleen principieel tegen de handel in slaven waren omdat die 'strydig is tegen

de Christelyke liefde, welke ons leert, dat wy alle menschen moeten houden voor onze broeders en evennaasten', maar die ook stelden dat God de slavernij zelf verbiedt.' Fermin was het helemaal niet eens met deze filosofen, maar opnieuw geven zijn uitspraken aan dat er een debat gaande was. Weliswaar werd het nog steeds gekoppeld aan het christelijk geloof, maar er werd ook naar hedendaagse, waarschijnlijk Franse filosofen verwezen. Wellicht doelde Fermin op Voltaire wiens afwijzing van slavernij niet meer was gekoppeld aan (on)christelijkheid, maar die de slavernij benaderde vanuit de rationaliteit van de Verlichting. Voltaire illustreerde dat gebrek aan ratio in zijn roman *Candide* (1759) aan de hand van de gruwelijkste slavernijtaferelen in Suriname, waar zijn hoofdpersoon rondloopt. Het is bepaald niet onmogelijk dat Fermin dit boek heeft gelezen.

Interessant in dit kader is ook dat het slavernij- en koloniaalkritische werk van de Franse Verlichtingsdenker Raynal, *L'Histoire [...] du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) niet in Parijs, maar in Amsterdam werd uitgegeven. Tegelijkertijd vonden denkers als Raynal, Voltaire en Diderot de Nederlanders in hun koloniën maar onverlichte en achterlijke slavendrijvers en wrede monsters, die hun handelswijze met vrome praatjes rechtvaardigden.⁶

Dat dit Verlichtingsdebat tegen die tijd ook in Nederland werd gevoerd blijkt ook uit de woorden van de oorspronkelijk Hongaarse plantage-eigenaar Salontha de Salonthay die jaren in Suriname woonde. Rond 1765 keerde hij terug naar Nederland en vestigde zich in Nijmegen. Als lokaal lid van de 'Oeconomische Tak' correspondeerde hij met de Hollandsche Maatschappij van Wetenschappen te Haarlem. Dit verlicht, patriottisch genootschap lanceerde meteen in zijn oprichtingsjaar 1777 een prijsvraag over de (on)wenselijkheid van slavenhandel en slavernij. Enkele afdelingen, zoals Zwolle en Deventer keurden de prijsvraag af, maar bijvoorbeeld in de afdeling Delft pakte courantiër Wybo Fijnje de vraag meteen op. Hij wilde debatteren over 'de zeer ongelukkige gesteldheid der slaven op de plantagien in de West Indien' en hoe die koloniën zonder slavernij in cultuur kunnen worden gebracht.⁷ Ook Salontha nam enthousiast de pen ter hand en stelde zich de vraag: 'kunnen de blanken in Suriname sonder slaaven werken?' Hij vond zelf van wel, want, naar eigen zeggen, werkte hij regelmatig met zijn slaven mee. Het probleem was volgens hem dat de meeste Surinaamse kolonisten zich wendden in een 'modderpoel van luijheid, weelde, hoogmoed, verkwisting en bedrieglijke schulden maaken' en daarom nooit zonder slaven zouden kunnen.

Nog veel belangrijker in dit verband was de vraag van de 'Oeconomische Tak' of de Surinaamse slavernij 'onnatuurlijk en schandelijk voor het menschedom zij'. Salontha's uitgebreide antwoord kwam erop neer dat de



prent door A.A.J. Cardon;
ca. 1778-ca. 1800;
Rijksmuseum Amsterdam
Dubbelportret van
schrijfsters Betje Wolff
en Agatha (Aagje)
Deken, beiden tegen-
standers van de slavernij.

vormen van slavernij die hij met eigen ogen had gezien in Midden- en Oost-Europa, evenals slavernij in Afrika, veel erger waren dan de slavernij in Suriname. Een veelgehoord argument, soms zelfs nu nog. En, stelde Salontha, de Bijbel keurt slavernij niet af, mits de meester goed is voor zijn slaven, zo niet dan dient hij te worden gestraft. Tegelijk toonde Salontha zich ook een kind van de Verlichting doordat hij in hetzelfde epistel spreekt van 'de natuurlyke Zugt tot vryheid, die in alle redelyke Schepselen, gevolglyk ook in de Slaaven is'.⁸ Salontha's geschriften hadden een zekere impact, want behalve bij de Maatschappij van Wetenschap in Haarlem kwamen ze ook terecht bij de Sociëteit van Suriname in Amsterdam (zie de bijdrage van Karwan Fatah-Black), waar ze sindsdien in hun archief zijn bewaard.

