

# VERRE VAN THUIS

*COLLECTIEVE IDENTITEIT IN ROMANS VAN DRIE GROEPEN REPATRIANTEN*

*UIT NEDERLANDS-INDIË*

*Master scriptie geschiedenis*

*Specialisatie: Cities, Migration and Global Interdependence*

*Eva van der Spek, s0859060*

*Begeleider: Mevr. Prof. Dr. M.L.J.C. Schrover*

*Universiteit Leiden, 5 januari 2018*

# INHOUDSOPGAVE

1. Inleiding .....	4
1.1 Theoretisch kader .....	6
1.1.1 Koloniale literatuur .....	7
1.1.2 Postkoloniale literatuur .....	8
1.1.3 De repatrianten .....	8
1.2 Historiografie .....	11
1.3 Materiaal & methode .....	13
1.3.1 Materiaal .....	15
1.3.2 Methode .....	16
1.4 Opzet scriptie .....	19
2. Historische context .....	20
2.1 De totoks .....	21
2.2 De Indische Nederlanders .....	22
2.3 De Molukkers .....	28
2.4 Conclusie .....	31
3. De totoks .....	33
3.1 De schrijvers en hun romans .....	33
3.2 Taal .....	35
3.3 Eten .....	36
3.4 Kleding .....	38
3.5 Familie .....	39
3.6 Religie en magie .....	40
3.7 Thuis en thuisloosheid .....	41
3.8 Conclusie .....	44
4. De Indische Nederlanders .....	46
4.1 De schrijvers en hun romans .....	46

4.2	Taal .....	47
4.3	Eten .....	49
4.4	Kleding.....	51
4.5	Familie en afkomst .....	51
4.6	Religie en magie .....	55
4.7	Thuis en thuisloosheid.....	56
4.8	Conclusie .....	59
5.	De Molukkers.....	60
5.1	De schrijvers en hun romans .....	60
5.2	Taal .....	62
5.3	Eten .....	63
5.4	Kleding.....	64
5.5	Familie en afkomst .....	66
5.6	Religie en magie .....	68
5.7	Thuis en thuisloosheid.....	69
5.8	Conclusie .....	73
6.	Conclusie.....	75
7.	Bronnenlijst.....	80
8.	Literatuurlijst.....	81

# 1. INLEIDING

Tussen 1945 en 1963 arriveerden er ongeveer 300.000 repatrianten vanuit het voormalige Nederlands-Indië in Nederland. Het ging om een zeer heterogene groep wat betreft onder andere klasse, etniciteit, bekendheid met Nederland en het moment van aankomst.<sup>1</sup> Ze worden gewoonlijk in drie verschillende groepen ingedeeld: de repatrianten van volledig Europese afkomst, ook wel totoks genoemd; de Indische Nederlanders, die zowel Europese als Indonesische voorouders hadden; en de Molukse soldaten van het oude Koninklijk Nederlandsch-Indisch Leger (KNIL) met hun families.<sup>2</sup>

De Tweede Wereldoorlog, de repatriëring en de daaropvolgende jaren in Nederland hebben het leven van de repatrianten sterk beïnvloed. Gedurende de Japanse bezetting van Nederlands-Indië tijdens Tweede Wereldoorlog werd een groot gedeelte van hen geïnterneerd. Ook voor hen die wel buiten de kampen konden blijven was dit geen gemakkelijke tijd. Onmiddellijk na de oorlog begon de Indonesische onafhankelijkheidsstrijd die leidde tot onafhankelijkheid in 1949. De meeste Molukkers kwamen een paar jaar later in Nederland aan. In de jaren daarna verslechterde het klimaat voor hen die in Indonesië waren achtergebleven. In een periode van ongeveer twintig jaar zagen zij zich bijna allemaal gedwongen het land te verlaten.<sup>3</sup>

Direct na de Tweede Wereldoorlog waren het met name totoks die repatriëerden. Wat bedoeld was als een tijdelijke recuperatie van de internering, bleek veelal permanent. Opnieuw naar Indonesië terugkeren, bleek geen veilige optie. Naarmate de jaren verstreken, kwamen er meer repatrianten die in steeds mindere mate bekend waren met Nederland. Zij waren gedwongen om alles achter te laten. Het Nederland waarin zij aankwamen, bleek sterk te verschillen van het vaderland waarover zij op school hadden geleerd. Nederland zelf was daarbij bezig met het verwerken van de eigen Tweede Wereldoorlog en de wederopbouw. Hierdoor was er geen oor voor de verhalen van de repatrianten.

---

<sup>1</sup> Andrea Smith, 'Introduction' in: Idem, *Europe's invisible migrants* (Amsterdam 2003) 9-32, aldaar 13-14.

<sup>2</sup> Ibidem; Gert Oostindie, *Postkoloniaal Nederland: vijftig jaar vergeten, herdenken, verdringen* (Amsterdam 2010) 26-27; Charlotte Laarman, *Oude onbekenden: Het politieke en publieke debat over postkoloniale migranten, 1945-2005* (Hilversum 2013) 32-33.

