

Mimicry en hybriditeit in koloniale en postkoloniale literatuur

Een postkoloniale analyse van *Christina Martha* van Q.M.R. Ver Huell,
Aboe Bakar van P.A. Daum, *Buiten het gareel* van S. Djojopoespito
en *Tussen Ambon en Amsterdam* van H. Keppy



Student: Aleksandra Galinowicz
Studentnummer: s1302086
Begeleider: Dhr. prof. dr. O.J. Praamstra
Tweede lezer: Dhr. dr. R.A.M. Honings
Opleiding: Neerlandistiek/Dutch Studies

Inhoudsopgave

Inleiding	1
1. Koloniaal tegenover postkoloniaal	3
1.1. Mimicry	5
1.2. Hybriditeit	6
2. <i>Christina Martha</i> van Q.M.R. Ver Huell	8
2.1. Quirijn Maurits Rudolph Ver Huell en zijn literaire werk	8
2.2. Samenvatting van <i>Christina Martha</i>	10
2.3. <i>Christina Martha</i> als onderdeel van het koloniale discours.....	11
2.4. Mimicry in <i>Christina Martha</i>	14
2.5. Hybriditeit in <i>Christina Martha</i>	16
3. <i>Aboe Bakar</i> van P.A. Daum	19
3.1. Paul Adriaan Daum en zijn literaire werk	19
3.2. Samenvatting van <i>Aboe Bakar</i>	21
3.3. <i>Aboe Bakar</i> als onderdeel van het koloniale discours.....	23
3.4. Mimicry in <i>Aboe Bakar</i>	28
3.5. Hybriditeit in <i>Aboe Bakar</i>	31
4. <i>Buiten het gareel</i> van S. Djojopoespito	35
4.1. Soewarsih Djojopoespito en haar literaire werk	35
4.2. Samenvatting van <i>Buiten het gareel</i>	37
4.3. <i>Buiten het gareel</i> als onderdeel van het postkoloniale discours.....	39
4.4. Mimicry in <i>Buiten het gareel</i>	41
4.5. Hybriditeit in <i>Buiten het gareel</i>	44
5. <i>Tussen Ambon en Amsterdam</i> van H. Keppy	48
5.1. Herman Keppy en zijn literaire werk	48
5.2. Samenvatting van <i>Tussen Ambon en Amsterdam</i>	49
5.3. <i>Tussen Ambon en Amsterdam</i> als onderdeel van het postkoloniale discours.....	51
5.4. Mimicry in <i>Tussen Ambon en Amsterdam</i>	54
5.5. Hybriditeit in <i>Tussen Ambon en Amsterdam</i>	56
Conclusie	58
Bijlage: Interview met Herman Keppy	64

Inleiding

De literatuurgeschiedenis zoals die in mijn eigen land, Polen, wordt bedreven, besteedt traditioneel weinig aandacht aan koloniale en postkoloniale literatuur. Ook de Nederlandse literatuurgeschiedenis schenkt weinig aandacht aan de koloniale en postkoloniale literatuur en nog minder aan die van de Molukken. Dit heeft mij gemotiveerd om deel te nemen aan de masterwerkgroep ‘Migrantenliteratuur, koloniale en postkoloniale literatuur van de Molukken’ van Prof. dr. Olf Praamstra, om zo een onbekend gebied met eigen ogen te kunnen verkennen. Dit nieuw ontdekte onderzoeksgebied sprak me zo aan dat ik besloot er mijn masterscriptie aan te wijden. Hierbij koos ik er echter voor om mijn studieterrein naar de gehele Indische Archipel te verbreden, dat wil zeggen dat ik ook de koloniale en postkoloniale literatuur van voormalig Nederlands-Indië in mijn onderzoek zal betrekken.

Tijdens onze werkgroep hebben we zeven romans besproken, waaronder twee teksten van (koloniale) schrijvers van Nederlandse afkomst die door hun verblijf in de Molukken waren geïnspireerd en vijf teksten door (postkoloniale) auteurs van Molukse afkomst. Omdat ik deze samenstelling interessant vond, heb ik besloten om ook voor mijn masterscriptie een soortgelijke opzet te gebruiken, waarin ik een aantal koloniale werken van Nederlandse schrijvers zal behandelen: namelijk *Christina Martha* van Q.M.R. Ver Huell en *Aboe Bakar* van P.A. Daum, en de postkoloniale romans *Buiten het gareel* van de Indonesische schrijfster Soewarsih Djojopoespito en *Tussen Ambon en Amsterdam* van de Nederlands-Molukse auteur Herman Keppy.

Gedurende het college ‘Migrantenliteratuur, koloniale en postkoloniale literatuur van de Molukken’ hebben twee concepten in het bijzonder mijn aandacht getrokken, namelijk: mimicry en hybriditeit. Mijn persoonlijke ervaringen kunnen tot op zekere hoogte als een van de belangrijkste redenen worden beschouwd waarom deze concepten mijn interesse hebben gewekt. Migratie naar een ander land brengt voor- en nadelen met zich mee voor diegene die migreert, dat is tenminste iets wat ik zelf ervaren heb. Aan de ene kant doe ik veel moeite om in mijn nieuwe land te integreren, zodat ik hier dezelfde kansen zal kunnen benutten als autochtone Nederlanders. Aan de andere kant wordt deze inspanning dikwijls vergezeld door een gevoel dat dit streven naar integratie een verloren strijd is; een strijd die hoogstens ‘bijna’ te winnen is. Dit is ook wat het begrip mimicry inhoudt: ‘bijna hetzelfde zijn, maar niet helemaal’. Omdat ik me echter steeds meer met de Nederlandse cultuur verbonden ben gaan voelen, begint deze cultuur ook steeds meer een deel van mijn identiteit te vormen. Hierdoor

neem ik deel aan twee culturen, iets wat door het concept hybriditeit wordt uitgedrukt. Dit alles, dat wil zeggen zowel de masterwerkgroep waaraan ik heb deelgenomen als mijn eigen ervaringen als migrant, hebben me gemotiveerd om mijn scriptie over mimicry en hybriditeit in koloniale en postkoloniale literatuur te schrijven.

Binnen het kader van de door mij gekozen literaire teksten wil ik graag met behulp van de postkoloniale theorie op de begrippen mimicry en hybriditeit inzoomen. Om de complexiteit van deze concepten te demonstreren, heb ik literaire teksten als mijn onderzoeksobjecten geselecteerd die uit verschillende historische tijdsperioden afkomstig zijn en vanuit verschillende perspectieven – westers en niet-westers – geschreven zijn. In mijn keuze was doorslaggevend dat in deze romans mimicry en hybriditeit een cruciale rol spelen. Ik zal de nadruk leggen op de verschillen en overeenkomsten tussen de manieren waarop beide begrippen in de door mij gekozen teksten functioneren. Wat mimicry betreft zal ik in beeld brengen of deze nabootsing tot een volledige identificatie met de imiterende cultuur kan leiden, en wat hybriditeit betreft zal ik toelichten welke denkbeelden ermee verbonden zijn. Daarnaast zal ik de hier bijbehorende processen beschrijven.

In het hoofdstuk over de postkoloniale theorie geef ik een uiteenzetting van beide begrippen. Vervolgens behandel ik iedere tekst apart. Hierbij geef ik de biografie van de auteur, een samenvatting en een postkoloniale analyse van het verhaal, met de nadruk op het onderzoek naar mimicry en hybriditeit. Aangezien beide concepten met elkaar verbonden zijn, gebeurt het soms dat de grens ertussen in de behandeling ervan in aparte paragrafen vervaagt. Een strikt onderscheid tussen deze begrippen is echter niet wat ik in deze scriptie voor ogen heb, iets wat in de uiteindelijke conclusie bevestigd wordt in de manier waarop ik de concepten mimicry en hybriditeit synthetisch met elkaar verbind.

1. Koloniaal tegenover postkoloniaal

In 1978 publiceerde de Amerikaans-Palestijnse literatuurwetenschapper Edward Said de gezaghebbende studie *Orientalism*, die voor een doorbraak in postkoloniale studies heeft gezorgd. Hierin introduceert hij het concept ‘oriëntalisme’, dat zoveel betekent als: het beeld van de Oriënt (het Midden-Oosten) zoals dit bestaat in de westerse cultuur. In dit verband benadrukt Said dat dit beeld niet neutraal is, omdat het in dienst van het kolonialisme staat. Met behulp van Foucaults discours-begrip (een veld van krachtverhoudingen waarin uitspraken over bepaalde zaken worden gedaan) en zijn opvatting ‘that power operates through systems of knowledge’, omschrijft hij oriëntalisme als een ideologische constructie die als ‘a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient’ en ‘an idea that has a history and a tradition of thought, imagery, and vocabulary that have given it reality and presence in and for the West’ moet worden opgevat.¹ Deze constructie wordt gemaakt met behulp van westerse literatuur, kunst en wetenschap waarin de Oriënt wordt beschreven, die volgens Said meer zegt over het Westen dan over het Oosten zelf. Hierbij benadrukt hij dat er in die teksten en beelden geen werkelijkheid te vinden is, maar slechts een representatie ervan die zijn oorsprong in een culturele hegemonie heeft.²

Op het begrip ‘representatie’ gaat Frans-Willem Korsten verder in. Hij geeft er de volgende definitie van: ‘representeren geeft aan dat iets aanwezig wordt gesteld wat verwijst naar iets wat er niet direct is.’³ Vervolgens stelt hij dat de culturele betekenis van representatie met name relevant is voor de literatuur, omdat iedere samenleving door andere beelden wordt gerepresenteerd en literatuur een afspiegeling van de maatschappij vormt. Volgens hem bevindt ‘de cultuur’ zich feitelijk nergens, waardoor het niet op een directe manier kan worden vertegenwoordigd en ‘bestaat [de cultuur] bij de gratie van alle representaties.’⁴ Hierbij kan het problematisch zijn als iemand ‘ongevraagd’ gerepresenteerd wordt. Zo werd de inheemse bevolking van de voormalige Europese koloniën in fictieve en non-fictieve teksten door de kolonisator in zijn taal vertegenwoordigd. Voor het overgrote deel hadden de gekoloniseerde volkeren geen toegang tot deze taal, wat ook in Nederlands-Indië het geval was.⁵ Om die koloniale interactie tussen onderdrukker en onderdrukte te beschrijven, maakt Said gebruik van het door Lévi-Strauss geïntroduceerde idee van ‘binaire oppositie’.

¹ Bertens 2013, p. 130; Besser 2013, p. 136; Said 2003, p. 3, 5

² Said 2003

³ Korsten 2009, p. 253

⁴ Korsten 2009, p. 254

⁵ Brillenburg Wurth 2008, p. 374-375

Een binaire oppositie bestaat uit twee polen die tegenover elkaar staan, zoals ‘man-vrouw’, ‘licht-donker’, ‘boven-onder’ en ‘cultuur-natuur’. In deze tegenstenstelling wordt er steeds één pool boven de andere verkozen. Deze twee polen zijn echter niet alleen aan elkaar tegenovergesteld, maar worden ook afhankelijk van elkaar gemaakt. Hun verschillend-zijn maakt elkaars bestaan mogelijk.⁶ In het koloniale discours wordt aan de kolonisator de positieve representatie toebedeeld en aan de gekoloniseerde de negatieve. Zo wordt de onderdrukte als onbeschaafd, indolent, onbetrouwbaar en als de ‘Ander’ gepresenteerd, waardoor de onderdrukker (als diens tegenpool) als een beschaafde, energieke en rechtvaardige ‘Zelf’ wordt voorgesteld. Deze oppositionele concepten vormden de basis van het koloniale discours en waren cruciaal voor de rechtvaardiging van de Europese expansiedrift en overheersing.⁷

Het wekt dus geen verbazing dat met het einde van het kolonialisme er een behoefte onder de voormalige gekoloniseerde volkeren ontstond om zich van deze representatie te bevrijden. In plaats van de ‘oude’ representatie wordt er een ‘nieuwe’ gecreëerd, waarmee er een ander perspectief op de koloniale verhoudingen wordt getoond.⁸ Dit kan als een tegen-discours worden opgevat: ‘Het postkoloniale discours - in theorie en fictie - is een tegen-discours dat een discursieve ruimte wil creëren die bevrijd is van de overheersing door ‘het Westen.’ Voor steeds meer theoretici betekent dit echter niet dat het koloniale discours daarmee tot een einde is gekomen:

Cultureel, economisch en ook politiek worden de voormalige koloniën nog steeds overheerst door Europa en vooral de Verenigde Staten. Het koloniale discours is daardoor nog lang niet dood. Wie een postkoloniaal discours tot stand wil brengen, heeft daarom nog steeds te maken met een koloniaal discours dat hardnekkig blijft voortbestaan.

Vandaar dat wetenschappers die zich bezighouden met koloniale en postkoloniale fictie en non-fictie trachten om weerstand te bieden tegen de westerse culturele dominantie.⁹ Een van deze onderzoekers is Elleke Boehmer, die in het huidige academische debat de meest gangbare definitie van ‘postkolonialisme’ heeft geformuleerd:

⁶ Bertens 2013, p. 54-56

⁷ Praamstra 2009, p. 150

⁸ Praamstra 2006, p. 253

⁹ Huigen 1996, p. 143, geraadpleegd op 30.07.2015 via:

http://www.dbnl.org/tekst/huig002weg01_01/huig002weg01_01_0009.php

The term *postcolonialism* addresses itself to the historical, political, cultural and textual ramifications of the colonial encounter between the West and the non-West, dating from the sixteenth century to the present day. It considers how this encounter shaped all those who were party to it: the colonizers as well as the colonized. [...] [T]he postcolonial is that which questions, overturns, and/or critically refracts colonial authority – its epistemologies and forms of violence, its claims to superiority.¹⁰

Een andere literatuur- en cultuurwetenschapper die een belangrijke bijdrage aan postkoloniale theorie heeft geleverd, is Homi Bhabha. In tegenstelling tot Said geeft hij ons een analyse waarin de kolonisator niet van de gekoloniseerde kan worden losgekoppeld. Hierbij beschouwt hij de identiteit van de gekoloniseerde als een product van koloniale verhoudingen.¹¹ Om de destijds bestaande interacties te kunnen beschrijven, introduceert hij het begrip van ‘ambivalentie’. Het gaat om ‘a continual fluctuation between wanting one thing and its opposite’ en een constante spanning tussen ‘attraction toward and repulsion from an object, person or action’.¹² Om deze ambivalentie aan te duiden gebruikt Bhabha twee concepten die een belangrijke plaats binnen de postkoloniale theorie innemen, en die ik in deze scriptie op werken uit de Nederlands-Indische literatuur zal toepassen, namelijk: mimicry en hybriditeit.

1.1. Mimicry

De term ‘mimicry’ wordt steeds belangrijker in postkoloniale studies. Het verwijst naar het nabootsen van de kolonisator door het gekoloniseerde subject. Oorspronkelijk komt de term uit de biologie ter aanduiding van een verschijnsel uit de planten- en dierenwereld, namelijk het imiteren van een plant- of diersoort door een andere plant- of diersoort om de overleveringskansen te vergroten.¹³

Bhabha wijst op de ambiguïteit van het koloniale discours en onderstreept hierbij de complexiteit van de relaties tussen kolonisator en gekoloniseerde. Hij stelt dat het koloniale discours noodgedwongen ambivalent is, omdat het nooit de bedoeling is dat de koloniale

¹⁰ Boehmer 2006, p. 340-341

¹¹ Bertens 2013, p. 181

¹² Besser 2013, p. 140

¹³ Brillenburg Wurth 2008, p. 385

onderdanen exacte kopieën van de kolonisators zijn - dat zou immers te bedreigend zijn.¹⁴ Aan de ene kant wordt er van het gekoloniseerde subject verlangd dat het zich de normen en waarden van de kolonisator toe-eigent, maar desondanks blijft de ‘Ander’ altijd een ‘subject of a difference that is almost the same, but not quite’.¹⁵ Aan de andere kant worden door dit streven de grenzen tussen kolonisator en gekoloniseerde vervaagd, wat de macht van de koloniale overheerser ondermijnt. Dit leidt tot een verzwakking van de binaire opposities en daardoor tot minder eenduidige relaties tussen overheerser en onderdrukte.¹⁶ Door mimicry begint de koloniale onderdaan op de kolonist te lijken, wat zowel in actieve deelname aan de ‘kolonisatie’ van zijn eigen land (autokolonisatie) als in verzet tegen de koloniale onderdrukker kan resulteren.¹⁷

Mimicry sluit mislukking in. De gekoloniseerde tracht de cultuur van de kolonisten over te nemen om niet langer de ‘Ander’ te hoeven zijn, maar zijn streven wordt slechts als onvolledige nabootsing geïnterpreteerd. Zelfs de beste ‘imitatie’ kan nooit ‘origineel’ worden.¹⁸ Om een voorbeeld te geven: de vernederlandste Molukker die in feite Nederlander is dan menig autochtone Nederlander, kan wanneer puntje bij paaltje komt die status nooit claimen. Deze onmogelijkheid is verantwoordelijk voor de hybriditeit van een subject dat tussen twee culturen ingeklemd zit.

1.2. Hybriditeit

De botsing van culturen resulteert onvermijdelijk in hybridisering.¹⁹ Er ontstaan hybride subjecten die de eigen cultuur en die van de overheerser in zichzelf verenigen. Het begrip ‘hybriditeit’ wordt dikwijls aan postkoloniale literatuur gekoppeld. Volgens Boehmer is hybriditeit kenmerkend voor postkoloniale auteurs.²⁰

De term ‘hybride’ is afkomstig van het Latijnse *hybrida*, wat ‘vermenging van bloed’ betekent. Het duidde een variant aan van iets wat (nog) geen eigen naam had en uit een combinatie van twee geclassificeerde typen bestond, zoals een kruising van een tam en een wild varken of van verschillende gewassen. In verband met negentiende-eeuwse Europese theorieën over ras en cultuur die waren verbonden met de rechtvaardiging van koloniale

¹⁴ Ashcroft e.a. 1998, p. 12-13

¹⁵ Bhabha 1994, p. 86

¹⁶ Ashcroft e.a. 1998, p. 12-13

¹⁷ Bulhan 1985, p. 44; Boehmer 2004, p. 162

¹⁸ Brillenburg Wurth 2008, p. 386-387

¹⁹ Korsten 2009, p. 282

²⁰ Boehmer 2005, p. 194

overheersing, kreeg dit begrip een negatieve connotatie. Een hybride subject werd destijds gezien als inferieur aan een pure vorm.²¹ Rond 1900 verzette men zich tegen rassenvermenging, met als argument dat de kruising van rassen tot degeneratie van hun zuiverheid zou leiden.²² Tegenwoordig duidt men met de term een mengvorm aan die in eerste instantie lastig te classificeren is, omdat die tussen bestaande en bekende categorieën valt. Het wordt niet meer als iets negatiefs bestempeld, maar in plaats daarvan wordt met deze term nu geïmpliceerd dat een sluitende betekenis ervan wordt uitgesteld.

Bhabha benadrukt dat hybriditeit ook naar een toevoeging van iets aan het bestaande kan verwijzen, wat als verrijking in plaats van verarming kan worden opgevat. Volgens Bhabha is hybriditeit geen kwestie van 'of-of', maar een kwestie van 'en-en'.²³ Mengvormen kunnen hun hybriditeit verschillend ervaren: als iets negatiefs of als iets positiefs. Het negatieve is het met een tekort aan een gevoel van eigenheid en saamhorigheid verbonden; het positieve met de aanwinst en vereniging van de beste elementen van twee culturen. Zij die hun hybride bestaan als iets negatiefs ervaren, voelen zich nergens thuis, wat tot een gevoel van ontworteling kan leiden. Zij die hun hybride identiteit als iets positiefs opvatten, zien het als een verrijking, die van hen een completer mens maakt. Deze hybride subjecten ervaren hun hybriditeit niet als een schipperen tussen twee identiteiten, maar als een eigen identiteit die van hen volwaardige individuen maakt.²⁴

²¹ Korsten 2005, p. 277

²² Kemperink 2001, p. 106

²³ Korsten 2009, p. 278

²⁴ Dewulf 2012, p. 34-36

2. *Christina Martha van Q.M.R. Ver Huell*

2.1. Quirijn Maurits Rudolph Ver Huell en zijn literaire werk

Quirijn Maurits Rudolph Ver Huell (1787-1860) trad op jonge leeftijd in dienst bij de marine, eerst in Franse en vervolgens in Nederlandse dienst, waar hij opklom tot een steeds hogere rang. In 1822 werd Ver Huell aangesteld op de Rotterdamse marinewerf, waar hij tot zijn pensioen in 1850 werkzaam zou blijven. Nadat hij met pensioen was gegaan, vestigde hij zich in Arnhem, waar hij op 10 mei 1860 overleed.²⁵

Al vanaf zijn jonge jaren had Ver Huell belangstelling voor literatuur. In huiselijke kring las hij voor uit Nederlandse en buitenlandse literaire teksten en ook bezocht hij graag theatervoorstellingen.²⁶ Als schrijver van de *Herinneringen van eene reis naar de Oost-Indiën*, dat van 1835 tot 1836 verscheen, had hij een bescheiden reputatie in de Nederlandse letterkunde opgebouwd.²⁷ Naar aanleiding van de gunstige ontvangst van dit werk werd hij in 1836 gevraagd om bestuurslid te worden van de Hollandse Maatschappij van Fraaije Kunsten en Wetenschappen. Het verspreiden van beschaving was het hoofddoel van de leesvergaderingen van de Maatschappij. Tijdens een van deze bijeenkomsten, op 28 februari 1837, presenteerde Ver Huell het verhaal van Christina Martha.²⁸ Dit verhaal, vernoemd naar het hoofdpersonage ervan, is in manuscript bewaard gebleven. Hierin typeert hij het als een ‘oosters romantisch historisch tafereel.’ In de inleiding benadrukt hij dat de tekst weliswaar ‘op historische waarheid gegrond’ is, maar ook een product is van zijn verbeelding omtrent het land en de bevolking van Oost-Indië. Zijn optreden werd zeer goed ontvangen en hij was ervan overtuigd dat hij erin geslaagd was om het publiek mee te voeren naar ‘verre gewesten.’²⁹

In zijn *Herinneringen van eene reis naar de Oost-Indiën* geeft hij een reisverslag dat hij tussen 1816 en 1819 had opgeschreven als officier en tijdelijk commandant van het lineschip *Admiraal Evertsen*. Dit schip maakte deel uit van een eskader dat tot opdracht had het bestuur in Oost-Indië van de Britten over te nemen. Hierdoor was hij ooggetuige van de opstand op de Ambonese eilanden die in mei 1817 uitbrak en in november van dat jaar werd neergeslagen. In zijn reisherinneringen besteedt Ver Huell veel aandacht aan twee arrestanten die aan boord van de *Admiraal Eversten* werden gebracht: Christina Martha Tiahahu en haar

²⁵ Frederiks e.a. geraadpleegd op 28.12.2014 via:

http://www.dbnl.org/tekst/bran038biog01_01/bran038biog01_01_4241.php

²⁶ Straver 2013a, p. 24

²⁷ Straver 2013a, p. 5

²⁸ Straver 2013a, p. 21-23

²⁹ Straver 2013a, p. 116

vader Paulus Triago. Ver Huell was aanwezig bij het verhoor van beide gevangenen. Hij gaf ook mede leiding aan de executie van Paulus Triago, het ‘hoofd der muitelingen’, die op 17 november op Nusa Laut werd uitgevoerd. Op 17 december 1817 werd Christina Martha opnieuw aan boord van Ver Huells schip in de boeien geslagen om vervolgens samen met andere gevangenen naar Java te worden gebracht. Omdat zij weigerde voedsel tot zich te nemen, stierf zij gedurende deze reis, op 2 januari 1818. In *Herinneringen van eene reis naar de Oost-Indiën* komen kleurrijke, maar dikwijls onbetrouwbare passages voor die aan de ontmoetingen tussen Ver Huell en Christina Martha zijn gewijd.³⁰

Omdat Christina Martha tegenwoordig als een nationale heldin van Indonesië wordt gezien die aan de onafhankelijkheidsstrijd heeft deelgenomen, kan de vraag worden gesteld hoe betrouwbaar de herinneringen van Ver Huell aan de historische Christina Martha zijn. Er zijn weinig bronnen beschikbaar waaraan we de betrouwbaarheid van zijn weergave kunnen toetsen. In zijn artikel ‘De historische en de literaire Christina Martha’ stelt Hans Straver vast dat de bewering van Ver Huell dat Christina Martha aan de strijd heeft meegedaan en hierbij krijgsdansen heeft uitgevoerd door geen enkele historische bron wordt bevestigd, hoewel haar rol als wapendrager daarentegen wel in historische bronnen vermeld wordt.