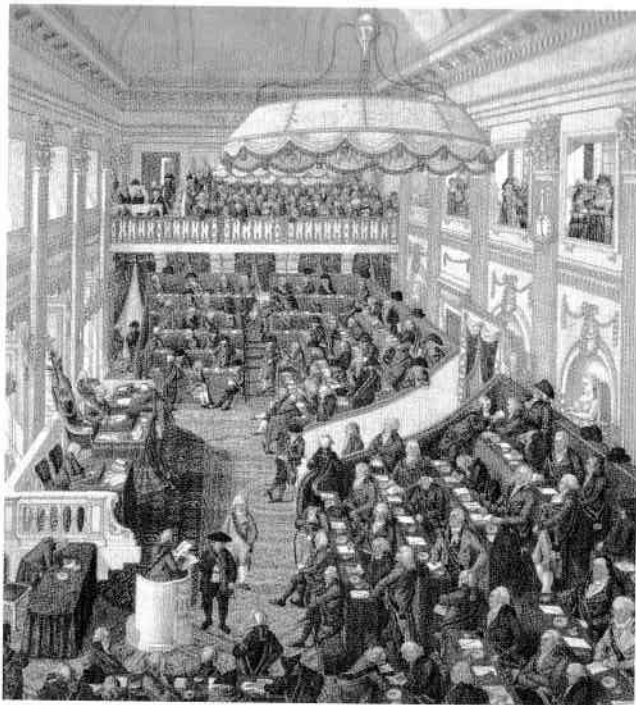
In de tweede helft van de achttiende eeuw was de Bijbel dus lang niet meer alleen de maatstaf waarmee over slavernij werd geoordeeld. Ook in de meer populaire cultuur bleken mensenhandel en slavernij een onderwerp geworden. Er werden romans en gedichten over gepubliceerd en door het hele land toneelstukken opgevoerd met een veelal kritische teneur (zie de bijdrage van Sarah J. Adams). Daarnaast verschenen er pamfletten, essays en verhandelings van een keur aan denkers die zich uitspraken tegen slavernij en slavenhandel, of op zijn minst tegen de vorm waarin het systeem is gevat. Onder hen bevonden zich publicisten als de bekende patriotse aristocraat Joan Derk van der Capellen (1776), vader en zoon Willem en Dirk van Hogendorp (1779, 1799), Betje Wolff en Aagje Deken (1780), Willem de Vos en Jan van Geuns (1797), Petronella Moens (1798) en vele anderen. Opvallend is dat het predikantengehalte in dit gezelschap nog steeds vrij hoog was. Willem de Vos en Jan de Geuns waren doopsgezinde Amsterdamse dominees, Petronella Moens was de dochter van een predikant, Betje Wolff was getrouwd met een predikant en bovendien de vertaalster van het bekende antislavernijboek van de Franse dominee Benjamin Frossard, *De zaak der negerslaaven*, dat stelde dat het systeem onwettig was en moest worden vernietigd.

Op weg naar afschaffing

De auteurs aan het einde van de achttiende eeuw wonden er geen doekjes om. De beroemde schrijfster Betje Wolff noemde slavenbezitters 'hebzuchtige monsters' en stelde dat zij niet meer bij haar familie in Vlissingen ging logeren, omdat 'hunne beleeftheden ondraaglyk voor my zouden zijn, zo ook voor myne waardige vriendin [Aagje] Deken'.⁹ De hoge militair en diplomaat Dirk van Hogendorp vond rond de eeuwwisseling dat de slavenhandel direct kon worden afgeschaft en vervolgens, in twintig jaar, de slavernij. Zijn critici omschrijft hij als 'verachtelijke schepsels'. Het antislavernijboek dat zijn vader twintig jaar daarvoor over Java had geschreven zet Dirk om in een toneelstuk *Kraspoekol, of de slaavernij; Een tafereel der zeden van Neerlands Indiën*. Zijn motief daarvoor is zonneklaar:

'Mijn doelwit is, de slaavernij, en nog meer den godtergenden slaavenhandel, zoo afschuwelyk en haatelyk als mogelijk is te maaken; en daar door, langs alle mogelijkemiddelen en wegen, te bevorderen [...] zoo spoedig mogelijk, den slaavenhandel in onze bezittingen te doen verbieden en ophouden; en vervolgens ook trapsgewijze en metvoorzigtigheid een einde aan de slaavernij zelve te maaken'.¹⁰

In het tijdschrift van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen verscheen op initiatief van de redactie in de jaren 1789-1791 een serie artikelen van voor- en tegenstanders van slavenhandel en slavernij, waarna er een prijsvraag volgde over de vraag of de slavenhandel 'onder het voorwendsel van belang noodzakelyk [is], en is dezelve naar Goddelijke en menschelike wetten geoorloofd?' En ook Teylers Godgeleerd Genootschap in Haarlem organiseerde in 1792 een prijsvraag over de kwestie 'in welken zin kunnen de menschen gezegd worden gelyk te zyn? en welken zyn de regten en pligten die daaruit voortvloeien?' De winnaar, de Amsterdamse rechtsgeleerde prof. Hendrik Constantijn Cras, verkondigde in een later uitgegeven voordracht in Felix Merites dat slavenhandel en slavernij getoetst moesten worden aan ethische en godsdienstige beginselen. Verschillen zoals 'zielsvermogen', huidskleur en andere uiterlijke kenmerken gaven geen recht iemand tot slaaf te maken en te verhandelen. Ook al waren Afrikanen volgens Cras niet zo beschaafd als Europeanen, ze waren wel natuurgeloten. Bovendien vond hij de wreedheden van het systeem niet alleen beschamend maar ook bedreigend voor de toekomst, want vraagt hij retorisch, 'moeten dusdanige mishandelingen niet eenen eeuwigen haat tusschen Blanken en Zwarten ontsteken?'¹¹