<sup>3</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 26-27; Wim Willems, 'No sheltering sky: migrant identities of Dutch nationals from Indonesia' in: Andrea Smith ed., *Europe's invisible migrants* (Amsterdam 2003) 33-60, aldaar 37-38; Elsbeth Locher-Scholten, 'From urn to monument: Dutch memories of World War II in the Pacific, 1945-1995' in: Andrea Smith (ed.), *Europe's invisible migrants* (Amsterdam 2003) 105-128, aldaar 26-27.

De Molukkers werden bij aankomst in Nederland onmiddellijk uit het leger ontslagen en ondergebracht in woonoorden. Ook hun verblijf was in de eerste instantie als tijdelijk bedoeld. Zij hoopten nog jarenlang tevergeefs op een terugkeer naar een onafhankelijk Molukken.<sup>4</sup>

Het is aannemelijk dat deze geschiedenis gevolgen heeft gehad voor de identiteit van de drie hierboven genoemde groepen, zowel op individueel als collectief niveau. Een van de manieren waarop deze identiteit geuit kon worden, was in de literatuur. Hierin kunnen onderscheidende kenmerken of een gemeenschappelijk verleden benadrukt worden.<sup>5</sup> Het doel van deze scriptie is om de collectieve identiteiten van de eerdergenoemde drie groepen, zoals die tot uiting komen in de romanliteratuur, te onderzoeken en met elkaar te vergelijken. De onderzoeksvraag luidt:

Wat zijn de verschillen of overeenkomsten tussen de collectieve identiteitsontwikkeling van de drie genoemde repatrianten groepen uit Nederlands-Indië en hun nakomelingen zoals deze zichtbaar zijn in de door hen geschreven literatuur, geschreven na hun repatriëring en hoe kunnen deze verschillen en overeenkomsten worden verklaard?

De vorming en ontwikkeling van de collectieve identiteit van de verschillende repatriantengroepen zullen beïnvloed zijn door zowel de kenmerken van deze groepen zelf als de historische context. De verwachting is niet alleen dat er een verschil zal zijn in identiteitsvorming tussen de groepen, maar ook tussen de eerste en tweede generatie binnen de groepen zelf. Dit komt doordat iedere (collectieve) identiteit altijd aan verandering onderhevig is.<sup>6</sup> Zo zal het verlies van de kolonie en de bijbehorende repatriëring naar Nederland voor die eerste generatie repatrianten veel meer invloed hebben gehad op hun identiteitsontwikkeling dan op die van hun kinderen. Zij zijn immers geboren en getogen in Nederland en kennen Nederlands-Indië alleen uit de verhalen van hun ouders.<sup>7</sup>

Wanneer een groep haar eigen identiteit benadrukt, dan roept dat de vraag op of en in hoeverre deze groep zich verbonden voelt met de rest van de samenleving waarin zij leven.<sup>8</sup> Is er nog ruimte voor overeenkomsten terwijl ze zich tegelijkertijd als anders profileren? Aan de

---

<sup>4</sup> Willems, 'No sheltering sky', 33-43; Henk Smeets en Fridus Steijlen, *In Nederland gebleven. De geschiedenis van Molukkers 1951-2006* (Amsterdam en Utrecht 2006) 30-72; Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 26-27.

<sup>5</sup> Theo D'haen, 'Inleiding' in: Idem ed., *Herinnering, herkomst, herschrijving: koloniale en postkoloniale literaturen* (Den Haag 1990) 1-17, aldaar 13; Jacqueline Bel, 'Migration, literature and cultural memory', *Journal of Romance Studies* 11 (2011) 91-101, aldaar 92.

<sup>6</sup> Ruth Wodak e.a., *The discursive construction of national identity* (Edinburgh 1999) 11.

<sup>7</sup> Pamela Pattynama, 'Cultural memory and Indo-Dutch identity formations' in: Ulbe Bosma ed., *Postcolonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (Amsterdam 2012) 175-192, aldaar 186-187.

<sup>8</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 102-103.

hand van de romananalyses kan er onderzocht worden hoe de drie groepen zich positioneren ten opzichte van de rest van de Nederlandse samenleving en de nationale identiteit. En wat zijn dan de verbindende elementen die in de romans naar voren komen? Of juist de kenmerken waarin zij zichzelf als onderscheidend zien? Zijn hierin verschillen op te merken tussen de drie groepen en de generaties en hoe zijn die verschillen te verklaren? Door middel van een discours-analytische benadering van een aantal geselecteerde romans en door te kijken naar de historische context, wordt een antwoord gegeven op bovenstaande vragen.