Christina Martha Tiahahu en de leider van de opstand, Thomas Matulesy, alias Pattimura, zijn tegenwoordig de bekendste vrijheidsstrijders uit de koloniale geschiedenis van de Molukken en leven in het collectieve geheugen van de Molukkers voort als nationale helden. Zowel op Ambon als in Abubu, het geboortedorp van de heldin, staan standbeelden die haar als gewapend en met loshangende haren afbeelden. De status van Christina Martha berust op enkele passages uit de reisverslagen van Ver Huell, waarin hij de historische figuur tot een literair personage heeft omgevormd. Zonder deze literaire weergave zou de historische Christina Martha hoogstwaarschijnlijk in de vergetelheid zijn geraakt.³¹

³⁰ Straver 2013b, p. 262-263

³¹ Straver 2013b, p. 278-281



**Portret van Q.M.R. Ver Huell.
(Collectie: Hans Straver).**

2.2. Samenvatting van *Christina Martha*

Christina Martha is enig kind en de dochter van Radja Triago, de koning van Nusa Laut - een van de Ambonese eilanden. Samen met haar bejaarde vader is zij bij de opstand tegen de Nederlanders betrokken. De opstand is uitgebroken omdat de resident een Ambonese ingezetene als slaaf had behandeld. De opstand begint veelbelovend: het kasteel op Saparua wordt bezet en de Nederlandse troepen lijden een nederlaag op het strand van Wai Sisil. Hoewel de opstandelingen op een gegeven moment dreigen te worden teruggedreven, geeft de strijdbare houding van de heldin de doorslag in de overwinning. Hierna ontfermt Christina zich over het zoontje van de resident Van den Berg dat als enige de opstand heeft overleefd.

Daarnaast ontwikkelt er zich een liefdesgeschiedenis. Hoewel de hand van Christina Martha aan Thomas Matulesia – de leider van de opstand – was toegezegd, gaat haar hart uit naar een andere jongeling: Latoemahina. In een gevecht met de Alfoeren (die als hulpstroepen van de Nederlanders meestrijden) redt Latoemahina het leven van de naast haar vader strijdende Christina. Als gevolg hiervan stemt de bejaarde koning toe in een toekomstige verbintenis tussen Christina en Latoemahina. Wanneer Matulesia hier weet van krijgt, wordt hij verteerd door jaloezie en bedenkt een plan waardoor Latoemahina in de handen van de

Nederlanders komt te vallen. Hoewel Christina het verraad van Matulesia ontdekt, is zij niet in staat om haar geliefde te redden.

In de eindstrijd met het Nederlandse leger toont de strijdende Christina meer moed, wilskracht en strijd lust dan Thomas Matulesia, die de leiding heeft. Tot het laatst toe blijft ze tegen de vijand vechten en motiveert ze de opstandelingen om door te gaan. Intussen wordt Matulesia gevangen genomen door Radja van Booy die het leiderschap van Matulesia niet erkent en op de edelmoedigheid van de koning van Nederland vertrouwt. Uiteindelijk worden de opstandelingen overwonnen. Radja Triago wordt gevangen genomen en Christina geeft zich over om haar vader 'in nood en dood' te kunnen bijstaan.³² Samen met Radja van Booy draagt ze Matulesia aan de overwinnaars over, waarbij zij zich als een toonbeeld van hoogmoed gedraagt. Haar 'grootheid van ziel' wekt verbazing en medelijden bij de Nederlanders op, zodat de heldin een executie bespaard blijft.³³ Dit in tegenstelling tot zowel haar bejaarde vader als haar verloofde, die door het 'zwaard der gerechtigheid' geveld worden.³⁴ Het verhaal eindigt met de sterfscène van de 'grootmoedige heldin, de wreekster van het recht', Christina Martha, op een Nederlands schip.³⁵



**Monument voor Christina Martha Tiahahu, Abubu, Nusa Laut.
(Collectie: Hans Straver).**

2.3. *Christina Martha* als onderdeel van het koloniale discours

Christina Martha kan binnen het koloniale discours worden geplaatst. Het verhaal vindt plaats vóór de onafhankelijkheid van Indonesië en is geschreven vóór de dekolonisatie van Nederlands-Indië, wat een koloniaal karakter impliceert. Daarnaast maken de representaties

³² Ver Huell 2013, p. 70

³³ Ver Huell 2013, p. 71

³⁴ Ver Huell 2013, p. 72

³⁵ Straver 2013b, p. 264-265; Ver Huell 2013, p. 73

waarvan in het verhaal gebruik wordt gemaakt deel uit van een koloniaal discours dat de legitimering van de toenmalige koloniale overheersing vormt. Om de koloniale ideologie te ondersteunen wordt het Oosten als inferieur en het Westen als superieur neergezet.³⁶ De kolonisator belichaamt beschaving en christendom; de gekoloniseerde wordt als onbeschaafd en ‘weinig bestraald door het licht van de Godsdienst’ gerepresenteerd.³⁷ De overheerser wordt door positieve eigenschappen gekenmerkt, zoals medelijden – ‘De Nederlanders gevoelen bij dit aandoenlijk tooneel eene traan in de oogen zwellen van diep medelijden’³⁸ –, vergevingsgezindheid – ‘werd het bevel gegeven om den ouden grijzelaar te ontslaan en zijne prauw niet te verbranden’³⁹ –, zedelijkheid – ‘de Nederlander vereert deugd en heldenmoed, zelfs in den vijand’⁴⁰ –, rechtvaardigheid – ‘De Nederlanders zijn edel en rechtvaardig’⁴¹ –, enzovoort. De onderdrukte daarentegen wordt door negatieve eigenschappen gekenmerkt, zoals intellectuele achterstand – ‘Weinig Indianen kunnen lezen, noch schrijven; de beeldspraak der bloemen vervangt bij hen schrift’⁴² –, bijgeloof – ‘Schaam u, zulke bijgeloovige grillen voor eene Christin! Zijt gij al vergeten, toen het heilige water u tot een kind van den eenigen God maakte, die leeft en regeert in alle eeuwigheid. Hij alleen is beschikker van ons lot’⁴³ –, onbetrouwbaarheid – ‘Hier is ons opperhoofd. -MATULESIA, herkent gij mij? - Ontvang het loon uwer lafhartigheid en verraad. God is rechtvaardig’⁴⁴ – en primitiviteit – ‘De woeste’ en ‘onmenselijke moordenaars.’⁴⁵ Daarnaast wordt, om de tegenstelling tussen inferieure oosterlingen en superieure westerlingen te onderstrepen, de ‘zwarteheid’ van de inheemse personages benadrukt: ‘Op eens werpt zij hare lange zwarte haarlokken los, die van hare schouders, boezem en rug afgolven, en roept in geestvervoering uit: ‘Ik volg u, vader, in al de ijsselijkheden van den strijd.’⁴⁶ Op deze manier wordt de binaire oppositie tussen de ‘getinten’ en ‘niet-getinten’ geconstrueerd.⁴⁷ Bovendien wordt de ‘dierlijkheid’ van de inheemse bevolking benadrukt: ‘Sluw als een bloeddorstigen tijger sluipt hij een pad strandwaarts in.’⁴⁸ Hierdoor wordt er een oppositie tussen natuur en cultuur gecreëerd waarin het gekoloniseerde volk aan de kant van natuur en de westerse overheerser

³⁶ Said 2003

³⁷ Straver 2013a, p. 122

³⁸ Ver Huell 2013, p. 70

³⁹ Ver Huell 2013, p. 59

⁴⁰ Ver Huell 2013, p. 70

⁴¹ Ver Huell 2013, p. 62

⁴² Ver Huell 2013, p. 57

⁴³ Ver Huell 2013, p. 49

⁴⁴ Ver Huell 2013, p. 70

⁴⁵ Ver Huell 2013, p. 38

⁴⁶ Ver Huell 2013, p. 37

⁴⁷ Vgl. Meijer 1996, p. 131

⁴⁸ Ver Huell 2013, p. 55

aan de kant van de cultuur wordt geplaatst. Wat verder opvallend is in de representatie van de oorspronkelijke bewoners van de gekoloniseerde gebieden: ze worden als gevaarlijke wezens gerepresenteerd, die doorgaans gevoelloos zijn.⁴⁹ Omdat Christina Martha gekerstend is, is zij tegelijkertijd de meest gevoelige van de inheemse personages, wat de positieve uitwerking van de westerse beschaving benadrukt en de koloniale overheersing legitimeert. Zo neemt Christina de zoon van de resident die de opstand als enige heeft overleefd, onder haar hoede:

Snel vliegt zij, door een diep medelijden getroffen, toe, grijpt het onnozel kind, terwijl het bloed dat van het gewone hoofdje gutst, haar overdekt, slaat eene verontwaardigende blik op de onmenselijke moordenaars. ‘Dit kind is mij. Die zich verstout het aan te roeren, sterft! – Ik ben CHRISTINA, vorstin van NOESSA LAUT!’⁵⁰

Veelzeggend in dit verband is dat het christendom als ‘geloof’, dat wil zeggen als de norm wordt voorgesteld, in tegenstelling tot het geloof van de inlanders dat als ‘bijgeloof’, dat wil zeggen als een afwijking, wordt gepresenteerd, wat op een westers perspectief wijst: ‘De eilanden waren reeds door de zachte stralen van het Evangelie te veel verlicht, alhoewel nog steeds met de voorvaderlijke bijgelovigheden besmet, meer beschaafd geworden.’⁵¹

Het koloniale karakter van het verhaal wordt niet alleen door de tekst van de vertelinstantie bevestigd, maar ook door de weergave van zowel de gedachten als de uitingen van de inheemse personages, die de superioriteit van de westerse onderdrukkers erkennen. Zo vertrouwt de Radja van Booy op de edelmoedigheid van de koning van Nederland:

‘De Nederlanders zijn edel en rechtvaardig, al heeft eene onwaardige onder hen onze eer als vrije Burgers durven schenden. Welnu! wij hebben ons gewroken. Wie gaf u het recht om als opperhoofd op te treden? Gij vriend der Britten en onvermogene vijand van onze heeren en meesters, gij stort ons allen in het verderf. De groote koning der Nederlanden alleen’ – hij neemt eerbiedig de hoed af – ‘is mijn heer en meester. – Ik veracht u.’⁵²

⁴⁹ Vgl. Meijer 1996, p. 128-135

⁵⁰ Ver Huell 2013, p. 38

⁵¹ Ver Huell 2013, p. 43

⁵² Ver Huell 2013, p. 62

Daarnaast wordt de voortreffelijkheid en grootsheid ‘der Nederlanders’ bekrachtigd door de Nederlandse vlag, waar de gekoloniseerde met ontzag naar kijkt: ‘De vloot des vijands naderde in geregelde orde en streeft, vol vertrouwen op hare macht, de baai in. De geëerbiedigde driekleur golfde van de masten en deed het hart van den trotschen MATULESIA trillen.’⁵³ In dit verhaal is opvallend dat het personage Matulesia dat op Thomas Matulesy, alias Pattimura, gebaseerd is, die in de Molukse diaspora als nationale held wordt vereerd, hier in negatieve termen wordt beschreven. Dezelfde figuur wordt daarentegen in *Tussen Ambon en Amsterdam* op een tegenovergestelde, want positieve, wijze geportretteerd.

2.4. Mimicry in *Christina Martha*

Het verhaal van Ver Huell bevat een morele en tegelijkertijd tegenstrijdige boodschap. Aan het begin ervan wordt de lezer verteld dat de bewoners van de verre periferie ‘even mensch’ zijn, maar op andere plekken worden zij als ‘onmenselijk’ beschreven, bijvoorbeeld als ‘kind der natuur’, ‘tijger’ of ‘woeste bergbewoners’.⁵⁴ Blijkbaar zijn de inheemse bewoners niet even menselijk als de overheersers, wat maakt dat de westerling een opdracht te vervullen heeft: ‘menselijkheid’ te brengen naar de periferie. In dit opzicht is de westerse beschaving een zegen, waardoor de koloniale overheersing wordt gelegitimeerd. De onbeschaafde bevolking krijgt de kans om beschaafd te worden, oftewel om in zichzelf de ‘menselijkheid’ te ontwikkelen. Om dat te kunnen doen moeten zij de cultuur overnemen van diegenen die al beschaafd zijn: de overheersers. Deze in het koloniale discours gevangen redenering leidt tot het door Bhabha geïntroduceerde concept mimicry. Het idee ‘hoe westers, hoe beter’ wordt op drie manieren in *Christina Martha* weerspiegeld. Ten eerste door de representatie van het hoofdpersonage, ten tweede door het contrast tussen diegenen die beschaafd zijn en diegenen die onbeschaafd zijn en ten derde door de rechtvaardiging van het neerslaan van de Molukse opstand, tegenwoordig bekend als de Pattimura-oorlog.⁵⁵

In de representatie van de titelheldin neemt haar naam, Christina Martha, een belangrijke plaats in. Beide namen verwijzen naar het christendom en veronderstellen daardoor een zekere mate van beschaafdheid in dit Molukse meisje. Het christelijk geloof maakt dat zij meer op de Nederlandse overheersers lijkt dan op haar onbeschaafde mede-

⁵³ Ver Huell 2013, p. 41

⁵⁴ Ver Huell 2013, p. 31, 55, 50

⁵⁵ Ver Huell 2013, p. 27

Molukkers, waardoor zij als een beter mens wordt neergezet. Haar geloof wordt in veelvoudige uitroepen weergegeven: ‘God! ik dank u, ik heb u leren kennen als een God der liefde. God! ik dank u dat het licht van het Evangelie in mijn boezem drong, toen den edelen Leeraar KAM mij met het heilige water tot eene Christin doopte.’⁵⁶ De positieve uitwerking van de bekering tot het christendom op Christina Martha onderstreept de superioriteit van de westerse beschaving. Alle goede eigenschappen van de Molukse heldin zijn aan de westerse beschaving gerelateerd; al haar slechte eigenschappen daarentegen kunnen met de primitieve, niet-westerse beschaving in verband worden gebracht. Christina Martha heeft een deel van de westerse cultuur en hiermee het westerse gedachtegoed overgenomen, wat als autokolonisatie kan worden opgevat. De gekoloniseerde bootst de kolonisator na om zich van zijn anders-zijn ten opzichte van de kolonisator te ontdoen. Op deze manier kan hij zich superieur voelen aan anderen die in mindere mate op de koloniale heerser lijken.⁵⁷ Een voorbeeld hiervan vormt de passage waarin Delima, een vriendin van Christina Martha, de kwade geest Pontiana(k) beweert te zien, waarop Christina met voelbare ernst antwoordt: ‘Schaam u, zulke bijgeloovige grillen voor eene Christin! Zijt gij al vergeten, toen het heilige water u tot een kind van de eenigen God maakte, die leeft en regeert in alle eeuwigheid.’⁵⁸ Hier wordt de tegenstelling getoond tussen Christina Martha, die door ‘het licht van het Evangelie’ verlicht is, en de onbeschaafde Molukkers.⁵⁹ De titelheldin vormt echter een tussenvorm, omdat zij ondanks haar geloof in God ‘nog steeds met de voorvaderlijke bijgelovigheden besmet’ is.⁶⁰ Het niet-helemaal-beschaafd-zijn van de titelheldin wordt dikwijls in het verhaal benadrukt en verwijst naar haar hybriditeit. Hier kom ik nog op terug.

Het idee dat de westerse cultuur beter is dan niet-westerse culturen wordt ook in het contrast tussen de Nederlandse overheerser en de gekoloniseerde getoond. Vooral de representatie van de Alfoeren van Ternate en Tidore die ‘woeste bergbewoners’ zijn, ‘tuk op roof en moord’, en van de ‘zoogenaamde koppensnellers’ van Ceram laat er geen twijfel over bestaan welke beschaving superieur is.⁶¹ Daarnaast illustreert zowel het contrast tussen Christina Martha en haar volksgenoten als dat tussen haar en de kolonisators de superioriteit van de westerse cultuur. Hoewel Christina Martha als een gelovige heldin wordt neergezet, is zij nog steeds onbeschaafd in de ogen van de Nederlandse kolonisatoren: ‘Sprakeloos staan de Nederlanders daar, verbaasd over zoo veel grootheid van ziel en heldenmoed in een

⁵⁶ Ver Huell 2013, p. 33

⁵⁷ Bulhan 1985, p. 44

⁵⁸ Ver Huell 2013, p. 49

⁵⁹ Ver Huell 2013, p. 33

⁶⁰ Ver Huell 2013, p. 43

⁶¹ Ver Huell 2013, p. 50, 30

onbeschaafd Indiaansch meisje.’⁶² Het kan niet anders dan dat haar representatie daardoor laat zien dat ‘de stralen van Christelijken godsdienst in de harten dezer volkeren’ nog niet volledig doorgedrongen zijn, waarmee de kolonisatie dus nog voortgezet moet worden.⁶³

Het neerslaan van de Molukse opstand onderstreept opnieuw de superioriteit van de westerse beschaving. De straf voor de opstandelingen wordt door de verteller als rechtvaardig gekwalificeerd, omdat de opstand niet uit vaderlandsliefde geboren was, maar uit woede, wreedheid, bloeddorstigheid en onbeschaafdheid, waardoor het de plicht van de beschaafde koloniserende natie was om dit kwaad te bestrijden, en in plaats daarvan deugdzaamheid en beschaving onder de gekoloniseerde bevolking te verspreiden: ‘Haren vader en minnaar, beiden hoofden der opstandelingen, vielen onder het zwaard der gerechtigheid.’⁶⁴ Hierbij dringt zich de vraag op of deze taak van de westerse kolonisten ooit kan worden volbracht en of er een tijd kan aanbreken waarin de gekoloniseerde onderdanen in de ogen van de kolonisten als gelijke zullen worden beschouwd. Dat het antwoord op deze vraag ontkennend zal zijn, blijkt uit het feit dat het kolonialisme zonder de aanname dat er ongelijkheid tussen culturen bestaat, niet kan worden gelegitimeerd. Daarom gaat het de kolonisator er niet om de gekoloniseerde tot een kloon van hemzelf te maken, aangezien de ‘Ander’ zijn anders-zijn altijd in meer of mindere mate moet behouden om gekoloniseerd te kunnen blijven.⁶⁵ Een voorbeeld hiervan vormt de passage waarin Matulesia een westers uniform aantrekt, waarna de verteller duidelijk maakt dat dit hem slechts ‘het voorkomen van een Britsch legerhoofd’ geeft.⁶⁶ Kortom, het nabootsen van de westerse beschaving leidt altijd tot een soort van maskerade en nooit tot authentieke gelijkenis, wat met de term *mimicry* wordt aangeduid. De literaire Christina Martha vormt hier zelf een voorbeeld van. Zij is een gekerstend meisje dat het geloof van haar voorouders heeft afgewezen, maar in de ogen van de Nederlandse overheersers nog altijd enigszins onbeschaafd gebleven is. Naast de christelijke kant van de Molukse heldin wordt ook haar primitieve kant benadrukt, wat haar hybriditeit openbaart.

2.5. Hybriditeit in *Christina Martha*

De literaire Christina Martha is dus beschaafder dan haar landgenoten maar in vergelijking met de Nederlanders nog steeds onbeschaafd. Zij neemt het christelijke geloof aan, keurt het

⁶² Ver Huell 2013, p. 71

⁶³ Ver Huell 2013, p. 35

⁶⁴ Ver Huell 2013, p. 72

⁶⁵ Bhabha 1994, p. 86

⁶⁶ Ver Huell 2013, p. 48

inheemse kannibalisme af en verwerpt het traditionele Molukse bijgeloof, maar in haar schuilt een ‘hartstogtelijk gemoed’, een ‘blinde vermetelheid’ en een ‘woest vuur.’⁶⁷ Christina Martha is dus een mengeling van ‘eigen’ en ‘anders’, van natuur en cultuur en van christen- en heidendom. Haar gemengde identiteit is niet het gevolg van haar afkomst, maar van de koloniale machtsverhoudingen. Zij is het product van twee culturen die in het verhaal met elkaar verweven zijn. Enerzijds hebben ‘de Goddelijke waarheden van het Evangelie’ in haar een ‘edele kalmte’ gecultiveerd, anderzijds heeft zij haar wilde natuur nooit volledig onder controle gekregen.⁶⁸ Haar onbeschaafde kant wordt onder meer belicht in de oorlogsdans die zij uitvoert, en in de beschrijvingen van haar ‘dorst naar wraak’:

Door de voorvegters vooraf gegaan, die de Tjakileli, of krijgsdans, met woeste gebaarden en zwevende haren schermende met de klewangs uitvoerden met eene steeds klimmende geestdrift, betrad het leger het bloemrijke zeestrand. Uit duizend monden schalde de lof des konings en die der jeugdige heldin!⁶⁹

Dit maakt dat Christina Martha zich tussen ‘beschaving’ en ‘primitiviteit’ bevindt, dat wil zeggen dat ze een hybride is. Hierbij is opmerkelijk dat Christina het westerse deel van haar identiteit ziet als iets wat haar tot een beter mens maakt, wat bevestigt dat de titelheldin zich naar de westerse normen en waarden vormt (mimicry), en zichzelf en haar landgenoten overeenkomstig deze norm evalueert. Een voorbeeld hiervan vormt de scene waarin een aardbeving, door Matulesia opgevat als een teken van de boze geest Sawah, hem doet besluiten om zich aan Nederlanders over te geven: “Wij hebben besloten om ons aan de genade des vijands over te geven,” zegt MATULESIA met een trillende stem, nog niet bekomen van den diepen indruk welke de aardbeving - in dit gewichtig oogenblik - op hem gemaakt had’.⁷⁰ Christina Martha keurt dit besluit echter af, omdat het in haar ogen uit primitief bijgeloof voortvloeit. Dat Christina het westerse deel van haar identiteit als een verrijking ziet en zich superieur waant ten opzichte van niet- of minder gekerstende Molukkers, komt eveneens naar voren in de reeds genoemde scene met haar vriendin Delima. Het is in dit verband veelzeggend dat nadat Christina haar vriendin terecht heeft gewezen, ze

⁶⁷ Ver Huell 2013, p. 31

⁶⁸ Ver Huell 2013, p. 31

⁶⁹ Ver Huell 2013, p. 43

⁷⁰ Ver Huell 2013, p. 66

een oorlogsdans inzet. Zo wordt opnieuw bevestigd dat de titelheldin een mengvorm is, die behalve een ‘gevoelig hart’ ook ‘vonkelende oogen’ heeft.⁷¹

⁷¹ Ver Huell 2013, p. 35, 65

3. *Aboe Bakar* van P.A. Daum

3.1. Paul Adriaan Daum en zijn literaire werk

P.A. Daum (1850-1898) is geboren in Den Haag, waar hij de eerste twintig jaar van zijn leven heeft doorgebracht. Daum was de zoon van een ongehuwde moeder en woonde in een van de armste gedeeltes van Den Haag. Over zijn jeugd valt weinig met zekerheid te zeggen. Men vermoedt echter dat hij het als buitenechtelijk kind moeilijk heeft gehad. Ook over het onderwijs dat hij heeft genoten, is er weinig bekend, maar men neemt aan dat hij in ieder geval lager onderwijs heeft gehad.