prent door George Kockers; 1797; Rijksmuseum Amsterdam
Zitting van de Eerste Nationale Vergadering in Den Haag, van 1 maart 1796 tot 31 augustus 1797. Links aan tafel voorzitter Pieter Paulus. In april 1797 vond in deze vergadering een debat plaats over de vraag of afschaffing van de slavernij genoemd moest worden in de grondwet. Een meerderheid stemde uiteindelijk tegen.

De kritiek op de slavernij was rond de eeuwwisseling in een stadium gekomen dat er daadwerkelijke stappen richting afschaffing besproken werden. Het was de tijd dat de idealen van de Verlichting politiek vertaald werden en een rol gingen spelen in de in 1795 geïnstalleerde Bataafse Republiek. Vrijwel direct begonnen de revolutionaire patriotten te werken aan een grondwet gebaseerd op de democratische beginselen van de Franse Revolutie: vrijheid, gelijkheid, broederschap. Er kwam een Nationale Vergadering, wiens eerste voorzitter, Pieter Paulus, enkele jaren daarvoor een zesmaal herdrukt geschrift had gepubliceerd waarin hij slavenhandel als onrechtmatig had bestempeld en strijdig met de universele gelijkheid van alle mensen. Het moest volgens hem tot een – geleidelijke – emancipatie van de slaafgemaakten komen.¹² Kort na zijn aanstelling overleed hij, maar Pieter Vreede,

prominent lid van de Nationale Vergadering, nam de fakkel over. Daar maakte hij duidelijk dat in de koloniale paragraaf van de conceptgrondwet node een aanwijzing werd gemist richting afschaffing van mensenhandel en slavernij. Een speciale commissie moest dit vervolgens gaan bestuderen. Na maandenlange discussies concludeerde die commissie dat het toch wijzer was om voorlopig hierover niets in de grondwet op te nemen en de discussie over te laten aan een toekomstig parlement. Dit vanwege de delicate situatie als gevolg van de oorlog met Engeland. Zo delicaat, dat de bespreking van hun bevindingen zelfs in een besloten vergadering en zonder notulen werd gehouden. Toch volgde er een stormachtig openbaar debat, waarin op 22 mei 1797 Pieter Vreede een vurig pleidooi hield om afschaffing van slavernij wél in de nieuwe grondwet op te nemen. Retorisch vroeg hij of de slaafgemaakten dan geen mensen zijn, en vervolgde:

‘Gaat voort dan met ze te kopen en te verkopen, gelyk gy het paard en den ezel tot uwendienst koopt; maar zyn zy daar en tegen, inderdaad menschen, gelyk zy onbetwistbaarzyn, slaat dan geen schendhand meer aan het evenbeeld van den almachtigen God! Slaatdan geen moordhand meer aan uwen broeder, die u nooit [iets] misdaan heeft!’¹³

Toch stemde een meerderheid uiteindelijk tegen, uit angst dat er in de koloniën bloed zou vloeien zoals op het Franse Saint-Domingue (Haïti) waar op dat moment de grote slavenrevolte gaande was, en met de slavenopstand van 1795 op Curaçao nog vers in het geheugen. Daarna doofde langzamerhand het slavernijdebat in Nederland. Het duurde tot 1840 voor er weer sprake was van een definitieve afschaffingsbeweging (zie de bijdragen van Maartje Janse en Reggie Baay). En die had nog een generatie lang de tijd nodig om slavernij tot het verleden te verklaren. Drie generaties slaafgemaakten hadden toen al vrij kunnen leven als de Nationale Vergadering moed had getoond.

OVER DE AUTEUR

Alex van Stipriaan (1954) is hoogleraar Caribische Geschiedenis aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en co-program leader van het NWO-KITLV onderzoeksproject *Traveling Caribbean Heritage*. Hij was medeoprichter van het Nationaal Slavernijmonument in Amsterdam, evenals van het slavernij-instituut NiNsee. Zijn studie van Surinaamse plantageslavernij, *Surinaams Contrast* (1993), geldt als een klassieker. Najaar 2020 verschijnt van hem *Rotterdam in Slavernij*. Zijn publicaties zijn te vinden op www.alexvanstipriaan.com.