## 1.1 THEORETISCH KADER

Het concept identiteit laat zich niet gemakkelijk omschrijven. Oostindie stelt dat een (collectieve) identiteit niet gezien wordt als iets dat statisch is, maar als iets dat constant aan verandering onderhevig is.<sup>9</sup> De geschiedenis van de repatrianten is er een van verandering, verplaatsing, herpositionering en scheids- en breuklijnen. Hierbij hoort dan ook een constante (her)ontdekking van de eigen identiteit, hetzij van het individu of het collectief.<sup>10</sup> Het zijn namelijk juist deze momenten van verandering en momenten van confrontatie met een 'Ander' waarop de eigen identiteit naar de voorgrond komt.<sup>11</sup>

Zoals Ashcroft, Griffiths en Tiffin aangeven, is driekwart van de levens van de hedendaagse wereldbevolking beïnvloed door de koloniale periode. Zij stellen ook dat literatuur, samen met andere culturele uitingen zoals films en muziek, een vorm is waarin deze invloeden kunnen worden weergegeven.<sup>12</sup> Ook gemeenschappelijke herinneringen of een gezamenlijk geschiedenis – en daarmee een collectieve identiteit – kunnen, volgens Jacqueline Bel, worden weergegeven in culturele uitingen, waaronder literatuur.<sup>13</sup> Literatuur wordt hiermee niet alleen een middel om een (collectieve) identiteit weer te geven, maar ook om deze te creëren.<sup>14</sup>

Daarom is een analyse van verschillende romans geschreven door repatrianten en hun nakomelingen een geschikte manier om onderzoek te doen naar de collectieve identiteitsontwikkeling van de drie eerdergenoemde groepen. In deze paragraaf wordt het

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ulbe Bosma, Remco Raben en Wim Willems, *De geschiedenis van de Indische Nederlanders* (Amsterdam 2006) 8.

<sup>11</sup> Stuart Hall, 'The local and the global: globalization and ethnicity', in: Anthony D. King ed., *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity* (Londen 1991) 19-39, aldaar 21.

<sup>12</sup> Bill Ashcroft, Gareth Griffiths en Helen Tiffin, *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures* (Londen en New York 1989) 2.

<sup>13</sup> Bel, 'Migration, literature and cultural memory', 92.

<sup>14</sup> Olf Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur' in: J. Koch en E. Dynarowicz ed., *Van koloniale naar wereldliteratuur? Professorale oraties van Ena Jansen, Michiel van Kempen, Marlene van Niekerk, Pamela Pattynama, Olf Praamstra, Wim Rutgers* (Poznan 2009) 141-183, aldaar 149; Bel, 'Migration, literature and cultural memory', 92.

theoretisch kader geschetst waarbinnen dit onderzoek is uitgevoerd. Hierbij zal eerst stilgestaan worden bij de (post)koloniale discours en literatuur om de context waarin de geanalyseerde romans tot stand gekomen zijn toe te lichten. Daarna komt een opsomming van de mogelijke verklaringen voor de verschillen en overeenkomsten tussen de drie groepen.

### 1.1.1 KOLONIALE LITERATUUR

In zijn boek *Orientalism* toont Edward Said aan hoe de Oriënt in het Europese gedachtegoed werd gecreëerd. Hij stelt dat de Oriënt Europa's meest voorkomend beeld van de 'Ander' is en dat het zo heeft bijgedragen aan het definiëren van Europa zelf doordat het een contrasterend beeld vertegenwoordigt.<sup>15</sup> Het Westen gebruikte deze binaire tegenstellingen vervolgens om hun dominantie over de gekoloniseerde volkeren vast te stellen en te legitimeren. In de koloniale discours werd in het verlengde van het paar 'kolonisator/gekoloniseerde' onder andere de volgende tegenstellingen gebruikt: blank/donker, beschaafd/primitief, goed/slecht en ouder/kind.<sup>16</sup> Er was hierbij geen ruimte voor overlap tussen deze tweedeling en de gebieden waar hybriditeit en ambivalentie deze strikte tweedeling vervaagden, waren daarom taboe.<sup>17</sup> Echter, wanneer twee groepen en culturen met elkaar in contact komen, dan is het onvermijdelijk dat er uitwisselingen plaatsvinden waardoor de binaire verdeling afbreekt.<sup>18</sup>

Koloniale romans waren een manier om dit beeld van de superieure Europese cultuur te bevestigen en versterken. Zoals, onder andere, Elleke Boehmer en Homi Bhabha aantonen, hield deze literatuur de koloniale discours in stand.<sup>19</sup> De binaire tegenstellingen van dit discours kwamen terug in de literatuur waar de sterke, slimme en rationele kolonisator tegenover de zwakke, domme en irrationele gekoloniseerde werd geplaatst. Deze literatuur werd gezien als een bron van informatie over het leven en de bevolking in de kolonie.<sup>20</sup> Zo speelden de Indische romans een belangrijke rol in de beeldvorming over Nederlands-Indië en haar inwoners.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Edward Said, *Orientalism* (25ste editie: New York en Toronto 2014) 1-3.

<sup>16</sup> Bill Ashcroft, Gareth Griffiths en Helen Tiffin, *Post-colonial studies: The key concepts* (Londen 2000) 24-27; Laarman, *Oude onbekenden*, 21; Petra Boudewijn, *Warm bloed: De representatie van Indo-Europeanen in de Indisch-Nederlandse letterkunde (1880 tot heden)* (Hilversum 2016) 29-30.