Daum trad op 2 februari 1870 in het huwelijk met Hendrika Theresia Klasina Vink. Veertien dagen na de huwelijksvoltrekking werd hun dochter Maria geboren. Door zijn vrouw kwam de auteur in aanraking met een artistiek milieu dat hem van huis uit onbekend was. Vanaf 1868 sleet hij zijn dagen als kantoorklerk op de burelen van de Staatsspoorwegen, eerst in Den Haag en vanaf 1871 in Utrecht. Hier zette hij zijn eerste schreden op het schrijverschap door een aantal novellen te publiceren. De literaire kwaliteit ervan was niet hoog. Om Daums biograaf, Gerard Termorshuizen, te citeren: ‘Meer dan een oppervlakkige aandacht verdienen ze dan ook niet.’⁷² Wel leverde het hem een nieuwe baan op. In 1876 keerde hij terug naar Den Haag, waar hij redacteur werd van het dagblad *Het Vaderland*. Via het werk voor de krant raakt hij op de hoogte van de toestand in Nederlands-Indië.⁷³

In 1878 vertrok Daum met zijn gezin naar Nederlands-Indië, naar Semarang, waar hij redacteur werd van het dagblad *De Locomotief*.⁷⁴ In deze jaren gaat hij regelmatig in op vraagstukken van maatschappelijke aard, in het bijzonder op de situatie in Nederlands-Indië. Hij staat kritisch tegenover het koloniale bewind. Hij pleit onder andere voor uitbreiding van de onderwijsmogelijkheden van de inlanders. Daum zag de ontwikkeling van de potentie van de inheemse bevolking als een morele plicht, maar hun uiteindelijke zelfstandigheid was volgens hem onbereikbaar. De reden waarom de ‘inlander’ volgens hem nooit op eigen voeten kon staan, was dat de Javaan van nature lui was, en daarbij nog primitief en onbetrouwbaar ook. Het is een van de stereotiepe opvattingen waarmee het koloniale beheer over Indië in die tijd werd gerechtvaardigd. Ook was Daum een tegenstander van rassenvermenging, met het argument dat deze rassenkruising tot degeneratie zou leiden, wat eveneens in

⁷² Termorshuizen 1988, p. 47

⁷³ Termorshuizen 1988, p. 23-63

⁷⁴ Termorshuizen 1988, p. 72-73, 163

overeenstemming is met negentiende-eeuwse ideeën hieromtrent.⁷⁵ Opvallend in zijn artikelen is zijn verantwoordelijkheidsgevoel tegenover de inheemse bevolking. De zorg voor hun welzijn beschouwde hij als een plicht van alle Nederlanders en werd door hem voortdurend in zijn journalistieke werken bepleit. Ofschoon hij zijn landgenoten bekritiseerde om de manier waarop ze deze taak vervulden, om hun hebzucht en onkunde, dienden zijn ideeën toch vooral als de rechtvaardiging van het Nederlandse kolonialisme in Indië.⁷⁶

Zijn jaren in de Indische journalistiek zijn van beslissende betekenis geweest voor Daums verdere levensloop. Gedurende die tijd vormden zich zowel zijn stilistische kunstenaarschap als zijn opvatting over literatuur. Hier begon ook zijn bewondering van Émile Zola, de grondlegger van het naturalisme.⁷⁷ Men kan zijn boeken echter hooguit aarzelend als naturalistische romans opvatten.⁷⁸ Hij was, zoals Olf Praamstra hem noemt: ‘een gereserveerde bewonderaar’ van Zola, omdat hij van hem slechts het imperatief van de waarheidsgetrouwde weergave van de werkelijkheid overnam.⁷⁹

In 1882 verliet Daum *De Locomotief* om voor zichzelf te beginnen. Hij kocht het dagblad *Het Indisch Vaderland*, dat eveneens in Semarang verscheen. Dit werd echter geen succes. In 1885 vertrok de schrijver met zijn gezin naar Batavia, waar hij redacteur werd van het *Bataviaasch Nieuwsblad*, een nieuw dagblad waaraan hij tot aan zijn dood verbonden zou blijven. De krant ontleende een groot deel van zijn populariteit aan de romans die Daum onder het pseudoniem Maurits er als feuilleton in publiceerde.⁸⁰ Een van die romans is *Aboe Bakar* (1893) die op ware gebeurtenissen en personen berust, wat wordt bevestigd door Daums dochter Maria, die hierover zegt: ‘van dit boek weet ik dat het grotendeels een levensgeschiedenis is. De persoon, Aboe Bakar, kende mijn vader goed. Dikwijls ging hij hem in de kampong bezoeken en liet zich dan bijzonderheden uit diens wonderlijke levensloop vertellen.’⁸¹

In 1897 werd Daum getroffen door malaria. Ernstig ziek keerde hij terug naar Nederland, waar hij in 1898 op 48-jarige leeftijd kwam te overlijden.⁸² Na zijn dood raakt hij in de vergetelheid, totdat E. du Perron en M. ter Braak hem pas na veertig jaar weer hebben

⁷⁵ Kemperink 2001, p. 106

⁷⁶ Termorshuizen 1988, p. 128-133

⁷⁷ Termorshuizen 1988, p. 158-159, 172

⁷⁸ Anbeek 1979, p. 532, geraadpleegd op 17.03.2015 via:

http://www.dbnl.org/tekst/anbe001kenm01_01/anbe001kenm01_01_0001.php

⁷⁹ Praamstra 1989, p. 508, geraadpleegd op 17.03.2015 via:

http://www.dbnl.org/tekst/taa008198901_01/taa008198901_01_0054.php

⁸⁰ Termorshuizen 1988, p. 289-290, 301-302

⁸¹ Termorshuizen 1988, p. 444

⁸² Termorshuizen 1988, p. 487-489

herontdekt. Deze herontdekking leidde vervolgens tot de herdruk van tal van Daums literaire teksten en tot een herwaardering van zijn werk.⁸³



Paul Adriaan Daum.

3.2. Samenvatting van *Aboe Bakar*

De roman bestaat uit twee delen. In het eerste deel maken we kennis met John Silver, een gefortuneerde Indo-Europese perkenier die samenleeft met zijn inlandse huishoudster, njai Peraq. Zij verdient geld met een handel in *batiks* en diamanten, onder andere met Arabieren. Ze heeft drie kinderen met John Silver, twee zoons en een dochter, en ‘dreigt met het vierde.’⁸⁴ Het vierde zal uiteindelijk een jongentje worden dat uiterlijk sterk verschilt van de andere kinderen:

’t Leek wel een kind van drie maanden, zo groot en dik! En dan die schrikkelijke haargroei op het hoofd vol pikzwart wollig dons, doorgroeiend langs de oortjes tot op de blanke wangen! [...] ‘*Seperti monjet*,’ zei [John Silver] eindelijk zacht.⁸⁵

⁸³ Praamstra 1989, p. 500, geraadpleegd op 17.03.2015 via: http://www.dbnl.org/tekst/taa008198901_01/taa008198901_01_0054.php

⁸⁴ Daum 1998, p. 759

⁸⁵ Daum 1998, p. 775-776; *Seperti monjet*: Net een aap

Bij het zien van dit kind vraagt Silver zichzelf vertwijfeld af: ‘van dat harige apenkind met brede kop en grof beendergestel kon hij toch onmogelijk de vader zijn.’⁸⁶ Zijn eerdere vermoedens dat zijn huishoudster een verhouding met een Arabier had, ziet hij in dit ‘hondenkind’ bevestigd.⁸⁷ Vanaf dit moment zint John Silver op wraak. Hij noemt de knaap Adam en houdt in het begin zijn echte gevoelens jegens hem verborgen.

Wanneer Adam ‘zes, zeven jaar’ is, stuurt Silver hem voor zijn opleiding naar Batavia en later naar Holland om hem daar ‘zo Europees mogelijk’ te laten opvoeden.⁸⁸ Dit is onderdeel van zijn voornemen om het bedrog van zijn njai te wreken en zich van ‘die vervloekte Adam’ te verlossen.⁸⁹ Hoewel de jongen soms heel intelligent kan praten en zichzelf heeft leren lezen, is hij ‘geen ‘knappe jongen’ in de ogen van zijn onderwijzers: [van] ‘een bijzondere aanleg bleek niets en lust tot studie ontbrak haast geheel.’⁹⁰ De directeur van Adams onderwijsinstelling stelt vast dat hij weliswaar over een ‘goed verstand’ beschikt, maar dat het hem aan ‘zekere erfelijke aanleg ontbreekt.’⁹¹ Bovendien leidt Adam in Nederland een losbandig leven en komt hij in aanraking met de politie. Zijn verblijf in Nederland wordt beëindigd door een brief van zijn halfbroer Bram die hem vraagt terug te keren naar Indië om afscheid te nemen van zijn stervende vader.

Wanneer Adam na vele jaren thuiskomt, ziet hij zijn magere vader op zijn sterfbed en vraagt hem: ‘hoe is het met u?’ John Silver antwoordt niet maar over zijn mond ‘gleed een grijns als ’n spotlach.’⁹² In de wetenschap dat zijn wraak voltrokken zal worden, sterft hij. Hoe de wraak eruitziet, blijkt uit zijn testament. Niet alleen worden zowel Adam als zijn moeder onterfd, maar de jongeman is door John Silver zelfs niet als zijn eigen kind erkend. John Silver heeft zich gewroken ‘door het kind een Europese opvoeding te doen geven om hem later des te meer te “donderen”.’⁹³ Adam werd opgevoed als een Europeaan, maar blijkt niet meer dan een inlander te zijn. Hierna begint hij te verinlandsen. Hij neemt een inlandse vrouw, Minah, als “‘erkende’ huishoudster’, leert Maleis te spreken, raakt eraan gewend om rijst te eten, op blote voeten te lopen en inlandse kleding te dragen.⁹⁴

In het tweede deel van de roman ondergaat Adam een metamorfose. Hoewel Bram het voor elkaar krijgt dat zijn jongere broer een status kan krijgen die gelijkwaardig is aan die van

⁸⁶ Daum 1998, p. 776

⁸⁷ Daum 1998, p. 789

⁸⁸ Daum 1998, p. 778, 780

⁸⁹ Daum 1998, p. 784

⁹⁰ Daum 1998, p. 783

⁹¹ Daum 1998, p. 793

⁹² Daum 1998, p. 823

⁹³ Daum 1998, p. 838

⁹⁴ Daum 1998, p. 842

de Europeanen, wijst Adam dit voorstel af: ‘ik wil niet met anderen worden “gelijk” gesteld.’⁹⁵ Vervolgens trouwt hij met Minah, bekeert zich tot de islam, ondergaat een besnijdenis en neemt de naam Aboe Bakar aan. Om zijn metamorfose te voltooien onderneemt hij een bedevaart naar Mekka om zich *hadji* te mogen noemen. Na zijn pelgrimstocht vestigt hij zich in Batavia en begint samen met een inheemse inwoner een handel in vee. ‘Hij voelde zich nu zeer tevreden en gelukkig in zijn lot’.⁹⁶ Aboe Bakar geeft in aanzienlijke mate steun aan zijn familie, vooral aan njai Peraq en Bram, die naar Batavia zijn getrokken nadat ze in hun woonplaats failliet waren gegaan. Hij wordt steeds rijker en geloviger. Wanneer zijn relatie met Minah bekoelt, neemt hij een tweede vrouw, Dailah. Via haar vader leert hij een penghoeloe kennen die hem in de Koran onderwijst. Maar in plaats van hem tot een betere moslim te maken, is deze leraar er alleen maar op uit om Aboe Bakars bezittingen in handen te krijgen. Aboe Bakar gaat in de buurt van de penghoeloe wonen, waar hij zich door de geestelijken van zijn ‘bankbiljetten en goud’ laat beroven. Daarna wordt hij door zijn eerste vrouw, die gemanipuleerd wordt door de penghoeloe, vergiftigd.⁹⁷



Omslag (1e en 2e druk) van *Aboe Bakar*.

3.3. *Aboe Bakar* als onderdeel van het koloniale discours

Aboe Bakar kan als een koloniale roman worden gekarakteriseerd. De roman is geschreven vóór de onafhankelijkheid van Indonesië, wat een koloniaal karakter veronderstelt. Dit koloniale karakter vloeit echter niet alleen voort uit de tijd waarin de roman is geschreven, maar ook uit de inhoud ervan. De representaties waarvan in *Aboe Bakar* gebruik wordt

⁹⁵ Daum 1998, p. 859

⁹⁶ Daum 1998, p. 876

⁹⁷ Daum 1998, p. 934; Termorshuizen 1988, p.442-443

gemaakt, maken deel uit van het heersende koloniale discours. In dit koloniale discours wordt er een contrast geschapen tussen ‘wij-zij’, waarin het westerse ‘wij’ superieur is aan het niet-westerse ‘zij’.

Al aan het begin van *Aboe Bakar* wordt de tegenstelling Oost-West door middel van de weergave van het Indische landschap tot stand gebracht: ‘de grote Indische zee, die, door duizenden eilandjes gebroken, in korte golfslag aanholde met bij oosters langzaamheid onharmonische drift.’⁹⁸ Zulke passages bevatten de binaire opposities die het oriëntalistische discours vormgeven: traag tegenover haastig, chaotisch tegenover harmonisch en passief tegenover actief.⁹⁹

De oppositie tussen Oost en West komt ook in de beschrijving van de inheemse bevolking naar voren. Er wordt dikwijls gebruik gemaakt van bijvoeglijke naamwoorden als ‘bruin’, ‘zwart’, ‘gitzwart’, ‘pikzwart’ en ‘donker’, die de binaire oppositie tussen wit en gekleurd construeren:¹⁰⁰ ‘Njai Peraq zei niets; haar bruine door de jaren slapvlezig wordende handen’¹⁰¹; ‘Slaapdronken en geeuwend streek zij met beide handen de grove zwarte haren zich uit het gezicht’.¹⁰² In vergelijking met de ‘getinte’ wijze waarop de inheemse personages worden beschreven, wordt de witheid van de Europeanen minder benadrukt. Daarnaast is het opmerkelijk dat met enige regelmaat de nadruk op de naaktheid van de inlandse personages wordt gelegd:¹⁰³ ‘Maar de grootste kreeg het op de schouder, en met z’n blote voeten marcheerde hij’.¹⁰⁴ Naast deze nadruk op inheemse naaktheid, wordt ook hun ‘dierlijkheid’ geaccentueerd. Soms is het de vertelinstantie die de inheemse personages met dieren vergelijkt: ‘de mooi gebouwde jongen had onder deze door alle inlanders zeer bewonderde opschik, meer van een grote kermisaap, dan van een kind: de Europese passagiers lachten erom.’¹⁰⁵ Op andere momenten wordt de ‘dierlijkheid’ van de inheemsen door personages uitgesproken. Een voorbeeld hiervan is John Silver die ‘zijn zoon’ dikwijls dehumaniseert. Zo wordt Adam door hem voor ‘apenkind’ en ‘hondenkind’ uitgescholden. Daarnaast spreekt John Silver bij de geboorte van de hoofdpersoon de woorden ‘*Seperti monjet*’ uit, wat ‘net een aap’ betekent.¹⁰⁶ Aan de ene kant horen dit soort uitlatingen of denkbeelden nu eenmaal bij het personage dat ze uitspreekt, wat niet noodzakelijk de visie van de hele tekst hoeft te

⁹⁸ Daum 1998, p. 758

⁹⁹ Vgl. Meijer 1996, p.128; Said, 2003

¹⁰⁰ Vgl. Meijer 1996, p. 131

¹⁰¹ Daum 1998, p. 788

¹⁰² Daum 1998, p. 781

¹⁰³ Vgl. Meijer 1996, p. 131

¹⁰⁴ Daum 1998, p. 766

¹⁰⁵ Vgl. Meijer 1996, p. 154-155; Daum 1998, p. 782

¹⁰⁶ Daum 1998, p. 776, 789, 1021

vertegenwoordigen.¹⁰⁷ Daarbij wordt John Silver in de roman als ‘een onaangenaam mens’ afgebeeld, wat het voor de lezer moeilijk maakt om zich met hem te identificeren en wat zijn functie als drager van de tekstvisie verzwakt. Aan de andere kant is John Silver een van de hoofdpersonages van de tekst die vaak focaliseert, waardoor zijn blik op de werkelijkheid een zwaar stempel op het verhaal drukt. Bovendien wordt zijn visie met zekere regelmaat door de verteller ondersteund, wat ervoor zorgt dat de dierlijke natuur van de inheemse bevolking nog meer naar voren komt.¹⁰⁸ Hierdoor wordt de gekoloniseerde aan de kant van de natuur geplaatst, waardoor de kolonisator als diens tegenpool aan de kant van de cultuur wordt gesitueerd.

Om de tegenstelling tussen de oosterlingen en de westerlingen nog verder te onderstrepen, wordt ook het gevaar van de ‘Ander’ benadrukt. Dit gebeurt zowel door de personages als door de vertelinstantie. Wat de personages betreft, wordt Adam in Nederland onder andere door mevrouw Tiele als een ondoorgrondelijke, en daardoor gevaarlijke, vreemde gezien:

‘Je begrijpt me niet,’ zei haar moeder, ‘ik ben een beetje bang voor hem.’ [...] Met al z’n goedigheid en weinige kennis, heeft hij iets over hem...Ik weet het niet, maar zo koel, zo cynisch zou ik haast zeggen.’¹⁰⁹

Met name de Arabieren worden als gevaarlijke wezens beschreven, omdat ze het gevaar van de Islam belichamen. Zo boezemt Aboe Bakar als moslim gevoelens van angst in bij Nora. Dit onderschrijft het beeld van het vijandige en angstaanjagende Oosten dat met de Islam wordt geassocieerd.

En toen zij ’s avonds, moe, voor het eerst na een lange zeereis, zich weer eens uitstreckte in een ruim bed, kwamen de grote, zwarte ogen als glimmend metaal weer voor haar verbeelding, tot zij met een angstige zucht strak in het nachtluchtje ging kijken om van dat benauwend visioen ontslagen te zijn.¹¹⁰

Het gevaar van Aboe Bakar wordt niet alleen door middel van de blik van de andere personages weergegeven, maar ook bevestigd door zijn eigen daden. Zo wordt hij onder

¹⁰⁷ Vgl. Meijer 1996, p. 125

¹⁰⁸ Vgl. Meijer 1996, p. 135-141

¹⁰⁹ Daum 1998, p. 806

¹¹⁰ Daum 1998, p. 870

andere gepresenteerd als iemand die vrouwen slaat, waaronder bijvoorbeeld zijn eigen vrouw: ‘Het was de eerste keer in zijn leven, dat hij de hand uitstak naar een vrouw, maar hij moest het doen; moest hij, levend naar de koran, de ongehoorzame vrouw niet slaan?’¹¹¹

Daarnaast wordt de tegenstelling tussen Oost en West die eigen is aan het kolonialisme onderstreept door de manier waarop vrouwen worden gerepresenteerd. Er wordt benadrukt dat de inheemse vrouwen hun driften niet kunnen beteugelen. Zo wordt beweerd dat de Arabieren vanwege de bovengenoemde onbesuisdheid ‘gevaarlijk bij inlandse vrouwen’ zijn.¹¹² Aan dit beeld dragen ook de gebeurtenissen in het verhaal bij, zoals het overspel van njai Peraq of de vergiftiging van Aboe Bakar door zijn inheemse vrouw. Daartegenover wordt het beeld van de deugdzame blanke vrouw neergezet. Dit beeld wordt door zowel mevrouw Verlande als Nora belichaamd. Wanneer het Aboe Bakar niet lukt om de getrouwde Nora te verleiden, zegt hij: ‘Wij, mohammedanen, moeten deugdzame vrouwen eerbiedigen’, wat de beheerstheid van de Europese vrouw onderstreept.¹¹³

Vervolgens wordt de inheemse bevolking geregeld als onwetend en ongeletterd neergezet: ‘Van het natuurlijke der neiging van Aboe Bakar begreep [Dailah] niets; zij had nooit iets geleerd, dan wat op seksueel verkeer, inlandse kleding en snoeperij betrekking had.’¹¹⁴ Aan dit beeld draagt zowel de naïviteit van Aboe Bakar bij, die verblind door zijn geloof ten gronde gaat, als zijn trage geest en zijn onvermogen om kennis te beheersen. Er wordt hiermee geïmpliceerd dat de oosterlingen niet in staat zijn om zich net zo te ontwikkelen als de westerlingen.