<sup>17</sup> Ashcroft, Griffiths en Tiffin, *Post-colonial studies*, 24-27; Boudewijn, *Warm bloed*, 29-30.

<sup>18</sup> Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 148; Boudewijn, *Warm bloed*, 31-33.

<sup>19</sup> Homi K. Bhabha, *The location of culture* (Londen 1994) 70-76 en 94; Said, *Orientalism*, 1-3; Boudewijn, *Warm bloed*, 29-30; Elleke Boehmer, *Colonial & postcolonial literature: Migrant metaphors* (2<sup>de</sup> druk: Oxford 2005) 3; Lizzy van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed: Zestig jaar strijd om cultuur en identiteit* (Amsterdam 2008) 107.

<sup>20</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 30; Liesbeth Rosen Jacobson, 'Blacky-whites, cheechees and eight-annas': The stereotypical portrayal of Eurasians in colonial and postcolonial novels', *Tijdschrift voor sociale en economische geschiedenis* 13:2 (2016) 25-49, aldaar 36.

<sup>21</sup> Jacqueline Bel, *Nederlandse literatuur in het fin de siècle: Een receptie-historisch overzicht van het proza tussen 1885 en 1900* (Amsterdam 1993) 304-305; Boudewijn, *Warm bloed*, 23.

### 1.1.2 POSTKOLONIALE LITERATUUR

Volgens Said speelde literatuur niet alleen een belangrijke rol voor de koloniale machten, maar ook voor de gekoloniseerde volkeren. Zij konden door middel van de literatuur hun eigen narratieve identiteit uitdragen en daarmee het binaire koloniale discours juist ondermijnen.<sup>22</sup> In hun boeken konden postkoloniale schrijvers die onderwerpen die karakteristiek waren voor de koloniale discours – zoals de mythes van macht, de rassenclassificaties en de denkbeeldige ondergeschiktheid – aan de kaak stellen en afbreken.<sup>23</sup> Het zijn de ex-gekoloniseerden die vanuit de periferie terugschrijven naar de voormalige kolonisator in diens taal.<sup>24</sup>

Na de dekolonisatie werden grenzen opnieuw getrokken en waren verschillende groepen genoodzaakt zich te herdefiniëren. Postkoloniale schrijvers geven in hun literatuur weer dat zij zich bewust zijn van hun positie in de marges en hun ambivalente relatie met de voormalige overheerser – het centrum – en de bijbehorende cultuur. In hun werken vindt een zoektocht naar een eigen, hybride identiteit plaats en proberen ze deze identiteit (opnieuw) vast te stellen of te definiëren.<sup>25</sup> Dit maakt postkoloniale literatuur een geschikt instrument om de identiteitsontwikkeling van voormalig gekoloniseerden te bestuderen.

### 1.1.3 DE REPATRIANTEN

De repatrianten werden bij aankomst in Nederland koud en met desinteresse ontvangen. Daarbij werd er van hen verwacht dat ze zich volledig aan zouden passen aan Nederland en was er geen ruimte voor het uiten van een Indische cultuur of identiteit.<sup>26</sup> Daarbij was er in Nederland na de onafhankelijkheid sprake van wat Pamela Pattynama '*colonial amnesia*' noemt. Het Nederlandse koloniale verleden werd verwijderd uit het collectieve geheugen en er was geen plaats voor reflectie.<sup>27</sup> Juist deze geschiedenis was een belangrijk onderdeel van de band die de repatrianten met Nederland hadden en daarmee een legitimatie van hun komst naar Nederland. Daarbij is het hebben van een gemeenschappelijke geschiedenis belangrijk voor het vormen van een gemeenschap en een gezamenlijke identiteit.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Edward Said, *Culture and imperialism* (New York 1993) xii-xiii; Boehmer, *Colonial & postcolonial literature*, 3.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> D'Haen, 'Inleiding', (1990) 13; Boehmer, *Colonial & postcolonial literature* 3; Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 152.

<sup>25</sup> Theo D'haen, 'Inleiding' in: Idem ed., *Europa buitengaats: Koloniale en postkoloniale literaturen in Europese talen, 2 delen* (Amsterdam 2002) 8-29, aldaar 12; Boehmer, *Colonial & postcolonial literature*, 214-243.

<sup>26</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 99-110.

<sup>27</sup> Pattynama, 'Cultural memory', 176.

<sup>28</sup> Bel, 'Migration, literature and cultural memory', 92.

In latere jaren kwamen er andere migrantengroepen naar Nederland en vanaf het einde van de jaren zeventig kwam er meer aandacht en ruimte voor culturele verschillen binnen de samenleving. De overheid sloot hierop aan met de *Minderhedennota* van 1983. Hiermee werd een beleid gestart waarbij migrantengroepen konden integreren en tegelijkertijd hun eigen cultuur en identiteit mochten behouden.<sup>29</sup> Het is in deze context dat de emancipatie van de repatrianten in de jaren zeventig en tachtig plaatsvond. De golf van Indische literatuur die in deze periode op gang kwam, hangt hiermee samen. Door hun eigen Indische identiteit uit te dragen vroegen zij om erkenning van het hen aangedane leed en wilden ze een plek opeisen binnen de Nederlandse samenleving en de Nederlandse geschiedenis.<sup>30</sup>

Boudewijn maakt in *Warm bloed* onderscheid tussen wat zij 'doorschrijven' en 'terugschrijven' noemt in de Indisch-Nederlandse letterkunde. Hierbij wordt in de boeken die 'doorschrijven' de koloniale periode her-geproduceerd en staan zij vol nostalgie en verdriet om het verlies van Indië. Hiertegenover staan de boeken waarin wordt 'teruggeschreven' en die eveneens een nostalgisch tintje kunnen hebben, maar tegelijkertijd een vorm van kritische reflectie op de koloniale periode en het beeld van de ontvangst en integratie van de repatrianten bevatten. In *Warm bloed* definieert zij de boeken die 'terugschrijven' als volgt:

'(...) literaire beeldvorming die na de onafhankelijkheid van een kolonie in de taal van de ex-kolonisator een kritisch perspectief op het koloniale verleden en de postkoloniale wereld biedt, waarbij de auteurs zich bewust zijn van hun ambivalente relatie tot de koloniale cultuur en literatuur'.<sup>31</sup>

Deze definitie wordt, volgens Boudewijn, vaker aangehouden binnen de Nederlandstalige postkoloniale literatuurwetenschap en het is een ruimere definitie dan die in de Engelstalige postkoloniale literatuurwetenschappen wordt gehanteerd, waar 'terugschrijven' alleen als zodanig kan worden opgevat wanneer het door de ex-gekoloniseerden wordt gedaan.<sup>32</sup> Hierbij speelt mee dat de specifieke historische context van iedere ex-kolonie ervoor zorgt dat postkoloniale theorieën niet zondermeer van het ene op het andere land kunnen worden overgenomen.<sup>33</sup> In tegenstelling tot de Engelse en Franse ex-koloniën, waar de taal van de kolonisator is achtergebleven, is de Nederlandse taal na de onafhankelijkheid binnen korte tijd geheel verdwenen uit Indonesië en daarmee dus ook de mogelijkheid tot Nederlandstalige

---

<sup>29</sup> Herman Obdeijn en Marlou Schrover, *Komen en gaan: Immigratie en emigratie in Nederland vanaf 1550* (Amsterdam 2008) 264, 290 en 365-367.

<sup>30</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 288-289.

<sup>31</sup> Ibidem, 333.

<sup>32</sup> Ibidem, 333; zie ook Praamstra 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur'.

<sup>33</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 36-40.

postkoloniale literatuur volgens deze nauwere definitie. Zoals Rosen Jacobson aangeeft is er in Indonesië wel degelijk postkoloniale literatuur geschreven door ex-gekoloniseerden, alleen is die Maleis-talig.<sup>34</sup>

De Indisch-Nederlandse literatuur van deze periode vertoont wel sterke thematische overeenkomsten met postkoloniale literatuur uit andere landen of van andere groepen. Zo kan de literatuur van de jaren tachtig een *counterdiscourse* vormen dat nog steeds bestaande negatieve koloniale stereotypes afbreekt, maar ook de mythe doorprijkt van het tolerante Nederland dat de repatrianten met open armen heeft ontvangen en het succesverhaal van hun integratie. Dit doen zij vanuit een minderheidspositie in de Nederlandse samenleving en met een ambivalente relatie tot het vaderland. De romans zijn onderdeel van de bewustwording en emancipatie en het proces waarin de collectieve identiteit wordt vormgegeven en aangedreven. Dit ideologiekritische aspect is een overeenkomst met andere postkoloniale literatuur. Net als de eerder besproken koloniale literatuur, vormt de literatuur die in deze scriptie wordt geanalyseerd dus een literair genre met een aantal terugkerende thema's.<sup>35</sup>

De hypothese in deze scriptie is dat de collectieve identiteiten van de drie verschillende groepen – totoks, Indische Nederlanders en Molukkers – zich op sommige punten verschillend ontwikkelden en op andere punten hetzelfde. Belangrijk is het hierbij om naar de factoren te kijken die mogelijk deze verschillen of overeenkomsten kunnen verklaren. Niet alleen gaat het hier om verschillen tussen de groepen zelf, maar ook om de, voor deze groepen, specifieke historische context.

Voor alle drie de groepen gold dat ze zich ontheemd voelden door het verlies van de kolonie, hun thuis. Thuis en locatie zijn van grote invloed op het vormen van een (collectieve) identiteit.<sup>36</sup> Tevens deelden ze een gezamenlijk verleden in Nederlands-Indië, de Japanse bezetting en, in veel gevallen, internering. Alle repatrianten kregen ook te maken met de koude ontvangst en het feit dat er in Nederland geen erkenning was voor hetgeen zij hadden meegemaakt.<sup>37</sup> De totoks en Indische Nederlanders hadden wat Gert Oostindie de 'postkoloniale bonus' noemt. De bekendheid met Nederland, het spreken van de taal en het bezit van de Nederlandse nationaliteit gaf hen een streepje voor op andere migrantengroepen.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Rosen Jacobson, 'Blacky-whites', 37.