Verder wordt er op de luiheid en onbetrouwbaarheid van de inheemse bewoners gewezen. Ze worden door de personages van luiheid beschuldigd, bijvoorbeeld door Bram: ‘Het zijn dieven en schurken, geloof me, lui en smerig bovendien.’¹¹⁵ De kwalificaties die dit citaat bevatten, worden door het verdere plot van het verhaal ondersteund, want Aboe Bakar zal door zijn inheemse vrienden worden bedrogen. Dezelfde visie wordt ook door de vertelinstantie verwoord. Zowel Minah als Adam worden van luiheid beticht: ‘Adam doodde zijn tijd zo goed en kwaad het ging; en eigenlijk ging dat bij zijn natuurlijke aanleg heel goed.’¹¹⁶

Het beeld dat in het verhaal naar voren komt, is echter niet compleet zwart-wit, zoals dat bij *Christina Martha* het geval is. De overheersers worden niet alleen door positieve en de

¹¹¹ Daum 1998, p. 886

¹¹² Daum 1998, p. 764

¹¹³ Daum 1998, p. 898

¹¹⁴ Daum 1998, p. 934

¹¹⁵ Daum 1998, p. 859

¹¹⁶ Daum 1998, p. 841

onderdrukten niet alleen door negatieve eigenschappen getypeerd. Zo komen we in het verhaal een Nederlandse dame tegen die overspel met Aboe Bakar pleegt en de vader van Nora die op Adams fortuin aast. Daarnaast wordt ook de negatieve representatie van Nederlanders door bijvoorbeeld njai Peraq onder woorden gebracht:

‘[Z]ij zijn niet waard, dat een mens zich om hen bedroefd maakt, het is alles vals, het is alles schijn; zij willen maar geld en betrekkingen, niet om ermee zaken te doen of om er geacht door te worden, maar om te schijnen wat zij door henzelven niet zijn; om veel vertoon te maken; om zich ziek te eten en te drinken, en om veel prentahs te kunnen geven. Zij weten niet wat het geluk is, dat een mens kan hebben van de jaren, die hij leven mag.’¹¹⁷

Door onder andere de bovengenoemde elementen ontstaat er tot op zekere hoogte een ambivalente representatie van de kolonisator en de gekoloniseerde, wat het analyseren van de grenslijn tussen wat niet en wat wel als koloniale ideologie wordt uitgedragen, bemoeilijkt. Wat echter de uitspraken van Adams moeder betreft, dit zijn uitspraken die door een personage worden geuit en die niet noodzakelijk de visie van de hele tekst ondersteunen.¹¹⁸ Daarnaast laat njai Peraq zich weliswaar kritisch uit over koloniale misstanden, maar trekt zij de Europese superioriteit nooit in twijfel: ‘We weten, dat de blanda’s sterker zijn dan wij [...]. De macht der prentahs hebben zij gekregen van de Heer God: het is onze straf; het is ook hun straf.’¹¹⁹ Deze *white man’s burden* wordt nergens betwist. Bovendien wordt de kritische toon van de eerdergenoemde passages door andere personages verzacht. Zo wijst Bram op de hypocrisie van zijn moeder, waardoor zowel haar betrouwbaarheid in twijfel wordt getrokken als die van haar boodschap: ‘Zelfs de oude vrouw, die laatst zo mooi zat te schelden op Europeanen, heeft haar leven lang gewoekerd, wat de koran dan toch verbiedt, dat weet ik zeker.’¹²⁰

Hoewel de politieke autoriteit van de Europeanen nergens wordt betwijfeld, wordt volgens Termorshuizen hun morele kwaliteit wel bekritiseerd, wat volgens hem van een antikoloniale houding getuigt: ‘Zeker, een mens die qua kennis, wetenschap en kunst verre inferieur is aan de Europeaan maar evenzeer een die wat zijn innerlijke waarde betreft in veel

¹¹⁷ Daum 1998, p. 848

¹¹⁸ Vgl. Meijer 1996, p. 125

¹¹⁹ Daum 1998, p. 847; vgl. Praamstra, 2008, p. 150

¹²⁰ Daum 1998, p. 859

zijn blanke meesters overtreft.’¹²¹ Termorshuizen veronachtzaamt echter dat njai Peraqs ‘innerlijke waarde’ meteen na haar uitspraken door haar zoon in twijfel wordt getrokken, waardoor de ondermijning van de Europese superioriteit in dit opzicht niet zo sterk naar voren komt als hij veronderstelt.

Ondanks de dubbelzinnigheid, de veelstemmigheid en de passages die als antikoloniaal kunnen worden opgevat, blijft *Aboe Bakar* een koloniale tekst, die verkondigt dat het inheemse volk te onbeheerst en onbewust is om onafhankelijk te kunnen zijn en daardoor is het kolonialisme gerechtvaardigd.

3.4. Mimicry in *Aboe Bakar*

De visie op de verhoudingen tussen Europeanen en inlanders die uit *Aboe Bakar* voortvloeit, kan worden verhelderd met behulp van het begrip mimicry. Het hoofdpersonage dat zich zowel in Nederland als in Nederlands-Indië bevindt, is een voorbeeld van mimicry.

Adam Silver is een inheemse jongen die eerst naar Batavia en daarna naar Nederland vertrekt om in een Europees milieu te worden opgevoed. Er ontbreekt hem echter een ‘zekere erfelijke aanleg [...], zoals dat met kinderen het geval moet zijn uit geslachten, die nooit iets aan leren of studeren hebben gedaan.’¹²² Adam verkeert in ideale omstandigheden om volledig te verwesteren, maar zowel uiterlijk als innerlijk blijft hij een ‘Ander’. Hij wordt vanwege zowel zijn uiterlijke kenmerken als zijn innerlijke ‘beperkingen’ als een vreemdeling beschouwd. Hierdoor wordt geïmpliceerd dat de inlander niet in staat is om in zijn ontwikkeling net zo ver te kunnen komen als de Europeaan. Het versterkt het beeld van de inheemse bevolking als inferieur aan de Europeanen:

‘Er is zo’n tegenstrijdigheid in hem. Wij weten heel goed, dat hij weinig heeft geleerd, zó weinig, dat het beschamend is; hij heeft zelfs nooit admmissie-examen kunnen doen. En als hij u aanziet met zijn grote ogen en over de banaalste dingen praat met goedige ernst, dan maakt hij een oppervlakkige indruk van superioriteit.’¹²³

Met zijn toe-eigening van de Europese cultuur heeft Adam ook een gevoel van superioriteit jegens Indo-Europeanen overgenomen, hoewel dit gevoel vermindert naarmate hij langer in

¹²¹ Termorshuizen 1988, p. 452-453

¹²² Daum 1998, p. 793

¹²³ Daum 1998, p. 806-807

Indië verblijft: ‘Hij was in het Europese leven helemaal ingegroeid, en hij had daar veel mee op; Indische mensen beschouwde hij, een echte totok gelijk, eigenlijk als een graadje minder; zij trokken hem niet aan’.¹²⁴

Opmerkelijk is dat iedere keer wanneer Adams onvermogen om kennis te beheersen wordt beschreven, tegelijkertijd zijn sterke intuïtie wordt benadrukt. Hiermee wordt de oppositie cultuur-natuur aangegeven: de Europeaan is beschaafd en wordt met cultuur geassocieerd, de inlander handelt instinctmatig en wordt aan de natuur gekoppeld. Zo worden zijn relaties met vrouwen op de volgende manier beschreven:

In al *zulke* zaken was [Adam] in ’t geheel niet dom; niet traag van begrip. Integendeel, daar had hij een scherp oog voor, als iets hemzelf betrof, want nog meer dan van Nora Tiele, die hij ’t hof wou maken en ten huwelijk vragen, hield hij van zijn eigen persoonlijkheid.¹²⁵

Adam is niet alleen niet in staat om volledig beheerst en beschaafd – oftewel westers – te worden, hij wordt eerder incompleter door zijn Europese opvoeding. De negatieve invloed van Europese cultuur op Adam openbaart zich niet alleen gedurende zijn verblijf in Nederland, maar ook tijdens zijn leven in Nederlands-Indië. Wanneer Adam als ‘volkomen zuiver Hollands sprekende en modern Europees geklede jongeman’ naar Indië terugkeert, ontdekt hij dat hij niet alleen geen ‘totok’ is, zoals Bram hem noemt, maar zelfs geen formeel erkende half-Nederlander.¹²⁶ Aan het begin van het tweede deel van de roman wijst hij het voorstel van zijn halfbroer af om gelijkgesteld te worden. Hij wil niet ‘net zo goed’ zijn.¹²⁷ Hier wordt Adams leven ‘onverwacht [...] gesplitst’.¹²⁸ Hij vervangt zijn Europese kleding voor Arabische kleding, neemt de naam Aboe Bakar aan en wordt ‘mohammedaan en hadji.’¹²⁹

Hij voelde zich nu zeer tevreden en gelukkig in zijn lot; als Europeaan was hij een domoor geweest, een *good-for-nothing*; een, waarmee men niet wist wat aan te vangen; een zelfs niet erkend in de boeken; - als inlander was hij een gerespecteerd man, een vat vol wijsheid, een welvarend handelaar, die goede zaken deed.¹³⁰

¹²⁴ Daum 1998, p. 809

¹²⁵ Daum 1998, p. 803

¹²⁶ Daum 1998, p. 835, 837

¹²⁷ Daum 1998, p. 857

¹²⁸ Daum 1998, p. 942

¹²⁹ Daum 1998, p. 880

¹³⁰ Daum 1998, p. 875-876

Dat het nabootsen van de westerse cultuur een negatief effect op de protagonist heeft, vormt een opmerkelijk verschil met Christina Martha, die door haar verwestering juist een beter mens wordt.

Van zijn Europese opvoeding blijft desalniettemin iets ‘positiefs’ over: ‘zijn deftige manieren’ die hem ‘een soort van superioriteit [hebben] gegeven tegenover de anderen.’¹³¹ Maar hoewel Aboe Bakar dankzij zijn opvoeding als meer dan ‘een gewone inlander van Java of Sumatra’ wordt gezien, wordt hij om dezelfde reden door de Arabieren gehaat:¹³² ‘de Arabieren mochten hem niet; de haat tussen hem en hen was wederkerig; hij imponeerde hen en zij behandelden hem met onderscheiding.’¹³³

Wanneer Adam eenmaal heeft ontdekt dat hij geen Europeaan is en de keuze voor het inheemse leven heeft gemaakt, wordt hij steeds fanatieker in het belijden van zijn geloof. Hij wil een goede mohammedaan zijn, beter dan diegenen die in dit geloof worden geboren:

Als men in een religie was geboren, gelijk hijzelf, nam men al die dingen zo zwaar niet op; men deed gelijk zijn vrienden en familieleden en bemoeide zich niet met de rest. Maar zij, die overgingen van het een op het ander, maakten zich nodeloos druk over dingen, waaraan een ander nooit dacht, en zij wilden van alles het fijne weten.¹³⁴

Verblind door zijn godsdienstijver wordt hij bedrogen door de penghoeloe, zijn onderwijzer in de Koran. Zoals zijn halfbroer voorspelde en Adam zich op zijn sterfbed herinnerde, was hij ‘*hun dupe*’ geworden.¹³⁵ Met ‘hun’ worden de inheemsen bedoeld.

Adam Silver/Aboe Bakar heeft twee verschillende culturen proberen over te nemen. Hoewel beide pogingen van elkaar verschillen, zijn ze allebei mislukt. Wat zijn nabootsing van de westerse cultuur betreft, wordt de onhaalbaarheid van deze poging sterker onderstreept dan bij zijn aanname van de oosterse cultuur het geval is. Uit de roman vloeit de volgende visie voort: je blijft nu eenmaal wie je bent. Maar wie is de titelheld dan eigenlijk? Het antwoord zou moeten zijn dat hij een inlander is, wat door het contrast tussen Adams mislukking als Europeaan en Aboe Bakars aanvankelijke succes als inheemse inwoner wordt onderschreven. Hoewel Adam in Nederland te inlands was, was hij kennelijk te weinig

¹³¹ Daum 1998, p. 871

¹³² Daum 1998, p. 872

¹³³ Daum 1998, p. 876

¹³⁴ Daum 1998, p. 901-902

¹³⁵ Daum 1998, p. 942

inlands in Nederlands-Indië. Zijn mislukking in het inheemse leven kan zowel worden toegeschreven aan zijn naïviteit als aan zijn fanatisme in het geloof, dat als een poging om een betere ‘kopie’ van het ‘origineel’ te zijn, kan worden opgevat. Kortom, Adam/Aboe Bakar gaat uiteindelijk ten onder omdat hij noch een echte Europeaan noch een echte inlander is; of met andere woorden: omdat hij een hybride is.

3.5. Hybriditeit in *Aboe Bakar*

Aboe Bakar vormt een afspiegeling van de koloniale machtsverhoudingen waarin hybride vormen tot stand komen. In Daums roman wordt hybriditeit gethematiseerd door middel van de representatie van zowel raciale als culturele hybride personages.

Allereerst wordt de hoofdpersoon gerepresenteerd als hybride. In deze representatie nemen zijn namen, Adam Silver en Aboe Bakar, een belangrijke plaats in. In het eerste deel van de roman draagt de hoofdpersoon een christelijke naam en wordt hij als Europeaan opgevoed. In het tweede deel ondergaat Adam zijn besnijdenis en ontvangt hij een nieuwe, islamitische naam, waarmee zijn wedergeboorte wordt gesymboliseerd. Daarnaast leert Adam in Nederland de westerse normen en waarden kennen, waarvan hij later in Indië afscheid besluit te nemen. Na zijn terugkomst neemt hij in zijn geboorteland een nieuwe, inheemse identiteit aan. Deze identiteit komt, zoals zijn halfbroer opmerkt, overeen met zijn inheemse afkomst: ‘Zou hij dan...inlander worden? Ineens stond het hem voor ogen, dat hij eigenlijk niets behoefte te doen of te worden; dat hij vanzelf inlander was.’¹³⁶

De ommekeer van zijn westerse naar zijn oosterse bestaan wordt behalve in de hierboven genoemde besnijdenis ook door een verandering in kledingstijl zichtbaar. Als Adam naar Batavia gaat, ruilt hij zijn ‘apenpakje’ in voor ‘’n proper broek-en-baadje.’¹³⁷ Wanneer hij naar Nederlands-Indië terugkeert, ruilt hij zijn Europese kleren weer in voor inlandse klederdracht.

Hoe meer hij zich een oosterse identiteit aanmeet, des te minder komt het westerse deel van zijn identiteit naar voren. Aan het begin van zijn ‘verinlandsing’ spreekt hij nog Nederlands, waardoor hij als een hybride vorm – ‘de beschaafde Oosterling’ – wordt gezien:

[H]ij had Hollands gesproken zonder er verder bij te denken; het kind had gelijk; het was heel gek. En nog gekker vond hij het, toen een onderofficier, op ’n wipstoel een

¹³⁶ Daum 1998, p. 844

¹³⁷ Daum 1998, p. 782

pijpje rokend, lachend tegen een ander de opmerking maakte, dat de ‘Arabier’ het kind in ’t Hollands aansprak en die jeugdige blonde Bataaf zelf niet anders kende dan Maleis.¹³⁸

Hoewel Adam een groot deel van zijn opvoeding in Nederland genoten heeft, vindt zijn ‘verinlandsing’ aanzienlijk snel en bijna als vanzelf plaats. Van zijn westerse opvoeding blijft al snel weinig meer over, behalve de eerder genoemde ‘deftige manieren’, die later echter ook steeds minder naar voren komen. Wanneer hij Nora weer in Nederlands-Indië tegenkomt, spreekt hij Maleis met haar:

Zij had de niet beredeneerde maar traditionele minachting van de Hollander in Indië voor al wat hadji is. En zo stond hij daar nu tegenover haar, Maleis sprekend; bescheiden, als een mindere; de trek van onderworpenheid, die bij de oosterling tot de beleefdheid behoort, op de fraaie mannenkop.¹³⁹

Het valt op dat Aboe Bakar iedere keer wanneer hij iets verkeerd doet, de schuld bij het Europese deel van zijn identiteit legt. Als hij vreemdgaat, denkt hij dat ‘hij had zich laten meeslepen door die oude Europeaan, die in hem was gebleven uit de offertijd aan “wijntje en Trijntje” in een grote westerse stad door een bemiddeld jongmens.’¹⁴⁰ Wanneer hij aarzelt zijn fortuin aan de penghoeloe te geven, denkt hij dat deze aarzeling de schuld van ‘de duivel in hem [is]; [...] de oude aan het persoonlijk bezit van geld en goed gehechte mens; de Adam, die hij eens geweest was.’¹⁴¹

Op zijn sterfbed komen gedachten in hem op die zowel met de westerse als oosterse leefwereld verbonden zijn, wat zijn hybride leven nog eens bevestigt: ‘Zo ging het rustig voort in zijn hoofd: de beelden uit de werkelijkheid oprijzend in zijn gedachten, bleven wortelen in het Europees deel van zijn leven; de abstracte begrippen waren die uit de koran.’¹⁴²

Adam Silver/Aboe Bakar is echter niet het enige personage waarin de hybriditeit zich openbaart. Naast hem worden er ook andere hybride personages gerepresenteerd, in de karakters van John en Bram Silver. Zij worden op een andere manier uitgebeeld dan Adam,

¹³⁸ Daum 1998, p. 877

¹³⁹ Daum 1998, p. 897

¹⁴⁰ Daum 1998, p. 891

¹⁴¹ Daum 1998, p. 925

¹⁴² Daum 1998, p. 943

wat aan hun andere – want raciale – vorm van hybriditeit kan worden toegeschreven. Zowel John als Bram zijn Indo-Europeanen. Daarbij is het opvallend dat het beeld van de ‘Indo’ dat uit de roman naar voren komt, overwegend negatief is. Hoewel Bram ook over positieve eigenschappen beschikt, is het moeilijk om iets positiefs in John te vinden. Zowel John als Bram Silver zijn driftige heethoofden en verliezen gemakkelijk hun zelfbeheersing, wat hun onbeheerste natuur verraadt. In vergelijking met Bram zijn deze karaktertrekken bij John nog duidelijker aanwezig. John Silver kan ook irrationeel en gevaarlijk te werk gaan; hij is een ‘*orang gila*’.¹⁴³ Daarnaast wanen zowel John als Bram zich superieur aan de inlandse bevolking. Het lijkt alsof ze over de twee slechtste eigenschappen van beide bevolkingsgroepen, de Europeanen en de inlanders, beschikken: hoogmoed en een gebrek aan zelfbeheersing. Deze representatie sluit aan bij de ideeën die toentertijd in Nederlands-Indië opgang deden. Zoals eerder vermeld, werd vanaf de negentiende eeuw rassenvermenging als een degeneratie van de zuivere rassen beschouwd. Het haalde het slechtste van beide rassen naar boven.¹⁴⁴ Hierdoor werden mensen van gemengde afkomst als een bron van maatschappelijke onrust gezien.¹⁴⁵ Tegelijkertijd koesterden de Indo-Europeanen hun Europese wortels, omdat die gedeeltelijke Europese afkomst hen een hogere positie in de Indische samenleving garandeerde, zoals blijkt uit deze overpeinzing van Bram:

[Bram] had wel een inlandse vrouw tot moeder, en hij dicteerde in zijn uiterlijk veel meer de Maleier, dan de westerling, maar dat belette hem niet zijn maatschappelijke stand als Europeaan zeer hoog te schatten en laag neer te zien op de inlander; had men hem de keuze gegeven tussen gelijkstelling met deze en de dood, hij zou aan de laatste de voorkeur hebben gegeven.¹⁴⁶

Deze negatieve visie op hybriditeit kan eveneens worden opgemerkt in een ander literair werk van Daum: *‘Ups’ & ‘Downs’ in het Indische leven*. In deze roman nemen Indo-Europese personages een belangrijke plaats in. Hoewel hun gradatie van vermenging en daardoor hun representatie verschillend is, brengen ze er allemaal zowel in maatschappelijk als moreel opzicht niets van terecht. Zo wordt het maatschappelijke en morele leiderschap van de volbloed Europeanen bevestigd.¹⁴⁷

¹⁴³ Daum 1998, p. 764, 1012; *orang gila*: (een) gek

¹⁴⁴ Kemperink 2001, p. 106

¹⁴⁵ Praamstra 2014, p. 22

¹⁴⁶ Daum 1998, p. 837

¹⁴⁷ Boudewijn 2010, p. 226-234

De hybriditeit in *Aboe Bakar* wordt gethematiseerd door middel van de representatie van zowel raciale als culturele mengvormen. Adams/Aboe Bakars literaire representatie verschilt echter van de andere hybride personages. Zijn gemengde identiteit vloeit namelijk voort uit de wraak die 'zijn vader' op hem neemt. Als hybride leert hij zowel de westerse en oosterse wereld van binnenuit kennen, maar nergens kan hij wortel schieten. Hij kan noch Europeaan worden noch een inlander. De giftige oorsprong van zijn identiteit - de wraak van zijn vader - vindt een letterlijke parallel in zijn einde: hij wordt vergiftigd. Concluderend kunnen we stellen dat het negatieve beeld van zowel de ontwortelde Adam/Aboe Bakar als van de onbeheerste Bram en John ervoor zorgt dat hybriditeit in *Aboe Bakar* negatief wordt gerepresenteerd.

4. *Buiten het gareel van S. Djojopoespito*

4.1. Soewarsih Djojopoespito en haar literaire werk

Soewarsih (roepnaam Tjitjih) is in 1912 in het dorp Tjibatok op West-Java geboren. Ze was de dochter van een Soendaneze vader en een Chinese moeder. Haar vader behoorde tot de lagere adel en haar moeder kwam uit een welvarende zakenfamilie. Samen met haar zus Soewarni (roepnaam Nining) werd Soewarsih in 1918 naar de Kartinischool (een meisjesschool voor inheemse kinderen) in Bogor gestuurd.¹⁴⁸ Het onderwijs op die scholen was sterk op Nederland en de Nederlandse taal gericht. Vanaf haar zesde jaar werd zij dus door westerse ideeën beïnvloed. Zo schrijft Soewarsih in haar jeugdherinneringen met erkentelijkheid over haar Nederlandse onderwijzers: ‘ons direct en zuiver Hollands te leren spreken, ons goede eet-, drink- en slaapgewoonten bij te brengen en op onze karaktervorming te letten.’ Op den duur begonnen de zusters bewust te raken van hun anders-zijn: ‘Zo jong als we toen waren, beseften we diep in ons hart, dat het leven voor ons niet gemakkelijk zou zijn. Dat alleen verstand en kennis het enige wapen voor ons zouden zijn om de zovele moeilijkheden te overwinnen.’ Beide zusters sloten zich aan bij een nationalistische beweging, waarin Soewarni een voortrekkersrol had. Evenals voor haar zuster was die van bijzonder belang voor de vorming van de Indonesische schrijfster. Samen geloofden zij in een toekomst voor hun land als westerse democratie. Maar met het verbieden van Sjhrirs Partai Sosialis Indonesia in 1960 kwam aan dit verlangen een einde.

Van 1928 tot 1931 werd Soewarsih opgeleid aan de Europese Kweekschool in Soerabaja, waar zij samen met een Javaan de enige Indonesiër was. Bewust van de koloniale verhoudingen, schrijft zij over een van haar onderwijzers die haar hoge cijfers gaf: ‘Dat was een uiting van grote moed, gezien de situatie van die tijd; hij kon net zo goed op het cijfer afdingen, waar niemand tegen zou zijn, omdat het verschil tussen Hollander en Indonesiër zo groot en onoverbrugbaar leek.’ Dankzij dezelfde leerkracht maakte Soewarsih kennis met Multatuli, wat van grote betekenis voor haar is geweest. Na het aanhoren van diens lezing schrijft zij:

Ik hoorde mijn buurmeisjes praten en lachen. Maar ik dacht bij mezelf: ‘Mijn leven is anders ingesteld dan het hunne. Noem het dat wij geen “jeugd” beleven, maar voor ons,

¹⁴⁸ Termorshuizen 1977, p. 2-3, geraadpleegd op 11.06.2015 via: http://www.dbnl.org/tekst/_ons003197701_01/_ons003197701_01_0246.php; Termorshuizen 2001, p. 8

jonge Indonesiërs, is geen jeugd weggelegd. Want zodra wij de schoolbanken vertalen hebben, wacht ons alleen een zware taak: leiders te worden van ons volk.’

In de jaren op de Kweekschool was Soewarsih ook actief in de nationale beweging, onder andere door Indonesische vrouwen te onderwijzen.