<sup>35</sup> Praamstra 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 148-155; Boudewijn, *Warm bloed*, 51-56 en 402-403.

<sup>36</sup> Ulbe Bosma, *Terug uit de koloniën: Zestig jaar postkoloniale migranten en hun organisaties* (Amsterdam 2009) 20.

<sup>37</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 286-287.

<sup>38</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 46-47.

Charlotte Laarman geeft aan dat deze koloniale banden ook een nadeel hadden en noemt dit de 'bonus-malus paradox'. De eerdergenoemde negatieve stereotypen over de inheemse bevolking uit de koloniale periode ten tijde van de repatriëring werden overgedragen op de Indische Nederlanders (en Molukkers) met uitsluiting als gevolg.<sup>39</sup> Hieraan gerelateerd is het verschil in fenotype. De totoks konden ongezien opgaan in het overwegend 'blanke' naoorlogse Nederland; de andere twee groepen niet en zij konden niet ontkomen aan negatieve vooroordelen uit die periode. Andere mogelijke verklaringen voor verschillen tussen de groepen is de relatie met Nederland enerzijds en die met Indië of de Molukken anderzijds, de sociaaleconomische klasse, het al dan niet hebben van familiebanden in Nederland en de verspreiding over Nederland van de drie groepen. Deze mogelijke verklaringen zullen in het volgende hoofdstuk uitgebreid aan bod komen.

## 1.2 HISTORIOGRAFIE

Er zijn heel wat wetenschappelijke werken gepubliceerd met de repatrianten als onderwerp.<sup>40</sup> Daarbij neemt de laatste jaren ook de vergelijking tussen repatrianten en andere postkoloniale migranten naar Nederland,<sup>41</sup> maar ook tussen postkoloniale migratie naar Nederland en naar andere landen, toe.<sup>42</sup> Echter, wanneer een onderzoek alleen betrekking heeft op postkoloniale migranten uit Nederlands-Indië ligt de focus meestal op slechts één van de groepen, de Indische Nederlanders<sup>43</sup> of de Molukkers.<sup>44</sup> Daarbij is – zoals Oostindie opmerkt – het onderscheid tussen de totoks en de Indische Nederlanders in deze onderzoeken vaak onduidelijk.<sup>45</sup> In deze scriptie wordt een poging gedaan dit onderscheid juist wel duidelijk te maken. Zo kan er onderzocht worden of er ook significante verschillen in identiteitsontwikkeling zijn tussen deze groepen.

Ook over de Indische literatuur is veel wetenschappelijk werk gepubliceerd.<sup>46</sup> Belangrijke publicaties zijn onder andere de *Oost-Indische spiegel* van Rob Nieuwenhuys<sup>47</sup> en

---

<sup>39</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 15 en 46.

<sup>40</sup> Wim Willems, *De uittocht uit Indië 1945-1995* (Amsterdam 2001); Bosma, Raben en Willems, *De geschiedenis van Indische Nederlanders*; Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*.

<sup>41</sup> Zie bijvoorbeeld: Bosma, *Terug uit de koloniën*; Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*; Ulbe Bosma ed., *Postcolonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (Amsterdam 2012); Laarman, *Oude onbekenden*.

<sup>42</sup> Smith, *Europe's invisible migrants*; Ulbe Bosma, Jan Lucassen en Gert Oostindie ed., *Postcolonial migrants and identity politics: Europe, Russia, Japan and the United States in comparison* (New York en Oxford 2012); Liesbeth Rosen, 'Blacky-whites'.

<sup>43</sup> Boudewijn, *Warm bloed*.

<sup>44</sup> Henk Smeets, *Molukkers in Nederland* (Utrecht 1992); Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*.

<sup>45</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 26.

<sup>46</sup> D'haen, *Herinnering, herkomst, herschrijven*; Theo D'haen ed., *Weer-werk: Schrijven en terugschrijven in koloniale en postkoloniale literaturen* (Leiden 1996); Elleke Boehmer en Sarah de Mul ed., *The postcolonial Low Countries: Literature, colonialism, and multiculturalism* (New York 2012).

*Europa buitengaats* van Theo D'haen.<sup>48</sup> De eerste is een overzichtswerk van alle literatuur geschreven over Nederlands-Indië vanaf het begin van de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) tot op heden. In het boek van Theo D'haen komt de postkoloniale literatuur van verschillende Europese landen aan bod en wordt die met elkaar vergeleken.

Een publicatie die zich bezighoudt met een analyse van verschillende koloniale romans zijn *Indische Nederlanders* uit 1984 van Annemarie Cottaar en Wim Willems. Zij onderzoeken de beeldvorming over Indische Nederlanders in de jaren na de repatriëring en kijken naar 40 romans uit de jaren 1930-1960 en de berichtgeving in de pers over de repatrianten. Zij tonen hierbij aan dat de Indische Nederlanders door middel van negatieve (koloniale) stereotypes werden neergezet tegenover het gastvrije en vriendelijk Nederland.<sup>49</sup> De studie richt zich echter op de beeldvorming *over* de Indische Nederlanders.

In het artikel 'Blacky-whites, cheechees and eight-annas' kijkt Liesbeth Rosen Jacobson door middel van een discoursanalyse naar vier koloniale stereotypes van de Euraziatische bevolking in drie verschillende koloniën (Engels-, Frans- en Nederlandstalig). Zij onderzoekt of er overeenkomsten of verschillen tussen deze koloniën zijn en toont aan dat twee stereotypes – de *mimic* en de *half-caste pariah* – in alle drie de koloniën voorkomen en dat ook na de dekolonisatie deze stereotypes nog terugkwamen in de literatuur.<sup>50</sup>

Een belangrijk onderzoek in relatie tot deze scriptie is het vorig jaar verschenen *Warm bloed* van Petra Boudewijn. Hierin wordt de representatie van Indische Nederlanders in de Indische literatuur van 1860 tot heden onderzocht. Door de lange tijdsspanne die zij heeft onderzocht is de ontwikkeling van deze representaties en daar bijbehorende historische context goed weergegeven. Zij toont, net als Rosen Jacobson en Laarman, aan hoe koloniale stereotypes ook in de latere literatuur nog een rol spelen en maakt hierbij het in de vorige paragraaf genoemde onderscheid tussen 'doorschrijven' en 'terugschrijven', waarbij de laatste deze stereotypes afbreekt.<sup>51</sup> Ook beschrijft zij hoe de emancipatie van de Indische Nederlanders gedurende de jaren tachtig ervoor zorgde dat zij van object naar subject gingen en daarmee de controle namen omtrent hun eigen beeldvorming.<sup>52</sup> Zij laat de beeldvorming van de totoks en Molukkers buiten beschouwing. In deze scriptie worden deze twee groepen wel meegenomen. Door de identiteitsontwikkeling van deze drie groepen, die tenslotte in veel opzichten een

---

<sup>47</sup> Rob Nieuwenhuys, *Oost-Indische Spiegel. Wat Nederlandse schrijvers en dichters over Indonesië hebben geschreven vanaf de eerste jaren der Compagnie tot op heden* (2<sup>de</sup> druk; Amsterdam 1978).

<sup>48</sup> D'haen, *Europa buitengaats*.

<sup>49</sup> Annemarie Cottaar en Wim Willems, *Indische Nederlanders. Een onderzoek naar beeldvorming* (Den Haag 1984) 153-154.

<sup>50</sup> Rosen Jacobson, 'Blacky-whites', 48-49.

<sup>51</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 333-340.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 293-310.

gedeelde geschiedenis hebben, naast elkaar te leggen, kan wellicht meer inzicht gekregen worden in welke factoren en omstandigheden bepalend zijn geweest in hun identiteitsontwikkelingen.

### 1.3 MATERIAAL & METHODE

De primaire bronnen die voor dit onderzoek zijn geraadpleegd, zijn literaire teksten geschreven door auteurs die gerepatrieerd zijn uit Nederlands-Indië of Indonesië of door hun nakomelingen. Het gaat hierbij om romans, nouvelles en autobiografieën. Bij het uitzoeken van de schrijvers en boeken die in aanmerking kwamen voor het onderzoek is er gelet op de volgende criteria:

- De auteur of minstens een van de ouders van de auteur moeten in Nederlands-Indië gewoond hebben en na 1945 gerepatrieerd zijn. Er is voor deze periode gekozen, omdat voor veel van de repatrianten na 1945 dwang een grote factor was bij het verlaten van hun thuisland en zij ook de Tweede Wereldoorlog in Nederlands-Indië hebben meegemaakt. Mijn veronderstelling is dat voor hen het vertrek traumatischer was en daardoor een grotere invloed had op hun identiteit dan voor diegenen die al voor de Tweede Wereldoorlog naar Nederland vertrokken;
- Omdat er onderzoek gedaan wordt naar de collectieve identiteit van de repatrianten moet de koloniale achtergrond en identiteit van de schrijver of van de voorouders een rol spelen in het boek;
- De romans moeten zich (gedeeltelijk) afspelen in het Nederland na de Tweede Wereldoorlog, omdat het onderzoek zich richt op de ontwikkeling van de collectieve identiteiten van de groepen repatrianten in deze periode en op deze locatie.

Tabel 1.1 biedt een overzicht van alle schrijvers die zijn gevonden en die een of meerdere boeken hebben geschreven die aan de hierboven genoemde eisen voldoen. Ze zijn onderverdeeld per generatie en groep. Door deze eisen vallen verschillende bekende schrijvers en boeken af die wel tot de Indische literatuur gerekend worden.