Na haar studie in Soerabaja ging Soewarsih op een nationale school in Batavia werken. Op diezelfde school was ook de nationalist Soegondo Djodjopoespito werkzaam, waarmee de schrijfster kort na hun kennismaking in 1931 in het huwelijk zou treden. Het was een huwelijk uit vrije keuze; een ‘Europees’ huwelijk dat niet door hun ouders gearrangeerd was. Een jaar later nam Soegondo een baan als hoofd van een nationale school in Bandung aan, waar ook zijn vrouw aan de slag kon gaan. Zo werkte het echtpaar een aantal jaren in het nationalistische onderwijs.¹⁴⁹

Daarnaast heeft Soewarsih bijgedragen aan het politiek geëngageerde tijdschrift *Kritiek en Opbouw*, een oppositieblad van Indonesische en Nederlandse linkse intellectuelen. De artikelen van Soewarsih Djodjopoespito trokken de aandacht van E. du Perron, die bij het onderwijzersechtpaar op bezoek ging. De Nederlandse criticus zou een grote invloed op het schrijverschap van Soewarsih hebben. Onder andere adviseerde hij de schrijfster om een roman in het Nederlands te schrijven, nadat haar eerste roman, die in haar moedertaal (het Soendanees) was geschreven, geweigerd was. Du Perron stond op deze manier niet alleen aan de wieg van de autobiografische roman *Buiten het gareel*, maar hij bemoeide zich eveneens direct met het ontstaan ervan: door het corrigeren en soms zelfs herschrijven van de tekst. Na zijn terugkeer in Nederland bracht Du Perron het manuscript van de Indonesische auteur onder bij uitgeverij De Haan in Utrecht, waar het met een inleiding van zijn hand in 1940 werd uitgegeven. Vanwege het uitbreken van de oorlog kreeg de roman echter slechts weinig aandacht. Een herdruk in 1946 werd in Nederland door onder anderen F. Bordewijk en M.H. Székely-Lulofs besproken.¹⁵⁰ In de onafhankelijkheidsstrijd van Indonesië heeft het echter geen rol gespeeld, omdat het destijds buiten bereik van het Indonesische publiek was.

Buiten het gareel keerde pas in 1975 naar zijn ‘land van herkomst’ terug dankzij een Indonesische vertaling (*Manusia bebas*, ‘De vrije mens’) die Soewarsih zelf heeft gemaakt. De schrijfster beschrijft de gevoelens die daarmee verbonden zijn als volgt: ‘het geluk van een oude vrouw, die zichzelf terugziet, een jonge vrouw van veertig jaar geleden, en [die] nu het

¹⁴⁹ Termorshuizen 2001, p. 8-12

¹⁵⁰ Zuidinga 1986, p. 4-7, geraadpleegd op 11.06.2015 via:

http://www.dbnl.org/tekst/ind004198601_01/ind004198601_01_0024.php

gevoel heeft, niet voor niets te hebben geleefd'.¹⁵¹ Kort na het opschrijven van deze woorden, op 24 augustus 1977, overleed Soewarsih in Yogyakarta aan een hersenbloeding. Op 23 april 1978 volgde Soegondo haar.¹⁵²

4.2. Samenvatting van *Buiten het gareel*

Buiten het gareel doet verslag van een aantal jaren uit het leven van het echtpaar Soelastri en Soedarmo: 'Indonesische intellectuelen, die leefden buiten het gareel.'¹⁵³ Zij zijn beiden werkzaam in het nationalistische onderwijs in Nederlands-Indië. De roman begint met een gesprek tussen het onderwijzerspaar over de afwijzing van een manuscript van Soelastri, dat ze in haar moedertaal, het Soendanees, heeft geschreven. Als gevolg hiervan neemt Soelastri de beslissing om niet langer te 'weifelen tussen Soendaas en Nederlands' en begint haar verhaal in het Nederlands op te schrijven.¹⁵⁴ Dit verhaal opent met de volgende zin: 'Het was in 1933, dat Soelastri haar nieuw tehuis betrad' en eindigt in 1937 met de beslissing om een roman in het Soendanees te schrijven die, zoals in het eerste hoofdstuk reeds werd vermeld, later afgewezen wordt.

In de eerste helft van de roman werkt het echtpaar op een Pergoeroen Kebangsaan-school op Bandoeng, waarvan Soedarmo directeur is geworden. Dit is een ongesubsidieerde school, die door de nationalistische beweging wordt bekostigd. In dit hoofdstuk komt ook Soekarno voor. In het begin wordt hij als held neergezet, vooral door Soedarmo: 'Die gebaren, die stem, die ogen, Tri! Je proeft de eerlijkheid, de echtheid in al zijn doen en laten.'¹⁵⁵ Na verloop van tijd verliest Soedarmo echter zijn onbegrensde vertrouwen in de nationalistische leider: 'Een vriend is van ons heengegaan. Een vriend. Hij is een vijand nu.'¹⁵⁶ Inmiddels krijgen Soelastri en Soedarmo hun eerste dochter die ze Roestini noemen. Na de bevalling waarschuwt de moeder van Soelastri haar dochter dat ze ongelukkig zal worden, omdat ze de gewoonten van haar volk verwaarloost. Ook de vader van Soelastri komt op bezoek en vertelt terloops dat hij net met zijn derde vrouw is getrouwd. Soelastri probeert haar moeder ertoe te bewegen om echtscheiding aan te vragen, maar weet tegelijkertijd dat haar moeder nooit zo ver zal gaan. Op een gegeven moment vindt er een huiszoeking plaats door de P.I.D.

¹⁵¹ Termorshuizen 2001, p. 17-18

¹⁵² Zuidinga 1986, p. 7, geraadpleegd op 11.06.2015 via:

[http://www.dbnl.org/tekst/ ind004198601_01/ ind004198601_01_0024.php](http://www.dbnl.org/tekst/ind004198601_01/ind004198601_01_0024.php)

¹⁵³ Djojopoespito 1986, p. 207

¹⁵⁴ Djojopoespito 1986, p. 11

¹⁵⁵ Djojopoespito 1986, p. 49

¹⁵⁶ Djojopoespito 1986, p. 72

(Politieke Inlichtingen Dienst). Daarbij worden veel nationalisten gearresteerd, waarna ‘het succes van de altijd waakzame politie’ in de pers wordt bejubeld:

GROTE RAZZIA
KARREN VOL BEZWAREND BEWIJSMATERIAAL
GEEN VUURWAPENS
VOORNAAMSTE RADDRAAIERS GEARRESTEERD.¹⁵⁷

Als gevolg van de huiszoeking krijgt Soedarmo een onderwijsverbod, wat het einde van de school betekent.

In de tweede helft van de roman reizen Soelastri en Soedarmo van de ene ongesubsidieerde school naar de andere en van de ene bloedverwant naar de andere. Zonder rekening te houden met de realiteit wordt Soedarmo gedreven door zijn idealisme. Daardoor heeft het onderwijzerspaar voortdurend te kampen met armoede en moeten ze door zowel familieleden als vrienden worden ondersteund. Deze afhankelijkheid drukt op Soelastri: ‘Het was zo vernederend altijd weer geholpen te worden, terwijl je toch hersens genoeg had om je door alle armoede heen te slaan.’¹⁵⁸ Vanuit Bandoeng vertrekt het echtpaar naar de schoonzuster van Soelastri (Loerni) in Djokjakarta, waar Soedarmo een krant begint. Nadat deze onderneming is mislukt, trekt het onderwijzersechtpaar naar Buitenzorg waar de oudere zuster (Marti) van Soelastri woont. Als kinderen trokken de zusters veel met elkaar op, maar ze zijn uit elkaar gegroeid. Soedarmo richt weer een school en een krant op waardoor hij opnieuw met zijn vrouw ‘voor een ideaal [kan] werken’.¹⁵⁹ Dankzij de hulp van zijn vrienden is hij in staat om zowel de krant als de school een tijd lang draaiende te houden. Op een bepaald moment komt er echter ook aan deze onderneming een einde en vertrekt het echtpaar naar Semarang, waar hun gezin met een tweede dochter wordt uitgebreid. Vanwege financiële moeilijkheden gaan ze hierna opnieuw naar Soedarmo’s zuster in Djokjakarta, waarna Soedarmo zonder zijn gezin eerst naar Soerabaja en vervolgens naar Bandoeng gaat om daar een vaste betrekking te vinden. Tenslotte verenigt het gezin zich in Bandoeng, waar Soelastri besluit om haar verhaal in het Soendanees op te schrijven.

¹⁵⁷ Djojopoespito 1986, p. 103

¹⁵⁸ Djojopoespito 1986, p. 165

¹⁵⁹ Djojopoespito 1986, p. 165



**Soewarsih en Soegondo Djojopoespito.
(Foto gemaakt door Gerard Termorshuizen in 1975).**

4.3. *Buiten het gareel* als onderdeel van het postkoloniale discours

Hoewel het thema van *Buiten het gareel* de koloniale tijd is en de publicatie ervan vóór de dekolonisatie heeft plaatsgevonden, kan de roman als deel van het postkoloniale discours worden opgevat. Een gangbare definitie van postkoloniale literatuur is immers, zoals Boehmer in *Colonial and postcolonial studies* omschrijft: ‘a literature which [identifies] itself with the broad movement of resistance to, and transformation of, colonial societies.’¹⁶⁰ *Buiten het gareel* is een nationalistische roman die niet alleen het verzet tegen de overheerser omvat, maar ook een transformatie van het koloniale systeem propageert: ‘de vrijheid blijft tenslotte het doel dat we willen bereiken.’¹⁶¹ Postkoloniaal in dit verband is ook de manier waarop de Indonesische vlag gebruikt wordt, wat associaties met de Indonesische onafhankelijkheidsstrijd oproept:

Op een andere dag weer werd er voor Soelastri’s klas een roodwitte vlag aan een bamboepaal gehesen. De kinderen stonden er voor in een rij. Soelastri zelf

¹⁶⁰ Boehmer 2005, p. 176

¹⁶¹ Vgl. Termorshuizen 2001, p. 15; Djojopoespito 1986, p. 155

commandeerde - en ze had een bamboestokje in de hand om de maat te slaan - : ‘Eén, twee - drie. Brengt saluut voor het vaderland!’¹⁶²

Daarnaast ondermijnen de representaties waarvan in de roman gebruik wordt gemaakt het koloniale discours dat het kolonialisme legitimeert. Ook dat is een teken van de postkoloniale houding van de auteur: ‘postcolonial writers sought to undercut thematically and formally the discourses which supported colonization.’¹⁶³ Het beeld dat in de koloniale literatuur wordt gecreëerd en dat het koloniale discours construeert, wordt in de postkoloniale literatuur omgedraaid, waarbij de gekoloniseerde op een positieve wijze en de kolonisator op een negatieve wijze wordt gerepresenteerd. Zo wordt de onderdrukte in *Buiten het gareel* als een beschaafd, ontwikkeld, geletterd, hardwerkend en democratisch mens neergezet, die begaan is met het welzijn van de inheemse bevolking: ‘Neen, ik wil nu liever geen Hollandse literatuur meer hebben. Ik zweer nu bij buitenlandse.’¹⁶⁴ Aan de onderdrukker worden daarentegen de negatieve eigenschappen toebedeeld, zoals onrechtvaardigheid, gebrek aan zelfbeheersing, onwetendheid, alcoholisme en luiheid: ‘Ach, die blanda’s, je moet ze altijd op hun duvel geven om ze koest te houden.’¹⁶⁵; ‘De Europeanen die er woonden [...] [deden niets anders dan] luieren, dobbelen, bier drinken en vechten’.¹⁶⁶ Overigens worden niet alle inheemse bewoners op een positieve manier gerepresenteerd, maar vooral de vertegenwoordigers van de intellectuele elite. Niettemin verschilt deze representatie sterk van de voorstelling in *Christina Martha* en *Aboe Bakar*, waarin de westerse visie op de inheemse bevolking wordt uitgedrukt. In *Buiten het gareel* wordt in plaats van deze westerse representatie een oosterse, ‘eigen’ representatie gegeven, wat Boehmer ‘the postcolonial search for self-definition’ noemt. Hierdoor probeert de gekoloniseerde zich van de diepgewortelde koloniale uitbeelding te bevrijden, hoewel hij zich er nooit helemaal van zal kunnen losmaken.¹⁶⁷

Opvallend in de representatie van Soelastri is dat zij in vergelijking met andere personages het sterkst de oppositie tussen het superieure Westen en het inferieure Oosten ondermijnt. Zij is het meest ontwikkelde, rationele, zelfbewuste, beheerste, hygiënische en nette personage van de roman. Zij is ook ‘beschaafder’ dan haar man die zowel irrationeel (hij wil immers *doekoen* worden) als slordig kan zijn: ‘Soelastri verbaasde zich over het

¹⁶² Djojopoespito 1986, p. 35-36

¹⁶³ Boehmer 2005, p. 3

¹⁶⁴ Djojopoespito 1986, p. 148

¹⁶⁵ Djojopoespito 1986, p. 82-83

¹⁶⁶ Djojopoespito 1986, p. 89

¹⁶⁷ Boehmer 2005, p. 178-179; Praamstra 2011, p. 34

onmogelijke interieur dat naast gemis aan hygiëne een intellectuele bewoner kennen liet.¹⁶⁸ Hiermee creëert Djopoespito het beeld van een inheemse vrouw die zowel de westerse als de masculiene dominantie afwijst en naar een onafhankelijk leven streeft. De schrijfster laat in haar roman de stem van inheemse vrouwen horen die volgens Boehmer: ‘were, as it is called, *doubly or triply marginalized*’, aangezien ze niet alleen op grond van hun ras, religie, seksualiteit, sociale klasse enzovoorts, maar ook op grond van hun sexe minder bevoorrecht waren.¹⁶⁹

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths en Helen Tiffin presenteren een staalkaart van wat karakteristiek is voor postkoloniale literatuur. Zo speelt in veel postkoloniale teksten dislocatie een belangrijke rol: ‘A major feature of post-colonial literatures is the concern with place and displacement. It is here that the special post-colonial crisis of identity comes into being; the concern with the development or recovery of an effective identifying relationship between self and place.’¹⁷⁰ In *Buiten het gareel* wordt beschreven hoe de protagonisten voortdurend van onderkomen moeten veranderen, wat het postkoloniale karakter van de roman onderstreept: ‘Moeheid kwam over haar, als realiseerde ze zich plotseling wat het was, heen en weer te trekken naar een onbekende bestemming.’¹⁷¹ Ze kunnen nergens wortel schieten: “Och, trekvogels zijn we,” antwoordde Soedarmo. “We hebben de vrijheid lief. We proberen het hier eens en lukt het niet, dan trekken we weer verder. De wereld is ruim”, wat ertoe leidt dat de hoofdpersonages ontheemd raken en zich vervreemd voelen.¹⁷² Dit gevoel van ontworteld-zijn wordt aan hun hybride bestaan gekoppeld, dat ik verderop uitgebreider zal behandelen.

4.4. Mimicry in *Buiten het gareel*

De representatie van de hoofdpersonages in *Buiten het gareel* kan met behulp van het begrip mimicry worden gekarakteriseerd. Zij streven naar een westerse manier van leven en denken om zich met de overheersers te kunnen meten. Zo vertelt Soedarmo hoe een Nederlandse inspecteur van het lager onderwijs reageert, wanneer hij de boeken van Soedarmo ziet:

¹⁶⁸ Djopoespito 1986, p. 23

¹⁶⁹ Boehmer 2005, p. 216

¹⁷⁰ Ashcroft e.a. 2002, p. 8-9

¹⁷¹ Djopoespito 1986, p. 164

¹⁷² Djopoespito 1986, p. 204

‘Leest u die boeken wel?’ Ik antwoordde: ‘Ja en nog wel andere.’ Hij keek me spottend aan, scheen nog wat te willen zeggen maar beheerste zich toch. Je kon op zijn tronie lezen, dat hij graag gevraagd had of ik dan wel begreep wat ik gelezen had.¹⁷³

Uit de bovenstaande passage kan worden geconcludeerd dat de inheemse bewoners het gevoel hebben niet als gelijke te worden gezien en er tegelijkertijd van overtuigd zijn dat deze gelijkheid er wel zou moeten zijn. Daarnaast wordt het streven van de protagonisten om op gelijke voet met de Nederlandse overheerser te staan uitgebeeld in de beschrijving van zowel hun innerlijk als uiterlijk. Wat het innerlijk van de hoofdpersonages betreft, wordt er benadrukt dat ze over ‘moderne ideeën van vrijheid en gelijkheid’ beschikken en streven naar ‘democratische gelijkheid’.¹⁷⁴ Daarbij verwerpen ze het oosterse geloof en oosterse gewoonten: ze geloven niet in geesten en bovennatuurlijke krachten en keuren polygamie af (‘de polygamie maakt van een mens een dier’¹⁷⁵). Ze verkiezen een huwelijk uit liefde waarbij echtscheiding niet als taboe wordt beschouwd. Wat hun uiterlijk betreft, wordt hun hygiëne benadrukt, in contrast met hun onontwikkelde landgenoten die onhygiënisch, slordig en vies zijn. Zo probeert Soelastri de ‘eenvoudige’ Djoehariah ervan te overtuigen dat zij tijdens haar bevalling in plaats van door een *doekoen* door een vroedvrouw moet worden geholpen:

‘En als je het kind krijgt, neem je een vroedvrouw of ga je naar het hospitaal?’ Djoehariah haalde haar schouders op: ‘Och, dat komt terecht. Een *doekoen* is ook goed; mijn moeder is toch ook niet door een vroedvrouw geholpen?’ ‘Ach, stel je voor, Djoel! We zijn toch moderne vrouwen. Durf je je heus aan een doekoen toevertrouwen?’ ‘Waarom niet? Ze heeft toch ervaring? En bovendien, het komt toch ook op zelfvertrouwen aan?’ ‘Nu ja, maar ze is toch vies, niet, slordig met alles en zo. Ik zou me er heus niet aan wagen. Maar ja...! Ben je niet bang, Djoel?’¹⁷⁶

Aangezien Djoehariah uiteindelijk niet naar haar ‘moderne’ vriendin luistert, krijgt Soelastri de kans om de *doekoen* van dichtbij te observeren:

De doekoen kwam op haar knieën voortschuivend binnen; ze ruimde verschillende dingen op en Soelastri ontdekte de lange zwarte nagels aan haar vingers. Na een poos

¹⁷³ Djojopoespito 1986, p. 82

¹⁷⁴ Djojopoespito 1986, p. 41, 32

¹⁷⁵ Djojopoespito 1986, p. 73

¹⁷⁶ Djojopoespito 1986, p. 47

met Djoehariah gepraat te hebben, gingen Soelastri en Soedarmo naar huis met de herinnering aan dit afschuwelijke, dat armoede spotte met hygiëne en aangeleerde noodzakelijkheden.¹⁷⁷

In dit verband veelzeggend is dat de protagonisten zich superieur voelen aan hun onontwikkelde landgenoten:

‘Ik geloof niet, neen, ik kan er niet in berusten, dit leven te moeten leiden: eten, slapen, kinderen verwekken. Als het leven dát was, dan is het niet de moeite waard geleefd te worden. Dan zouden we net zo goed Papoea’s kunnen zijn.’¹⁷⁸

Met het zich toe-eigenen van de westerse cultuur, nemen ze dus ook de koloniale ideologie over, wat leidt tot een superioriteitsgevoel jegens diegenen die niet of minder verwesterd zijn: ‘Goelarso haalde dan staaltjes op van de domheid der Kaja-kaja’s.’¹⁷⁹ Daardoor erkennen ze dat de westerse cultuur superieur is aan de niet-westerse cultuur, wat bijdraagt aan de legitimatie van de ‘koloniale’ overheersing van het eigen volk (autokolonisatie).¹⁸⁰

Hoewel ‘Indonesische intellectuelen’ er alles aan doen om zich met de Nederlanders te kunnen meten, worden ze toch niet op gelijke manier behandeld. Werkloze Europeanen krijgen een uitkering die hoger is dan wat hardwerkende Indonesische onderwijzers aan de vrije scholen verdienen:

De Europeanen die er woonden, waren werklozen die van het werklozenfonds meer toelage kregen voor hun luieren, dobbelen, bier drinken en vechten dan Prawira met zijn ploeteren voor vrouw en kinderen. Zelfs kregen ze melk en soep bedeed, nu en dan koekjes. Verlopen employé’s tot burens te hebben was schrijnend voor de onderwijzers om het feit, dat deze nog beter leefden dan zij.¹⁸¹

De hoofpersonages in *Buiten het gareel* zijn niet alleen een voorbeeld van mimicry omdat ze de Europeanen imiteren en daarmee hun superioriteit erkennen, maar ook omdat ze zich tegen de koloniale overheersing verzetten. Zoals de al eerder geciteerde Boehmer schrijft:

¹⁷⁷ Djojopoespito 1986, p. 96-97

¹⁷⁸ Djojopoespito 1986, p. 14

¹⁷⁹ Djojopoespito 1986, p. 79

¹⁸⁰ Bulhan 1985, p. 44

¹⁸¹ Djojopoespito 1986, p. 89

‘Adopting and adapting the white man’s tongue, they learned to speak up for themselves’, wat zowel in de nationalistische strijd van de hoofdpersonages als in Soelastri’s plan om de roman in het Nederlands te schrijven, wordt weerspiegeld.¹⁸² Het westerse verstand van de hoofdfiguren botst met hun oosterse hart, dat vrij wil zijn en, met behulp van de ‘blanke taal’, om onafhankelijkheid roept. Hun erkenning van de superioriteit van de westerse cultuur en hun gelijktijdige streven naar onafhankelijkheid toont de ambivalentie die in het concept mimicry besloten ligt. Hoewel Soelastri en Soedarmo de Indonesische belangen behartigen, worden ze vanwege hun westerse ideeën door de inheemse bevolking keer op keer afgewezen. Zo beklagt Soedarmo zich dat ‘de aanhangers van Ki Hadjar’ (een Indonesische nationalistische leider) hem beschouwen als ‘een Westers intellectueel die geen oog heeft voor de geestelijke waarden van het eigen land en in alles het Westen probeert te kopiëren.’¹⁸³ Ook stelt hij dat er geen band tussen hem en zijn volksgenoten bestaat: ‘Tri. Ik beken eerlijk, dat er tussen mij en het volk een muur staat, waarschijnlijk een gevolg van traditie of nog beter van mijn intellectualisme.’¹⁸⁴ Soortgelijke gevoelens ervaart Soelastri wanneer haar Soendanees manuscript wordt afgewezen: ‘Het is een feit geworden, dat juist zij die ik liefheb me hebben afgestoten, mij dit wanhopige gevoel bezorgd hebben voor niets te hebben gewerkt.’¹⁸⁵ Omdat zowel Soelastri als Soedarmo de toegang tot hun eigen volk wordt ontzegd en een volledige toegang tot de Europeanen onhaalbaar is, zitten ze vast tussen twee werelden, wat kenmerkend is voor hun hybriditeit.

4.5. Hybriditeit in *Buiten het gareel*

Buiten het gareel vormt een afspiegeling van de koloniale machtsverhoudingen, waarin hybride formaties ontstaan, en thematiseert hybriditeit door hybride personages centraal te stellen. De protagonisten – Soelastri en Soedarmo – belichamen de gespletenheid van de westerse en oosterse wereld: ‘We voelen ons versplinterd, Las. Dat is de zaak.’¹⁸⁶ Deze gespletenheid resulteert in gevoelens van ontworteling en vervreemding:

Soelastri vond de omgeving eigenlijk antipathiek; zij met haar gezonde natuur voelde een opstand tegen deze tot het uiterste verfijnde cultuur, werd onaangenaam getroffen door het slome in de beweging der mensen en in de rijke schaduwen der bomen en ze

¹⁸² Boehmer 2005, p. 162

¹⁸³ Djojopoespito 1986, p. 62

¹⁸⁴ Djojopoespito 1986, p. 74

¹⁸⁵ Djojopoespito 1986, p. 11

¹⁸⁶ Djojopoespito 1986, p. 16

besepte, dat haar ellendig gevoel voortkwam uit het verschil tussen Javaan en Soendanees, op oeroude antipathieën gebaseerd. Ze voelde zich een vreemde, opvallend in een omgeving van duizenden gelijken.¹⁸⁷

Daarnaast manifesteert de hybriditeit zich in hun werk, bijvoorbeeld in het teruggestuurde manuscript van Soelastri: ‘Haar roman had hij aan een deskundige in Soedanese literatuur laten lezen, die vond dat de stijl tintelend en spontaan was, maar de zinsconstructie Hollands en de opzet vreemd modern.’¹⁸⁸

Soelastri en Soedarmo zijn niet de enigen die het stempel van de koloniale machtsverhoudingen met zich meedragen en daardoor een hybride identiteit vertonen. Een soortgelijke gespletenheid kan eveneens bij de andere nationalistische personages in de roman worden opgemerkt. Zo stelt Soedarmo dat Soekarno niet vrij is van een ‘religieuze trek’, wat volgens de onderwijzer in zekere zin zijn onderontwikkeldheid onthult. Hierbij merkt Soelastri op: ‘Ja, we zijn modern, en toch reserveren we in een hoekje van ons hart een plaatsje waar we op wanhopige ogenblikken wierook branden.’¹⁸⁹ Daarmee bevestigt ze de hybride identiteit van de vertegenwoordigers van de Indonesische intellectuele elite zoals die in de roman worden gerepresenteerd.

Hoewel Soelastri en Soedarmo in hoge mate verwesterd zijn, komt soms hun ‘oosterse identiteit’ naar voren, wat opnieuw hun versplinterde ik blootlegt. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer de moeder na Soelastri’s bevalling op bezoek komt en een *slametan* (ceremoniële maaltijd) wil bereiden. Hoewel de jonge moeder ‘innerlijk worstelde’ met het toestaan van deze traditie, keurt haar man dit uiteindelijk af:

‘Je bent toch ook zo flink geworden, omdat ik op je geboortedag, *slasa kliwon*, heb gevast. Het is zondigen tegen Allah, als je de slametans nalaat en alle gebruiken verwaarloost, die onze ouders ons nagelaten hebben. Het is nu eenmaal onze *adat* en als je zulke dingen verwaarloost, zal je vast ongelukkig worden.’ Soelastri begon aan zichzelf te twijfelen, bang voor Allahs straf; innerlijk worstelde haar wezen nog in het oude, ofschoon haar verstand deze gebruiken met onzin betitelde en haar westerse

¹⁸⁷ Djojopoespito 1986, p. 126

¹⁸⁸ Djojopoespito 1986, p. 212

¹⁸⁹ Djojopoespito 1986, p. 51

opvoeding haar alles in de ware proporties liet zien. Ze aarzelde, maar Soedarmo besliste hierin en de slametans bleven uit.¹⁹⁰

Opmerkelijk is dat de hybride personages van tijd tot tijd naar hun ‘wortels’ trachten terug te keren, om zich zo van deze innerlijke worsteling te bevrijden. Zo verhuist hun vriend Soetrisno met zijn gezin naar de dessa waar hij zijn ‘ideeën [wil] proberen te verwezenlijken’ en ‘de mensen in al hun lief en leed [wil] zien.’¹⁹¹ Hij wil opgaan in de inheemse gemeenschap. Dit wordt door zowel Soedarmo als Soelastri belachelijk gemaakt:

‘Kleinigheden? Ik zou zeggen, dat dat overwegend is als u zich helemaal wilt aanpassen aan de gewoonten van de desa,’ zei Soedarmo ernstig, toen verder: ‘U moet eigenlijk uw tanden ook niet meer poetsen en geen zeep gebruiken.’ ‘Ja,’ vulde Soelastri aan. ‘Vooral uw tanden niet poetsen, want alle tandenborstels zijn van varkenshaar gemaakt; om consequent te zijn, moet u inderdaad alleen maar met gestampte dakpannen uw tanden schuren. En uw handdoek moet u diep in uw koffer verstopten.’¹⁹²

Deze kritische en spottende opmerkingen jegens hun vriend kunnen worden toegeschreven aan het gegeven dat ze zelf naar een onversplinterd leven verlangen. Hun westerse opvoeding weerhoudt hen hier echter van, omdat dit volgens de westerse denkwijze een stap achteruit is. Ze kunnen zichzelf niet ‘ontwesteren’, oftewel ze zijn niet in staat zich aan de westerse cultuur en de bijbehorende gedachtegang te onttrekken.¹⁹³ Dat de hoofdpersonages last van hun hybriditeit hebben, kan eveneens op een ander moment in de roman worden opgemerkt, namelijk wanneer Soedarmo *doekoen* wil worden: ‘[De *doekoen*] heeft me gezegd dat hij me in zes maanden in de geheimen kan inwijden en ik die eigenaardige kracht van hem kan overkrijgen. Hoe vind je het de vrouw van een doekoen te zijn, Tri?’¹⁹⁴ Omdat het antwoord van Soelastri – ‘Dan laat ik me van je scheiden’ – dit plan van haar man in de kiem smoort, blijft het echtpaar hun leven leiden ‘buiten het gareel’.¹⁹⁵ Zoals Termorshuizen opmerkt, ervaart Soelastri dit bestaan veel intenser dan Soedarmo, omdat haar inspanningen niet alleen de emancipatie van haar volk betreffen, maar eveneens die van haarzelf.¹⁹⁶

¹⁹⁰ Djojopoespito 1986, p. 107

¹⁹¹ Djojopoespito 1986, p. 178

¹⁹² Djojopoespito 1986, p. 182-183

¹⁹³ Vgl. Praamstra 2011, p. 34

¹⁹⁴ Djojopoespito 1986, p. 211

¹⁹⁵ Djojopoespito 1986, p. 211

¹⁹⁶ Termorshuizen 2001, p. 16

Hoewel het onderwijzerspaar zich in dienst van de bewustwording van het Indonesische volk blijft stellen, is de afwijzing van haar Soedanese manuscript een keerpunt in het leven van Soelastri, in haar eigen woorden: ‘Dit nu is een keerpunt in mijn leven. Nu niet meer weifelen tussen Soendaas en Nederlands.’¹⁹⁷ Afgewezen door haar eigen volksgenoten schrijft ze haar verhaal in het Nederlands en blijft tussen twee werelden vast zitten: ‘Kijk,’ zei Soedarmo, ‘daar heb je de zee, tussen die *karetbomen* door.’ De bruine golven rolden aan en hadden witte koppen en daarachter schemerde het blauw waar de hemel de aarde raakte.’¹⁹⁸

¹⁹⁷ Djojopoespito 1986, p. 11

¹⁹⁸ Djojopoespito 1986, p. 202

5. *Tussen Ambon en Amsterdam van H. Keppy*

5.1. Herman Keppy en zijn literaire werk

Herman Keppy (Amsterdam, 1960) is journalist, bladenmaker en schrijver. Hij is de zoon van een Nederlandse moeder en een Molukse vader.¹⁹⁹ De schrijver is opgegroeid als Nederlander in Amsterdam en wist tot zijn vijftiende niets van zijn achtergrond behalve dat hij een Molukker was. Toen Keppy aan de School voor de Journalistiek in Utrecht studeerde, hield hij een interview met zijn vader, wat voor hem een stimulans vormde om zich in de Indonesische geschiedenis te verdiepen.²⁰⁰ Nadat hij in Utrecht de School voor Journalistiek had afgerond, ging hij onderzoek doen naar onderbelichte feiten uit de Indonesische geschiedenis. Naar aanleiding hiervan heeft Keppy veel in binnen- en buitenlandse tijdschriften en dagbladen gepubliceerd en wordt hij regelmatig door verschillende media geraadpleegd als deskundige. Hij is tevens eindredacteur van het magazine *Zorg en Welzijn*, medewerker van het tijdschrift *Moesson* en voorzitter van de stichting *ArtEsteem*. In 2002 ageerde de schrijver met succes tegen de viering van de oprichting van de Verenigde Oost-Indische Compagnie vierhonderd jaar geleden. Als romanschrijver debuteerde hij in 2004 met *Tussen Ambon en Amsterdam*, gevolgd door *Flat River Flamingo* (2006) en *Pendek* (2013).²⁰¹

Tussen Ambon en Amsterdam is een historische roman over twee Molukse broers, Johannes Everhardus (1882-1908) en Willem Karel Tehupeiry (1883-1946), die ongeveer honderd jaar geleden als eerste Ambonezen naar Nederland kwamen om hier te studeren. Keppy verklaart in het voorwoord dat zijn roman op de ‘feiten’ die hij over de broers Tehupeiry ‘in boeken, documenten en gesprekken met ooggetuigen’ kon vinden, is gebaseerd.²⁰² Over de authenticiteit van dit relaas stelt de schrijver dat zijn historische roman voor negentig procent waarheid is en de resterende tien procent zoals het gebeurd had kunnen zijn. Als schrijver vindt Keppy het belangrijk om zich in een persoonlijke geschiedenis in te leven en dit verhaal met anderen te delen, opdat het niet vergeten raakt. Met deze doelstelling heeft hij zijn debuutroman geschreven: ‘Een boek zoals *Tussen Ambon en Amsterdam* is belangrijk omdat het ons helpt om niet te vergeten.’²⁰³

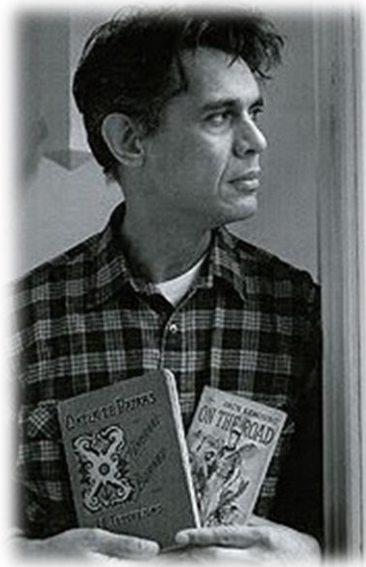
¹⁹⁹ <http://www.hermankeppy.com/index.php?id=persoonlijke-dingen>, geraadpleegd op 29.12.2014

²⁰⁰ Keppy 2015, Zie het volledige interview met Herman Keppy in de bijlage.

²⁰¹ <http://www.hermankeppy.com/index.php?id=persoonlijke-dingen>, geraadpleegd op 29.12.2014

²⁰² Keppy 2004, p. 8

²⁰³ Keppy 2015, Zie het volledige interview met Herman Keppy in de bijlage.



Herman Keppy.

5.2. Samenvatting van *Tussen Ambon en Amsterdam*

De roman bestaat uit drie delen: ‘Nannie en Empie’, ‘Wim en Anna’ en ‘Empie.’ Het eerste deel vertelt het verhaal van de op Ambon geboren broers Johannes (Johan/Nannie) en Willem (Empie/Wil) Tehupeiori die na een studie geneeskunde in Nederlands-Indië naar Nederland vertrokken om daar als Europees gediplomeerd dokter te kunnen afstuderen. Tijdens hun studie in Nederlands-Indië werden ze geprezen als excellente studenten, die ook daarnaast van zich lieten horen. Nannie schreef in Indië onder meer het boek *Onder de Dajaks in Centraal Borneo*, waarvoor hij lovende kritieken ontving, omdat het in perfect Nederlands was geschreven.

Nadat de broers in Nederland waren aangekomen, werden ze lid van het Amsterdams Studenten Corps. Omdat ze hun studie in Nederlands-Indië met uitstekende resultaten hadden afgesloten, kostte de studie hen in Nederland relatief weinig inspanning, waardoor ze veel tijd aan andere activiteiten konden besteden, zoals journalistiek. Samen met Henri Clockener Brousson begon Nannie het tijdschrift *Bandera Wolanda* (Hollandse Vlag); een Maleisstalige krant voor de inheemse bevolking. Daarnaast richtten Nannie en Empie de stichting Vereniging van Inlandse Geneeskundigen op, die ‘het bevorderen der gemeenschappelijke belangen van de Indiërs in Nederland en voeling te houden met Nederlands-Indië’ als doel had.²⁰⁴ Gedurende deze tijd ontmoetten de beide broers ook de liefde van hun leven. Nannie werd verliefd op Jetje Graanboom, die echter al getrouwd was en een kind had, zodat de

²⁰⁴ Keppy 2004, p. 179

moeder van de broers de relatie afkeurde. Empie ontmoette Anna Ommering en al werd hij gewaarschuwd dat een huwelijk met haar hem ongelukkig zou maken, trouwde hij haar toch. Aan het eind van het eerste deel van het boek blaast Nannie Tehupeiry zijn laatste adem uit. Hij overleed op 22 december 1908 op Nederlandse bodem, vlak nadat hij het felbegeerde dokters-diploma van een Europese universiteit had ontvangen.

Het tweede deel vertelt het verhaal van Empie en Anna. In dit deel wordt Empie Wim genoemd, omdat hij hier als een getrouwd man optreedt. Samen met Anna vertrekt hij naar Nederlands-Indië. Ze arriveren in Batavia waar Wim zowel de Vereniging van Inlandse Geneeskundigen als het Ambons Studiefonds opricht. Na ongeveer een maand worden ze op Banka geplaatst, waar Wim als gouvernementsarts gaat werken. Het is een afgelegen en eentonig gebied waar behalve werken, jagen en tuinieren weinig te beleven valt. Anna is hier erg ongelukkig en verwijt Wim voortdurend dat hij bijna altijd van huis is en dat ze hier amper een sociaal leven heeft.

In Nederlands-Indië krijgen ze twee kinderen: een zoon Jacobus Ahasveros (Jaapie) en een dochter Marie Josine (Marietje, Zusje), die echter al op zeer jonge leeftijd overlijdt. Na een aantal jaren keren ze terug naar Nederland, als Wim verlof heeft gekregen. Daar ontvangen ze een deel (87.000 gulden) van de erfenis van Anna's vader. In Nederland bevalt Anna van een dochter die ze opnieuw Marie Josine noemen. In het begin wordt het meisje net als hun eerste dochter Zusje genoemd, maar op den duur krijgt zij de koosnaam Mia. De erfenis die ze hebben gekregen, verdwijnt als sneeuw voor de zon wanneer de crisis uitbreekt. Wim schaamt zich dat hij het geld verkeerd heeft geïnvesteerd en daardoor de erfenis van Anna heeft verspild. Als gevolg daarvan besluiten Anna en Wim dat Wim alleen naar Nederlands-Indië zal teruggaan, omdat hij daar makkelijker aan werk komt dan in Nederland, en het daar verdiende geld kan sparen zodat hij na vijf jaar weer naar Nederland kan terugkeren.

In het derde deel wordt Wim opnieuw Empie genoemd, nu hij gescheiden van zijn gezin leeft. In Nederlands-Indië blijkt dat de toekomst die Anna en Wim zich hadden voorgesteld, niet zo voorspoedig verloopt als ze hadden gehoopt. Anna verwijt haar man dat hij niet genoeg voor zijn gezin zorgt, terwijl hij in haar ogen degene was die de erfenis is kwijtgeraakt. Hierdoor wordt hun relatie steeds slechter. De nijdige toon van Anna's brieven maakt dat Wim niet alleen steeds minder terugschrijft, maar ook nalaat om geld naar zijn gezin op te sturen. Daardoor komt Anna in geldnood te zitten.

Het kost Empie veel moeite om een eigen praktijk op te zetten. Maar na een paar jaar hard werken beschikt hij eindelijk over een goedlopende praktijk en besluit hij om zijn

verdiende geld grotendeels in de bouw van huizen te investeren. Er komt echter opnieuw een crisis en weer lijdt de dokter verlies op zijn investeringen. Hij schaamt zich en houdt het zo lang mogelijk geheim. Het fiasco van het bouwproject is echter niet de enige reden waarom Empie zijn financiële verantwoordelijkheden niet kan vervullen. Hij heeft ook een beroerte gehad. Dit alles leidt er uiteindelijk toe dat Anna tot een scheiding wil overgaan. Vanwege de oorlogsdreiging moet zij deze plannen echter tijdelijk opschorten. Wanneer de oorlog vervolgens uitbreekt, is Willem niet in staat om zijn gezien financieel te ondersteunen. Na de oorlog zet Anna de rechtszaak voort, maar haar verzoek wordt niet gehonoreerd, omdat er volgens de rechter geen sprake is van rechtsgeldige gronden voor een scheiding. Intussen heeft Empie een aantal beroertes te verduren gekregen, waardoor hij invalide is geworden. Uiteindelijk overlijdt Willem Karel Tehupeiori op 1 november 1946 in Djakarta, wat door een *manakau*-vogel wordt aangekondigd.



Empie, Leentje en Anna Tehupeiori.
(Collectie: Herman Keppy).



Johannes Everhardus Tehupeiori.
(Collectie: Herman Keppy).

5.3. *Tussen Ambon en Amsterdam* als onderdeel van het postkoloniale discours

De historische roman *Tussen Ambon en Amsterdam* kan als een postkoloniaal werk worden opgevat. Het verhaal speelt zich af vóór de onafhankelijkheid van Indonesië, maar is geschreven ná de dekolonisatie van Nederlands-Indië, wat een postkoloniaal karakter impliceert. Dit postkoloniale karakter vloeit echter niet alleen voort uit de tijd waarin de roman is geschreven, maar ook uit de inhoud ervan.

Boehmer zet in een van de hoofdstukken van *Colonial and Postcolonial Literature* drie aspecten uiteen die ze als kenmerkend beschouwt voor postkoloniale historische fictie:

control, *self-making* (of *selving*) en *form-giving*.²⁰⁵ Deze aspecten, die in de Engelstalige historische roman als middel van verzet tegen de koloniale overheersing worden gebruikt, komen ook in de roman van Keppy voor.

In de eerste plaats worden door middel van een historische roman de teugels van het verleden in eigen handen genomen (*control*: ‘taking charge of the past’).²⁰⁶ In *Tussen Ambon en Amsterdam* wordt het belang van de broers Tehupeiory voor de Molukse geschiedenis benadrukt: ‘De gebroeders Tehupeiory stonden bekend als uitstekende artsen, geliefd door hun patiënten; maar vooral als de pioniers, die in Nederland de weg hadden geëffend voor de Indonesische artsen.’²⁰⁷ Daarnaast worden er bestaande stereotypen doorbroken en worden er in plaats daarvan antistereotypen gecreëerd. De representatie van de gekoloniseerde bevolking wordt omgedraaid en de inheemse hoofdpersonages worden in een positief licht gezet. De broers zijn een voorbeeld van ontwikkelde, talentvolle, ijverige en behulpzame mensen, eigenschappen die de meeste Nederlanders in het verhaal missen:

De gebroeders Tehupeiory hadden bewezen waartoe een Ambonees in staat was. Zij waren de eerste Ambonezen ooit die in Holland afstudeerden, hadden zich ook als eerste Indiërs laten horen tijdens belangrijke vergaderingen waar voordien alleen Nederlanders werden gehoord. Ze werden geprezen door Nederlanders en mede daarom zo langzamerhand vereerd door hun eigen volk.²⁰⁸

In de tweede plaats worden in de roman van Keppy mythen en tradities van de inheemse bevolking onder de aandacht gebracht. Over Empie wordt gezegd dat hij weliswaar niet ‘overdreven bijgelovig’ is, maar wel degelijk zo nu en dan ‘een bovennatuurlijke ervaring’ beleeft.²⁰⁹ Hij heeft bijvoorbeeld een droom gehad die de dood van zijn vader aankondigde. Ook verschijnt er aan het eind van zijn leven een vogel, de *manakau*, van wie de komst volgens de overlevering aankondigt dat er iemand zal sterven:

In de warme nacht klonk de rauwe schreeuw van een vogel. De mannen keken in de richting van het geluid. ‘*Manakau, itoe masoesoe,*’ Jo Leimena verbrak het moment van stilte. ‘Vreemd, dat zei mijn oom vroeger op Ambon als hij de kreet van een

²⁰⁵ Boehmer 2005, p. 187

²⁰⁶ Boehmer 2005, p. 187

²⁰⁷ Keppy 2004, p. 378

²⁰⁸ Keppy 2004, p. 197

²⁰⁹ Keppy 2004, p. 65

manakau, hoorde. Ik geloof dat het net zo klonk. De *manakau* is een vogel, maar ik weet niet eens hoe die eruit ziet. Hij vliegt alleen 's nachts. *Itoe masoesoe* is de oude taal, het betekent dat er iemand zal sterven.²¹⁰

Boehmer duidt dit verschijnsel aan met de term *self-making* of *self-imagining*: 'a story of the past, even if wholly or in part a fiction, again offers a kind of restitution. Especially because of its chronological structure, a novel or narrative poem has the potential to forge imaginary connections between the reduced present and the legendary past.'²¹¹

In de derde plaats wordt de geschiedenis herschreven vanuit het standpunt van de gekoloniseerde bevolking, waarbij er speciaal aandacht geschonken wordt aan grootse momenten en belangrijke figuren uit de Molukse geschiedenis. Hierbij wordt een heldenrol toegekend aan historische figuren die in de koloniale literatuur tot dan toe op een negatieve wijze waren neergezet; de representatie van historische figuren uit gekoloniseerde gebieden wordt herschreven. Een voorbeeld hiervan vormt Pattimura, die in *Christina Martha* uitsluitend in negatieve termen wordt omgeschreven, maar die in *Tussen Ambon en Amsterdam* als nationale held wordt gerepresenteerd:

Tijdens de opstand van Pattimura in 1817 werd op het Molukse Saparoea de vesting Duurstede overvallen door de eilandbewoners waarbij de resident, zijn echtgenote en de manschappen van het kleine garnizoen om zeep werden gebracht. [...] [De opstandelingen] bezorgden het Indisch leger het tot dan toe grootste verlies aan manschappen. Een grotere Hollandse krijgsmacht lukte het pas na maanden om de opstandelingen op de knieën te krijgen. Wat de Hollanders diep stak was dat de leider, Pattimura, een christen was. En het getuigde van verre gaande brutaliteit dat zij in de jacht op hem in een kerkje stuitten op een bijbel.²¹²

De bovenstaande passage vormt een voorbeeld van zogenaamde *form-giving*, waarin 'a story of anti-colonial heroism may be highlighted, elaborated, and made memorable; national triumphs can be underscored and praised.'²¹³

Ondanks het postkoloniale karakter van de roman, komen er ook koloniale kenmerken in voor die met het concept *mimicry* verbonden zijn.

²¹⁰ Keppy 2004, p. 388

²¹¹ Boehmer 2005, p. 189

²¹² Keppy 2004, p. 250

²¹³ Boehmer 2005, p. 189

5.4. Mimicry in *Tussen Ambon en Amsterdam*

De representatie van de gebroeders Tehupeiry in *Tussen Ambon en Amsterdam* kan met behulp van het concept mimicry worden geanalyseerd. Zowel het uiterlijk als innerlijk van de hoofdpersonen wordt bepaald door hun streven om met de Nederlandse overheerser op gelijke voet te kunnen staan. Zo stelt Nannie: ‘En aan ons nu de taak om te bewijzen dat de inlander niet onderdoet voor de Hollander. Wij moeten alle kansen aangrijpen in de tijd dat we in Nederland zijn om dat te laten zien.’²¹⁴ Wat het uiterlijk van de broers Tehupeiry betreft: ze dragen westerse kleren en zijn blij met hun rechte neuzen, waaraan hun streven om als gelijkwaardig te worden gezien kan worden afgelezen: ‘Die neus was de trots van hun moeder; haar kinderen hadden niet een *hidoeng pesek*, de platte neus, die zo kenmerkend is voor de meeste volkeren in Nederlands-Indië. Nee, zij hadden een echte Ambonese neus, met een krachtige, rechte rug, net als de Nederlanders.’²¹⁵ Daarnaast laten de Molukse artsen zich tot Nederlanders naturaliseren en onderhouden ze relaties met Nederlandse vrouwen. Wat hun innerlijk betreft: ze noemen zichzelf ‘in het Nederlands denkende inlanders’, ze volgen hun opleiding in Nederland (omdat ‘het onderwijs in het Nederlands de poorten naar de beschaving zal openen’) en belijden het christelijke geloof: ‘Velen onder ons spreken al Nederlands, dankzij de godsdienst staan we dicht bij de Hollander.’²¹⁶

Omdat het concept mimicry met koloniale machtsverhoudingen is verbonden, kunnen er ook andere koloniale kenmerken van de roman worden opgemerkt. Dit koloniale karakter komt naar voren in de uitingen van de broers, die getuigen van een superioriteitsgevoel jegens hun niet ontwikkelde landgenoten. Zo beweert Nannie: ‘Natuurlijk, de Dajaks zijn mensen van vlees en bloed, net als wij. Zij staan lager op de trap van beschaving en ontwikkeling, maar hebben dezelfde menselijke passies, gedachten en verlangens als wij.’²¹⁷ Het westerse idee van superioriteit wordt door de Molukse broers met de dominante Nederlandse cultuur overgenomen. Nannie en Empie zijn doordrenkt van de Nederlandse koloniale ideologie en zijn het product van de zogenaamde ‘ethische politiek’: ‘Onder meer Hollandse invloed zullen de Dajaks begrijpen dat ze hun leven kunnen verbeteren, tot meer welvaart kunnen komen’, stelt Nannie. ‘De overgrote meerderheid van de bevolking in Indië leeft nog zeer primitief, staat ver van de beschaving’, verzucht Empie.²¹⁸ Zo bevestigen ze de koloniale overheersing

²¹⁴ Keppy 2004, p. 163

²¹⁵ Keppy 2004, p. 14

²¹⁶ Keppy 2004, p. 178, 177, 125

²¹⁷ Keppy 2004, p. 118-119

²¹⁸ Keppy 2004, p. 119, 135

en nemen actief deel aan de ‘kolonisatie’ van hun eigen land, wat als autokolonisatie kan worden opgevat.²¹⁹

In veel opzichten zijn de Molukse broers en andere ‘ontwikkelde inlanders’ Nederlandser dan veel autochtone Nederlanders, maar toch worden ze niet als gelijken beschouwd. Ze zijn altijd de allochtone ‘Ander’: ‘Een neger, een neger, een echte neger uit Afrika!’, roept een Amsterdammer als hij Asmaoen, een Javaanse studiegenoot van de broers, ziet.²²⁰ Dat zij door autochtone Nederlanders niet als hun gelijke worden beschouwd, komt nog sterker naar voren wanneer zij in Nederlands-Indië zijn. Anders dan in Nederland waar geen onderscheid gemaakt wordt tussen artsen op grond van hun afkomst, krijgen in Nederlands-Indië inlandse artsen minder betaald dan de Hollandse:

Empie vulde aan: ‘Ja en het is niet zo dat de inlandse arts onderdoet voor zijn Hollandse evenknie. Het bewijs is nu wel geleverd door onze collega Mas Asmaoen, op school toch niet de allerbeste, die binnen twee jaar in Amsterdam al semi-arts is geworden en misschien dit jaar al afstudeert. En hoewel het gouvernement ons laag inschaalt, zijn er onder ons toch al doktoren die rond vierhonderd gulden per maand verdienen. Ik noem Mohammad Saleh die praktizeert [*sic*] in Soemalata, Raden Brenthel in Totok en onze vriend Heinig Lumentut in Indrageri.’ ‘Voor ons grote bedragen, maar het blijft minder dan Hollandse artsen verdienen,’ stelde Nannie.²²¹

Daarnaast hebben inlandse artsen ook minder kans op een vaste aanstelling omdat ‘de autoriteiten de voorkeur geven aan een Hollandse dokter’.²²² Verder laat het verhaal zien dat Hollanders die in Indië door ‘ontwikkelde Indiërs’ in het Nederlands worden aangesproken weigeren om in het Nederlands te antwoorden, maar in plaats daarvan zich bedienen van het laag-Javaans of Maleis, om op die manier de inlander op zijn plaats te zetten.²²³ Ook kan Empie in Deli geen lid worden van de tennisvereniging ‘omdat hij nu eenmaal een inlander is’.²²⁴ Tenslotte wordt er nog vermeld dat een Europese arts in gouvernementdienst een kaartje eerste klas in de trein kan declareren, terwijl een *dokter djawa* slechts recht heeft op een reis in de derde klas. Kortom, de broers Tehupeiori doen er alles aan om met de

²¹⁹ Bulhan 1985, p. 44

²²⁰ Keppy 2004, p. 24

²²¹ Keppy 2004, p. 135

²²² Keppy 2004, p. 266

²²³ Keppy 2004, p. 121

²²⁴ Keppy 2004, p. 108

Nederlanders op gelijke voet te staan, maar hoewel ze hun gelijkwaardigheid op veel gebieden bewijzen, worden ze nooit als gelijken behandeld.

5.5. Hybriditeit in *Tussen Ambon en Amsterdam*

De broers Tehupeiori zijn niet alleen een voorbeeld van mimicry omdat ze de cultuur en denkwijze van de overheerser overnemen, maar ook omdat er in hun handelingen en denkbeelden tegelijkertijd weerstand tegen de koloniale machtsverhoudingen zichtbaar is. Boehmer schrijft hierover: ‘Precisely because they could never be quite white or right enough, native colonials were able to transform the condition of mimicking the colonizer’s moves into a strategy of resistance. Adopting and adapting the white man’s tongue, they learned to speak up for themselves.’²²⁵ Hoewel de Molukse broers in hoge mate verwesterd zijn, voelen ze zich sterk verwant met de Ambonezen en behartigen ze de belangen van hun landgenoten, wat hun hybriditeit onderstreept. Zo schrijft Nannie een liederenbundel in het Maleis ‘voor de inlandse soldaten, die alleen Maleis spreken’²²⁶ en richt hij samen met Henri Clockener Brousson het Maleistalige tijdschrift *Bandera Wolanda* op. Daarnaast begint hij met Empie de stichting Vereniging van Inlandse Geneeskundigen die de ‘gemeenschappelijke belangen van de Indiërs in Nederland’ wil bevorderen.²²⁷ Verder sticht Empie in Nederlands-Indië het Ambons Studiefonds dat als doelstelling heeft om talentvolle Ambonezen in de gelegenheid te stellen een studie te volgen in Nederlands-Indië of Nederland. Opvallend in de representatie van ‘de intellectuelen van Ambon’ is dat ze zich bewust zijn van hun gespleten bestaan: ‘Misschien worden we net als de Indo’s een aparte groep die tussen de Hollander en de inlander zit’²²⁸ en beschouwen ze de westerse kant van hun identiteit als iets positiefs omdat ze zich daarmee kunnen inzetten om de inheemse bevolking te helpen:

‘Ik moet bekennen dat ik zelfs genaturaliseerd ben tot Nederlander,’ zei Empie. ‘Het heeft onmiskenbare voordelen.’ Rompies gaf repliek: ‘Dat is op papier, maar je verloochent je afkomst tenminste niet, want je zet je in voor je volk.’²²⁹

Veelzeggend in dit verband is dat Empie de voorkeur aan zijn vaderland geeft, wat zowel uit de volgende passage blijkt – ‘[De moeder van Empie] had aanvankelijk zelf Hollands voor

²²⁵ Boehmer 2004, p. 162

²²⁶ Keppy 2004, p. 53

²²⁷ Keppy 2004, p. 179

²²⁸ Keppy 2004, p. 297

²²⁹ Keppy 2004, p. 297

hem gekookt, totdat hij haar verzekerde dat hij Indisch eten prefeerde [*sic*]²³⁰ – als uit het gegeven dat hij uiteindelijk zijn vaderland Indië boven zijn moederland Nederland verkiest. Tegelijkertijd blijft hij echter tot zijn laatste dagen trouw aan de Koningin der Nederlanden. Zo weigert hij onder bedreiging door een Japanse soldaat een afbeelding van de koningin van de muur te halen:

In de spreekkamer van de dokter ontwaarde hij aan de muur het staatsieportret van koningin Wilhelmina. Hij riep de dokter bij zich, die moeilijk lopend, zich vasthoudend aan het meubilair naderbij kwam. Vanuit de voorgalerij keken de wachtende patiënten naar binnen. Via een Japanse tolk die uitstekend Nederlands sprak, vroeg de officier de dokter om het portret van de muur te halen. Tot zijn ontsteltenis weigerde deze echter beslist. Daarop greep de officier naar het gevest van zijn zwaard en dreigde met maatregelen als de dokter niet zou voldoen aan zijn gebod. De dokter bleef bewegingloos voor het portret van de koningin staan.²³¹

Ook raakt Empie zeer ontroerd als hij naar Ambonese liederen luistert: ‘*O Ambon/ ik zal je nooit vergeten/ tot aan mijn sterven toe/ het ga je goed ver Ambon*’, wat weer zijn ‘tussenpositie’ accentueert.²³² Opmerkelijk is dat deze ‘tussenpositie’ negatieve gevolgen heeft voor zijn huwelijk en gezinsleven. Als ‘ontwikkelde Ambonees’ kiest hij ervoor om een Nederlandse vrouw te trouwen, omdat hij niet ‘een Ambonese vrouw die tabaksbladeren sorteert’ tot vrouw wil nemen.²³³ Maar hoewel hij met Anna een gezin sticht, is Empie niet in staat om afscheid te nemen van zijn vaderland. Op den duur resulteert dit in een scheiding van zowel zijn vrouw als van zijn kinderen. Hij overlijdt omgeven door zijn volksgenoten, maar gescheiden van zijn gezin.

De hybriditeit van de gebroeders Tehupeiry die tussen hun eigen cultuur en die van de overheerser vast zitten, wordt in een van de passages van de roman treffend samengevat:

[Nannie] herinnerde Empie en Leentje aan een oud-Ambons spreekwoord: *Kalau dapat medja poetih, djangan loepa lessa*. Als je een – Europese hoge – witte tafel krijgt, vergeet dan niet de *lessa*, de lage tafel waaraan men op Ambon in vroegere dagen at.²³⁴

²³⁰ Keppy 2004, p. 299

²³¹ Keppy 2004, p. 373

²³² Keppy 2004, p. 387

²³³ Keppy 2004, p. 125

²³⁴ Keppy 2004, p. 134

Conclusie

Het concept mimicry weerspiegelt de koloniale complexiteit en kan vanuit twee perspectieven worden benaderd: dat van de kolonisator en dat van de gekoloniseerde. Wat de kolonisator betreft: aan de ene kant verwijst mimicry naar de macht van de koloniale overheerser die naar toe-eigening van de gekoloniseerde streeft; aan de andere kant ondergraaft het de macht van de kolonisator omdat het de afstand tussen overheerser en onderdrukte verkleint. Wat de gekoloniseerde betreft: enerzijds vormt mimicry een strategie van verzet tegen de koloniale machtsverhoudingen, omdat het doel ervan de ontkenning is van ondergeschiktheid ten opzichte van de kolonisator; anderzijds gaat de (gedeeltelijke) acceptatie van de cultuur van de kolonisator, waartegen het gekoloniseerde subject zich verzet, gepaard met het (gedeeltelijke) verlies van de eigen cultuur. Hierbij kan het streven van de gekoloniseerde om zich van zijn ondergeschiktheid te bevrijden, nooit volledig vervuld worden, en is in plaats daarvan het resultaat het ontstaan van hybriditeit, zoals we aan de hand van de geanalyseerde casussen hebben kunnen zien. Alle door mij geanalyseerde verhalen worden door deze ambiguïteit gekenmerkt.

In *Christina Martha* van Q.M.R. Ver Huell, dat binnen het koloniale discours valt, onderstreept het concept mimicry de macht en superioriteit van de koloniale overheerser. Omdat de titelheldin in de ogen van de kolonisten niet volledig verwesterd is, wat door haar hybriditeit (christelijk én heidens) uitgedrukt wordt, blijft zij in essentie ‘een onbeschaafd Indiaansch meisje’. Opmerkelijk in haar geval is dat haar gemengde identiteit niet het gevolg is van haar afkomst maar van de koloniale machtsverhoudingen.

Ook in *Aboe Bakar* van P.A. Daum wordt de superioriteit van de koloniale overheerser benadrukt, maar op een andere wijze dan in *Christina Martha*. Voor de titelheld van deze als koloniaal op te vatten roman, is het niet alleen onmogelijk om ‘beschaafd’ te worden, maar wordt hij door het nabootsen van de westerse cultuur een gemankeerd mens, wat een frappant verschil vormt met *Christina Martha*, die juist een beter mens wordt onder de invloed van het westerse geloof. Adam/Aboe Bakar is te inheems om een westerling te kunnen worden, en hij is te weinig inheems om in die hoedanigheid te kunnen slagen. Zijn uiteindelijke mislukking moet worden toegeschreven aan zijn ‘inlandse’ naïviteit, zijn fanatisme in een geloof dat niet meer is dan een poging tot een betere ‘imitatie’ van de ‘originele’ versie, met andere woorden aan het feit dat hij ‘niet de ene en niet de andere’ is, wat een gevolg is van zijn hybriditeit. Opvallend in de representatie van Adam/Aboe Bakar is dat zijn ontworteldheid en ondefinieerbaarheid een giftige oorsprong heeft – de wraak van zijn vader – en een gelijksoortig

einde – vergiftiging. Hierdoor rijst uit de roman een negatief beeld op van hybriditeit, wat nog wordt versterkt door de representatie van John en Bram Silver als raciale hybriden die gekenmerkt worden door een onbeheerste natuur en hoogmoed. Opmerkelijk in dit verband is dat zij hun westerse wortels koesteren; dit in tegenstelling tot Aboe Bakar die het ‘Europees deel van zijn leven’ beschouwt als de ‘duivel [die] in hem’ zit.

Dat de westerse helft van zijn identiteit door Aboe Bakar negatief wordt beoordeeld, vormt weer een verschil met Christina Martha, die het westerse deel van haar identiteit als een verrijking ziet. Hierdoor voelt zij zich superieur ten opzichte van de niet- of minder gekerstende eilandbewoners. Soortgelijke gevoelens en daarmee samenhangende processen zoals autokolonisatie kenmerken tot op zekere hoogte alle hoofdpersonen van de door mij behandelde romans. Zo voelen bijvoorbeeld de broers Tehupeiory uit *Tussen Ambon en Amsterdam* van Herman Keppy zich superieur aan hun ‘onderontwikkelde’ landgenoten, waardoor deze historische roman ondanks haar postkoloniale karakter ook koloniale trekken vertoont. De Molukse broers nemen met het zich toe-eigenen van de westerse cultuur ook de koloniale ideologie over, wat tot een superioriteitsgevoel leidt jegens diegenen die niet of minder verwesterd zijn. Daardoor erkennen ze impliciet dat de westerse cultuur superieur is aan de niet-westerse cultuur, wat bijdraagt aan de legitimatie van de ‘koloniale’ overheersing van het eigen volk (autokolonisatie). Hun erkenning van de superioriteit van de westerse cultuur en de gelijktijdige weerstand tegen koloniale onderdrukking toont de ambivalentie aan die in het concept mimicry besloten ligt.

Daarnaast leert *Tussen Ambon en Amsterdam* ons dat ook als het proces van mimicry helemaal is afgerond en de ‘buitenlander’ Nederlander is dan veel ‘Nederlanders’ zelf, hij nog altijd de ‘Ander’ blijft. Dat het imiteren van de westerse beschaving niet meer oplevert dan een soort van maskerade en nooit tot gelijkwaardigheid leidt, openbaart zich in alle door mij geanalyseerde verhalen. Ook in *Buiten het gareel* van Soewarsih Djojopoespito, die als een postkoloniale roman kan worden gekenmerkt, blijven de inheemse hoofdpersonages ‘Anderen’ in de ogen van de kolonialen. Soelastri en Soedarmo worden echter niet alleen door de westerlingen op deze manier waargenomen, maar ook door hun landgenoten. Hoewel het onderwijsechtpaar de belangen van hun eigen volk behartigt en voor hun onafhankelijkheid strijdt, worden ze keer op keer door de inheemse bevolking afgewezen. Door beide groepen niet volledig geaccepteerd zitten ze klem tussen twee werelden.

Ter afsluiting kan worden geconcludeerd dat in de door mij behandelde literaire teksten mimicry nooit tot een volledige toegang tot de dominante cultuur resulteert. Dit kan worden toegeschreven aan de bedreiging die het nabootsen van de ‘Ander’ voor de koloniale

overheersing met zich meebrengt. Waar mimicry in deze teksten daarentegen wel in resulteert, is hybriditeit. Veelzeggend in dit verband is dat de protagonisten van zowel *Aboe Bakar* als *Buiten het gareel* te weinig inheems zijn om hun culturele oorsprong te behouden en niet westers genoeg om de volledige toegang tot de Europese cultuur te bereiken. Als gevolg van hun hybriditeit kunnen ze nergens wortel schieten. Dit vormt een verschil met *Christina Martha* en *Tussen Ambon en Amsterdam*, waar de gedeeltelijke toegang tot een andere cultuur niet tot een gevoel van ontworteling, vervreemding en uitsluiting van de cultuur waarin je geboren bent leidt. Dit kan worden verklaard uit het feit dat deze hybride hoofdpersonages hun afkomst nooit verloochenen: ‘Dat sierde hem, meende Nannie, je mag je wel alle goede dingen van het Westen toe-eigenen, maar je eigen afkomst mag je niet verloochenen.’²³⁵

²³⁵ Keppy 2004, p. 134

Bibliografie

Primaire literatuur

I. Gedrukte bronnen:

Daum, P.A., *Aboe Bakar*. In: *Verzamelde romans III*. Amsterdam: Nijfg&Van Ditmar, 1998.

Djojopoespito, S., *Buiten het gareel*. 3de dr., 's-Gravenhage: Nijgh & Van Ditmar, 1986.

Keppy, H., *Tussen Ambon en Amsterdam*. Schoorl: Uitgeverij Conserve, 2004.

Ver Huell, Q.M.R., *Christina Martha*, ed. Hans Straver. Hilversum: Verloren, 2013.
[geschreven 1837]

Secundaire literatuur

I. Gedrukte bronnen:

Ashcroft, B., Griffiths G. en H. Tiffin, *Post-Colonial Studies, The Key Concepts*. London/ New York, 1998.

Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H., *The Empire writes back, theory and practice in post-colonial literatures*. 2e dr., London, 2002.

Besser, S., 'Benaderingen'. In: J. Rock, G. Franssen en F. Essink (red.), *Literatuur in de wereld. Handboek moderne letterkunde*. Nijmegen: Vantilt, 2013, p. 98-163.

Bertens, H., *Literary Theory: The Basics*. 3e dr. London/New York: Routledge, 2013.

Bhabha, H., *The location of culture*. London: Routledge, 1994.

Boehmer, E., *Colonial and Postcolonial Literature*. 2e dr., Oxford: University Press, 2005.

Boehmer, E., 'Postcolonialism'. In: P. Waugh, *Literary Theory and Criticism: An Oxford Guide*, New York: Oxford University Press, 2006 p. 340-360.

Boudewijn, P., 'Over donkere dochters, Indische dames en 'n blanke lelie. De representatie van Indo-Europeanen in 'Ups' & 'Downs' in het Indische leven van P.A. Daum'. In: *Indische Letteren* 25 (2010), p. 220-235.

Brillenburger Wurth, K. en A. Rigney (red.), *Het leven van teksten. Een inleiding in de literatuurwetenschap*. 2e herz. dr., Amsterdam: University Press, 2008.

Bulhan, H. A., *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

Dewulf, J., 'Het multiraciale denken van Tjalie Robinson vanuit Amerikaans perspectief'. In: *Indische Letteren* 27 (2012), p. 26-41.

Kemperink, M., *Het verloren paradijs*. Amsterdam: University Press, 2001.

Korsten, F.W., *Lessen in literatuur*. 3e herz. dr., Nijmegen: Vantilt, 2009.

Meijer, M., *In tekst gevat. Inleiding tot een kritiek van een representatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 1996.

Praamstra, O., 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur'. In: J. Koch en E. Dynarowicz (red.), *Van koloniale naar wereldliteratuur? Professorale oraties van Ena Jansen, Michiel van Kempen, Marlene van Niekerk, Pamela Pattynama, Olf Praamstra, Wim Rutgers*; Poznań: Institut Filologii Angielskiej UAM, 2009, p. 141-163.

Praamstra, O., 'Het vijandige Indië van Louis Couperus'. In: *Indische Letteren* 29 (2014), p. 3-29.

Praamstra, O., 'Rubber, de roman, de film en het koloniale discours'. In: E. Gustinelly, Mursidah, Y.R. Suhardi en K. Groeneboer (red.), *Vijfendertig Jaar Studie Nederlands in Indonesië*. Depok, 2006, p. 251-269.

Praamstra, O., 'Verzoening en vervreemding. Representaties van 'Oost' en 'West' bij migrantenauteurs'. In: A. Sunjayadi, Ch. Suprihatin en K. Groeneboer (red), *Veertig Jaar Studie Nederlands in Indonesië*. Depok, 2011, p. 31-41.

Said, E., *Orientalism*. London: Penguin, 2003.

Straver, H., 'De historische en de literaire Christina Martha'. In: *Indische Letteren* 28 (2013b), p. 262-283.

Straver, H., 'Nationale heldin', 'Een Rotterdamse leesvergadering', 'De zaal daverde van handgeklap', 'Liefhebber der Natuurlijke Historie', 'De verhalen van den reiziger'. In: Q.M.R. Ver Huell, *Christina Martha*. Hilversum: Verloren, 2013a, p. 9-24 en 113-140.

Termorshuizen, G., 'De vrijheid is en wordt duur betaald. Soewarsih Djodjopoespito's leven buiten het gareel'. In: T. D'Haen en P. Liebrechts (red.), *Tussen twee werelden. Het gevoel van ontheemding in de postkoloniale literatuur*. Leiden, 2001, p. 1-22.

Termorshuizen, G., *P.A. Daum. Journalist en romancier van tempo doeloe*, 1^e dr., Amsterdam: Uitgeverij Nijgh & Van Ditmar, 1988.

II. Internet:

Anbeek, T., 'Kenmerken van de Nederlandse naturalistische roman'. In: *De Nieuwe Taalgids* 72 (1979), afl. 6 (nov.), p. 520-534. Geraadpleegd op 17.03.2015 via:

<http://www.dbnl.org/tekst/anbe001kenm01_01/anbe001kenm01_01_0001.php>

Eijk, K., van: 'Molukse geschiedenis op Alkmaarse zolder'. In: *Haagsche Courant*, 2004, p. 1-2. Geraadpleegd op 22.06.2015 via:
<<http://academic.lexisnexis.eu>>

Frederiks, J.G. en Branden F.Jos., van den, *Biographisch woordenboek der Noord- en Zuidnederlandsche letterkunde. L.J. Veen, Amsterdam 1888-1891*. Geraadpleegd op 28.12.2014 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/bran038biog01_01/bran038biog01_01_4241.php>

Huigen, S., *De weg naar Monomotapa, Nederlandstalige representaties van geografische, historische, historische en sociale werkelijkheden in Zuid-Afrika*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996. Geraadpleegd op 30.07.2015 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/huig002wegn01_01/huig002wegn01_01_0009.php>

Keppy, H., *Persoonlijke dingen*. Geraadpleegd op 29.12.2014 en 23.06.2015 via:
<<http://www.hermankeppy.com>>

Nieuwenhuys, R., *Oost-Indische spiegel. Wat Nederlandse schrijvers en dichters over Indonesië hebben geschreven vanaf de eerste jaren der Compagnie tot op heden*. Amsterdam: Querido's Uitgeverij, 1978. Geraadpleegd op 30.03.2015 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/nieu018oost02_01/nieu018oost02_01_0035.php>

Termorshuizen, G., 'Bij de dood van Soewarsih Djojopoespito, schrijfster buiten het gareel'. In: *Ons Erfdeel* 20 (1977), p. 1-4. Geraadpleegd op 11.06.2015 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/ons003197701_01/ons003197701_01_0246.php>

Praamstra, O., 'Hoe uniek was P.A. Daum?'. In: *De Nieuwe Taalgids* 82 (1989), p. 500-511. Geraadpleegd op 17.03.2015 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/taa008198901_01/taa008198901_01_0054.php>

Zuidinga, R-H., 'Soewarsih Djojopoespito, E. du Perron en de roman *Buiten het gareel*'. In: *Indische Letteren* 1 (1986), p.1-8. Geraadpleegd op 11.06.2015 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/ind004198601_01/ind004198601_01_0024.php>

II. Internet. Afbeeldingen:

[Anoniem], *Herman Keppy*. Geraadpleegd op 02.08.2015 via:
<<http://www.hermankeppy.com/index.php?id=persoonlijke-dingen>>

[Anoniem], *Omslag (1e en 2e druk) van Aboe Bakar*. Geraadpleegd op 02.08.2015 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/ind004199801_01/ind004199801_01_0021.php>

[Anoniem], *Paul Adriaan Daum*. Geraadpleegd op 02.08.2015 via:
<<http://dbnl.org/auteurs/index.php?c=&l=M>>

Termorshuizen, G., *Soewarsih en Soegondo Djojopoespito*. Geraadpleegd op 02.08.2015 via:
<http://www.dbnl.org/tekst/ind004198601_01/ind004198601_01_0027.php>

Bijlage: Interview met Herman Keppy

1. Zou u iets kunnen vertellen over hoe het was om als een jongen van Molukse afkomst in Nederland op te groeien?

Dat is ingewikkeld. Een grote groep Molukkers is in kampen en later in Molukse wijken in Nederland opgegroeid. Een andere groep Molukkers (waaronder ikzelf) is in de grote steden opgegroeid, zoals Amsterdam. Bij de eerste groep horen de kinderen van de KNIL-militairen en bij de tweede groep horen de kinderen van Molukkers die voor de marine gewerkt hadden. De kinderen die in de grote steden woonden, zijn tussen Nederlanders opgegroeid. De kinderen die in de kampen en later in de wijken zijn opgegroeid, hebben meer last van racisme gehad dan de Molukse kinderen uit de grotere steden. Ondanks dat ik als een bruin kind werd gezien, voelde ik me een blanke jongen. Ik woonde vlakbij het oude station Sloterdijk in Amsterdam en daar waren veel Indische mensen. Omdat ze vaak opmerkingen maakten over mij en andere kinderen die er Indisch uitzagen, zei mijn vader een keer: ‘als ze je vragen of je Indisch bent, moet je zeggen: nee, ik ben Moluks.’ Dat is eigenlijk alles wat ik van ‘Moluks-zijn’ wist. Ik wist niks van mijn achtergrond en van mijn familie. Tot mijn vijftiende ben ik opgegroeid als een Nederlander, maar wel een Nederlander met een bruin kleurtje. Dat zeg ik erbij omdat ik nu weet dat ik als jongen toch als een ‘bruintje’ werd behandeld. Dat is echter niet iets specifiek Moluks, maar meer iets wat met je huidskleur te maken heeft.

2. Op uw website wordt u omschreven als ‘researcher naar onderbelichte feiten uit de Indonesische geschiedenis.’²³⁶ Zou u mij iets meer over deze bezigheid kunnen vertellen? Waar komt uw belangstelling voor Nederlands-Indië vandaan en wanneer is deze begonnen?

Toen ik op de School voor de Journalistiek zat, las over politieke acties in Nederlands-Indië. Ik begon me af te vragen waarom mijn vader aan de verkeerde kant had gevochten. Hij vocht namelijk aan de kant van de Nederlanders tegen zijn eigen volk. Toen ging ik me verdiepen in de geschiedenis van Nederlands-Indië. Later kreeg ik op de School voor de Journalistiek een opdracht om een interview met iemand te maken. Dat mocht ook mijn vader zijn. Toen besloot ik om mijn eigen vader te interviewen. Het was moeilijk, maar ook heel mooi. Mijn vader was nooit spraakzaam als het om zijn verleden ging, omdat hij ons er niet mee wilde belasten. Hij wilde dat ik als een Nederlander zou opgroeien en was zeer verbaasd dat ik me met die Indonesische wereld bezighield. Hij waarschuwde me: ‘Pas maar op, je krijgt alleen

²³⁶ <http://www.hermankeppy.com/index.php?id=persoonlijke-dingen>, geraadpleegd op 23.06.2015

maar ellende', maar uiteindelijk was hij er ook trots op dat ik het deed. Van mijn vader heb ik heel veel geleerd. Om nog meer te weten te komen heb ik andere Molukkers in de buurt geïnterviewd. Van hen heb ik ongelooflijke verhalen gehoord en die verhalen wilde ik overdragen. Op deze manier heb ik me in de Molukse en Indische wereld verdiept, en dat gaat nog steeds door omdat er zo veel verhalen zijn die nog verteld moeten worden.

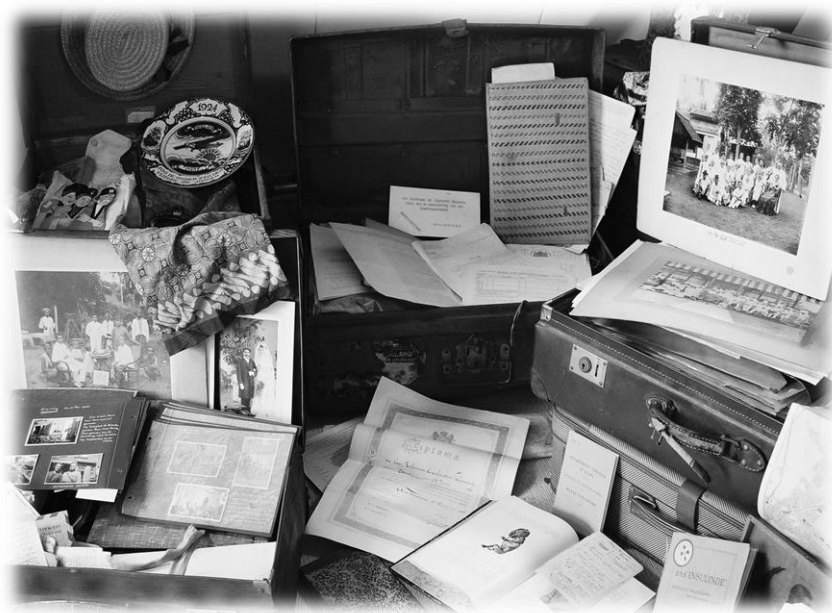
3. *Hoe is uw passie voor het schrijven ontstaan? Wat voor schrijver bent u? Wat is uw doel als auteur?*

Ik heb altijd ontzettend veel van lezen gehouden en als kind veel gelezen. Dat heb ik te danken aan mijn moeder die me altijd boeken gaf toen ik klein was. Dat ik kon schrijven, wist ik heel lang niet. Nederlanders zijn slecht in het stimuleren van talenten. Ik was een goede basketballer en heb in Amerika gebasketbald. Daar zat ik op school en de leraar zei tegen mij: 'het maakt niet uit wat je in leven gaat doen, maar ga alsjeblieft ook schrijven'. Amerikanen zijn heel goed in het ontdekken van je talenten en je vertellen wat je in je leven kan doen. Als gevolg hiervan ging ik in Nederland naar de School voor de Journalistiek, waar ik mijn talent heb ontwikkeld. Als schrijver vind ik het belangrijk om een persoonlijke geschiedenis, het verhaal van een mens te leren kennen en dit met anderen te delen. Daar wil ik de mensen graag mee entertainen.

4. *Waarom heeft u ervoor gekozen om uw eerste roman in de vorm van een historische roman te schrijven? Waarom heeft u voor het verhaal van de broers Tehupeiory gekozen?*

Ik was in het Tropeninstituut en zocht naar Molukse namen. Toen ontdekte ik dat er in 1907 een Molukker in Amsterdam was. Ik ben een Amsterdamer van Molukse afkomst en ik vroeg me af: hoe kan dat, wie was dat? Ik heb het echter een tijdje later liggen. Later heb ik er een verhaal over geschreven. Weer later ben ik met de eigenaar van een Moluks tijdschrift gaan praten om een boekje of een tentoonstelling over de broers te maken. Op dat moment was er echter een burgeroorlog op Ambon aan de gang en schreef ik daarover voor dat tijdschrift. Daardoor werd het plan om een boek over de broers te schrijven op de lange baan geschoven. Gelukkig maar, want pas later ontdekte ik dat er in Alkmaar een hele zolder was met spullen van deze broers. Dit is heel bijzonder want Molukkers hebben maar weinig naar Nederland kunnen meenemen. Daarnaast heeft de oorlog veel vernietigd. Om zo veel informatie te kunnen vinden over één of twee personen was uniek, en onder andere daarom besloot ik om er alsnog iets mee te doen. Wat hierbij ook een rol speelde, was het feit dat ik in deze tijd een burn-out had. Het schrijven van deze roman heb ik gebruikt als een soort therapie om weer

terug te keren naar het werkproces. Therapie door iets te doen wat me raakte. Bovendien vond ik het leuk om een historische roman te schrijven over de Molukse broers, omdat ik zelf Molukker ben; omdat ik het geloof in voorouders en geesten erin wilde overdragen; en omdat ik de plekken waar de broers waren geweest wilde beschrijven, omdat ik daar zelf ook geweest ben. Het leek me dat anderen ook interesse in dit verhaal zouden kunnen hebben, en ik vond het leuk om na te denken hoe ik dit zou doen. Ik heb die roman geschreven zoals romans in de jaren dertig werden geschreven, namelijk met inleidende fragmenten waarin kort beschreven staat wat er in het hoofdstuk gaat gebeuren. Maar vooral heb ik het geschreven voor de Molukkers, want er zijn weinig goede boeken die door mensen van Molukse afkomst geschreven zijn. Molukkers in Nederland zijn gefrustreerd en ontevreden over hun leven. Als ze boeken schrijven, worden de personages als gefrustreerde en zielige slachtoffers neergezet. Ik wilde laten zien: er zijn wel degelijk dingen waar we trots op kunnen zijn. Hoewel ik nu denk dat ik het voor een breder publiek had moeten schrijven, eenvoudiger en minder dik, ben ik er nog steeds trots op dit boek.



**De zolderschat uit Alkmaar.
(Collectie: Herman Keppy).**

5. *In een van uw interviews verklaart u waarom uw roman *Tussen Ambon en Amsterdam heet*, en benadrukt u de tussenpositie van de broers als mannen met een hybride identiteit die zowel de Molukse als Nederlandse identiteit in zichzelf verenigden. Is dat iets wat u zelf ook zo ervaart? Zo ja, ervaart u dit als iets positiefs of negatiefs?*

Ja, zeker. Maar vaak heeft dat een negatieve connotatie. Zo van ik hoor niet hier, en ik hoor niet daar; tussen wal en schip gevallen. Nog niet zo lang geleden werd van gemengd bloed

zijn als iets negatiefs gezien. Je werd als ‘halfbloed’ beschouwd, dus je bent niet ‘heel’, maar slechts ‘half’. Ikzelf zie mijn gemengde afkomst echter als een verrijking. Tegenwoordig zegt men ‘dubbelbloed’. Dat is beter, je kan gebruik maken van ‘the best of both worlds.’ Ik voel me hier thuis en als ik naar de Molukken ga, voel ik me daar ook thuis. Dat is toch prachtig?

6. *In een van uw interviews heeft u gezegd dat het geloof in voorouders een belangrijke rol in de Molukse cultuur speelt en dat u er zelf ook in gelooft. Zijn er nog andere elementen van de Molukse cultuur waarmee u zich sterk verbonden voelt?*

Ik vond het leuk om te ontdekken dat het zogenaamde bijgeloof ontzettend belangrijk voor Molukkers is, belangrijker zelfs dan het christendom. Zelf heb ik een hekel aan mainstream godsdiensten, maar op een bepaalde manier geloof ik in voorouders. Sommige zaken in *Tussen Ambon en Amsterdam* heb ik kunnen beschrijven dankzij toeval, maar dat toeval vond zo vaak plaats dat het gewoon geen toeval meer kan zijn. Ik voel me sterk verbonden met de Molukkers hoewel ik tot mijn vijftiengste als een Nederlander ben opgevoed. Toen ik me onder Molukse jongens ging begeven, ontdekte ik dat we veel op elkaar leken. Zo nies ik net zo keihard als andere Molukkers en ben ik net als zij heel emotioneel. Molukkers huilen snel en worden snel boos, ik ook. En iets anders dat je met elkaar deelt, is die keiharde soldatenopvoeding, naast het verdriet over die onverwerkte nabije geschiedenis.

7. *Tussen Ambon en Amsterdam kreeg lovende recensies, heeft u ook iets gehoord van de familie Tehupeiory over de roman?*

Dat is mijn familie geworden. Zij zijn allemaal Amerikaans staatsburger geworden en heten tegenwoordig Bergman. Ze wisten dat ze eigenlijk Tehupeiory heetten, ze hadden een fotoalbum waar een donkere man in staat die als het zwarte schaap werd afgeschilderd, maar dat is alles wat ze van hun familiegeschiedenis wisten. En ik heb die geschiedenis voor hen opgedoken, waar ze nu heel trots op zijn. Zo trots dat de achterkleinkinderen nu weer Tehupeiory in hun naam gebruiken (bijvoorbeeld John Tehupeiory Bergman). En een kleinkind, William, is een half jaar geleden naar Ambon gegaan. Dus mijn boek heeft een grote invloed op die familie gehad, waardoor ik een deel van de familie ben geworden.

8. *In een van de interviews heeft u gezegd over Onder de Dajaks in Centraal Borneo:*

‘Dit boek maakt me trots op mijn Molukse roots. Het bewijst dat een inlander, zoals zelfs mijn vader nog werd genoemd, ook toen al niet hoefde onder te doen voor een Belanda. Het boek is in perfect Nederlands geschreven. Voorts schrijft de auteur met zoveel liefde voor een ook voor hem ander volk, dat ik er tranen van in mijn ogen krijg. Niks primitieve koppensnellers, waar de westerse schrijvers tot vervelens toe over

reppen; nee, Tehupeioru schrijft over dappere krijgers, liefhebbende huisvaders, harde werkers en gastvrije mensen, die hij ziet als broeders.²³⁷

Als ik echter naar de citaten van Tussen Ambon en Amsterdam kijk, valt mij iets anders op, namelijk het superioriteitsgevoel van de broers jegens hun volksgenoten, vooral dat van Nannie:

‘Natuurlijk, de Dajaks zijn mensen van vlees en bloed, net als wij. Zij staan lager op de trap van beschaving en ontwikkeling, maar hebben dezelfde menselijke passies, gedachten en verlangens als wij.’²³⁸

‘De inlander houdt inderdaad veel van hare Majesteit, doch het is meer een domme bijgelovige verering, zo heel anders als de liefde, die Hollanders en wij, ontwikkelde inlanders, voor koningin Wilhelmina koesterden. Onze liefde berust op onze kennis van de vaderlandse geschiedenis, op hetgeen wij in Hollandse boeken en couranten gelezen hebben.’²³⁹

‘Onder meer Hollandse invloed zullen de Dajaks begrijpen dat ze hun leven kunnen verbeteren, tot meer welvaart kunnen komen.’²⁴⁰

Deelt u deze observatie?

Ja, ze hadden ook een superioriteitsgevoel, maar ze waren niet vergeten waar ze vandaan kwamen. Ze keken niet neer op hun landsgenoten, maar zij dachten wel: we zijn anders en die anderen hebben ook de kans om daaruit te komen, bijvoorbeeld door boeken te lezen. Ze geloofden dat Nederlanders op den duur de inlanders wilden verheffen, dat Indonesiërs gelijk zouden worden aan de Nederlanders. Deze overtuiging was gegroeid door de omgang met de docenten op de school in Batavia en later in Nederland waar ze als medestudenten werden beschouwd. Ze geloofden echt dat als hun volksgenoten een Nederlandse opvoeding zouden krijgen, ze zich zouden kunnen verheffen. Ze keken niet op hen neer, maar ze hadden wel dit superioriteitsgevoel. Ik wilde ook geen superhelden van hen maken.

9. *Er wordt dikwijls door zowel u als recensenten benadrukt dat de broers Tehupeioru helden waren:*

‘[Nannie en Empie Tehupeioru] ontptopten zich tot voorbeelden voor de gekoloniseerde mensen. De Tehupeioru’s waren volkshelden in hun tijd. Ze waren artsen, maar daarnaast vooral symbolen van hoop en trots.’²⁴¹

In de roman worden echter ook de slechte eigenschappen van de broers belicht. Zie de superioriteitsgevoelens tegenover de Dajaks van Nannie, en Empie bedriegt Anna en gaat

²³⁷ <http://www.hermankeppy.com/index.php?id=persoonlijke-dingen>, geraadpleegd op 23.06.2015

²³⁸ Keppy 2004, p. 118-119

²³⁹ Keppy 2004, p. 60

²⁴⁰ Keppy 2004, p. 119

²⁴¹ Van Eijk 2004, p. 2, geraadpleegd op 23.06.2015 via: <http://academic.lexisnexis.eu>

vreemd, enzovoorts. Is dit van begin af aan uw bedoeling geweest? Wat is de functie hiervan? Waarom heeft u ook hun slechtere kanten belicht?

Iedereen heeft slechte – eigenlijk menselijke – eigenschappen. Ik wilde de broers als mensen neerzetten. De broers werden als helden beschouwd. Er waren liedjes over hen geschreven. Empie heeft zijn landgenoten geholpen zonder er iets voor terug te verwachten. Maar ze waren ook mensen.

10. *Uw roman werd tijdens het college ‘Migrantenliteratuur, koloniale en postkoloniale literatuur van de Molukken’ aan de Universiteit Leiden besproken. Er waren studenten die het verhaal onwaarschijnlijk vonden omdat de broers heel goed door Nederlanders werden ontvangen en bijna geen last van discriminatie hadden. Dat contrasteert met hun situatie in Nederlands-Indië waar Nederlanders racistischer tegen de inlanders bleken te zijn. Dat maakt dat de roman door de meerdere studenten als onrealistisch werd ervaren ondanks het feit dat het een historische roman is. Wat is uw mening hierover?*

Daar is niks van gelogen. Mijn roman is negentig procent echt zoals het is gebeurd en tien procent zoals het gebeurd had kunnen zijn. In Nederland waren de broers enorm populair en in Nederlands-Indië waren ze vieze ‘inlanders’. De koloniale Nederlanders waren nu eenmaal racisten. In Nederland had je geen segregatie tussen Nederlanders en andere rassen. Dat had je wel in Nederlands-Indië, bijvoorbeeld in de trein en op het schip. Dus de verhoudingen waren totaal anders. Ook werden inheemse mensen in Nederlands-Indië slecht behandeld. Er werden middeleeuwse dwangmiddelen gebruikt tegen de inheemse bewoners. De manier waarop Nederlanders in Indië en in Nederland toen naar Indonesiërs keken verschilt heel sterk van elkaar. In Nederlands-Indië heerste apartheid. Als mijn vader in Nederlands-Indië naar de bioscoop ging, mocht hij niet op de stoelen plaatsnemen, maar moest hij op de grond zitten. In Nederland kon hij gewoon tussen de Nederlanders zitten. Die eerste Indonesiërs in Nederland waren zelfs ongelooflijk populair, ook bij vrouwen, omdat ze zo exotisch waren. In Nederlands-Indië werden ze daarentegen als een verboden vrucht gezien. Een ander voorbeeld: in Nederland ontvingen Indonesische artsen hetzelfde loon als Nederlandse artsen. Als ze naar Nederlands-Indië teruggingen, verdienden ze slechts één derde van het loon van een Nederlandse arts.

11. *Er wordt met enige regelmaat gediscussieerd over de excuses die Nederland en andere Europese landen zouden moeten aanbieden aan hun voormalige koloniën. Wat is uw mening over dit onderwerp? Bent u het er mee eens dat officiële excuses gewenst zijn? Zo ja, in welke vorm en door wie zou dat moeten gebeuren? Zo nee, wat is dan volgens u van groter belang voor het Molukse volk en andere voormalig gekoloniseerde volkeren?*

Ik ben het niet met de excuses eens. Wat heb ik eraan? Waarom zou ik bijvoorbeeld drieduizend euro's moeten incasseren omdat mijn familie in het verleden iets is aangedaan? Wat gebeurd is, is gebeurd. Waar het mij om gaat is: vergeven, maar niet vergeten. Een boek zoals *Tussen Ambon en Amsterdam* is belangrijk omdat het ons helpt om niet te vergeten. Er zijn veel Nederlanders die niet willen geloven dat ook Nederlanders echt afschuwelijke dingen hebben gedaan in de koloniën, dat ze geen haar beter zijn dan andere westerse landen. Er waren zelfs mensen boos op mij na het lezen van mijn boek. Ze geloven de beschreven misstanden niet, noch de enorme hoeveelheid ervan. Ik wil dat de waarheid wordt verteld. We kunnen het verleden niet veranderen, we moeten gewoon doorgaan en daarbij tegelijkertijd weten wat er is gebeurd. Excuses? Wat kan de huidige generatie Nederlanders er aan doen wat zo veel generaties geleden is gebeurd. Er zijn nog steeds veel Molukkers die in Molukse wijken wonen en gefrustreerd zijn door de onvervulde beloftes van de Nederlandse overheid. Ook veel Indische mensen verspillen hun tijd aan financiële claims en excuses. Het is contraproductief en belemmert je ontwikkeling. Mijn advies is: doe je eigen ding, ontplooi jezelf, maar vergeet niet waar je vandaan komt.



**Herman Keppy en ik.
Den Haag, 7 juli 2015.**