Wat onmiddellijk opvalt in de tabel zijn de verschillen in aantal schrijvers per groep en generatie. Zo is Adriaan van Dis de enige tweede generatie schrijver die tot de eerste categorie behoort.<sup>53</sup> Dat er verder geen schrijvers van deze generatie en categorie gevonden zijn is misschien niet vreemd. Zoals in het theoretisch kader aangegeven had deze groep verreweg de nauwste band met Nederland, voelden zij zich sneller thuis en konden ze gemakkelijker opgaan

---

<sup>53</sup> Hier komt nog bij dat Van Dis er op latere leeftijd (pas na publicatie van het in deze scriptie geanalyseerde boek) erachter komt dat zijn vaders kant van de familie ook van gemengde afkomst is.

in de Nederlandse samenleving. Dat voor hun in Nederland geboren nakomelingen het Indische verleden van hun ouders geen belangrijke rol speelt voor hun identiteit, is dus niet verassend.

**Tabel 1.1 De gevonden schrijvers per groep en generatie<sup>54</sup>**

	Totoks	Indische Nederlanders	De Molukkers
1 <sup>ste</sup> generatie	Jeroen Brouwers Margaretha Ferguson Kester Freriks Jo Manders F. Springer Hans Vervoort H.G. de Wiljes	Guus Cleintuar Lilian Ducelle Paula Gomes Rudy Kousbroek Harryet Marsman Loes Nobel Tjalie Robinson Marguerite Schenkhuizen Lin Scholte Elien Utrecht Rudy Verheem Mischa de Vreede Beb Vuyk	X
2 <sup>de</sup> generatie	Adriaan van Dis	Reggie Baay Alfred Birney Marion Bloem Theodor Holman Ernst Jansz Karina Schaapman Jill Stolk Anneloes Timmerije	Frans Lopulalan Yvon Muskita Sylvia Pessireron

Ook valt op dat er geen schrijvers zijn gevonden die tot de eerste generatie van de Molukse groep behoren. De Molukkers kwamen uit een sterke orale cultuur, waarin geen traditie bestond om te schrijven. Een groot deel van hen behoorde bovendien tot de lagere sociale klasse, die in het algemeen minder schrijvers voortbrengt. Als laatste spraken ze in de kampen Maleis terwijl ze op school onderwijs kregen in het Nederlands. Hierom was het pas de tweede generatie Molukkers geweest die begon te schrijven in het Nederlands.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Hoewel gepoogd is een zo compleet mogelijke lijst met schrijvers te verkrijgen, is het onvermijdelijk dat er in de zoektocht schrijvers en boeken over het hoofd gezien zijn.

<sup>55</sup> Liesbeth Dolk, 'Verhalen die om woorden smeken: Frans Lopulalan en de Molukse identiteit,' *Indische Letteren* 13 (1998) 65-73, aldaar 72.

Er zijn relatief weinig tweede generatie Molukse schrijvers gevonden, maar dit is te verklaren door het verschil in aantallen per groep. Zo zijn er ongeveer 100.000 totoks en 175.000 Indische Nederlanders gerepatrieerd tegenover zo'n 12.500 Molukkers.<sup>56</sup> Dit verklaart ook waarom er van de eerste generatie Indische Nederlanders zoveel meer schrijvers zijn gevonden dan van de groep totoks.

Ik ben me ervan bewust dat het hier gemaakte onderscheid tussen de eerste en tweede generatie evenals dat tussen de drie groepen erg zwart/wit is. In werkelijkheid zijn de lijnen niet altijd even gemakkelijk te trekken. Zo is Jeroen Brouwers geboren in 1940 en op dermate jonge leeftijd naar Nederland gekomen (in 1947) dat hij ook tot de tweede generatie gerekend zou kunnen worden.

Tabel 1.2 Geanalyseerde boeken per groep en generatie

	1 <sup>ste</sup> groep	2 <sup>de</sup> groep	3 <sup>de</sup> groep
1 <sup>ste</sup> generatie	<i>Chaos</i> (1983) van Margaretha Ferguson	<i>Wie in zijn land niet wonen kan</i> (1988) van Paula Gomes	X
2 <sup>de</sup> generatie	<i>Nathan Sid</i> (1983) van Adriaan van Dis	<i>De onschuld van een vis</i> (1995) van Alfred Birney	<i>Onder de sneeuw een Indisch graf</i> (1985) van Frans Lopulalan en <i>Snijden &amp; stikken</i> (2008) van Yvon Muskita

### 1.3.1 MATERIAAL

Bij het uitkiezen van de boeken voor de analyse is er besloten om uit iedere groep en generatie één boek te analyseren dat aan de hierboven genoemde eisen voldoet. Aangezien er van de Molukse groep geen eerste generatie schrijvers gevonden zijn, zijn er twee boeken van tweede generatie schrijvers genomen. Van iedere groep wordt een boek van een vrouwelijke en een boek van een mannelijke auteur geanalyseerd. In tabel 1.2 staat een overzicht van de zes uitgekozen boeken. In hoofdstuk drie t/m vijf wordt er per groep uitgebreider ingegaan op de achtergrond van de schrijvers, de romans en de analyses.

---

<sup>56</sup> Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 243; Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 26.

Zoals in het theoretisch kader is aangegeven, maken de boeken die in deze scriptie worden geanalyseerd onderdeel uit van een literair genre. Iemand die veel invloed heeft gehad op het vormgeven van dit genre is Tjalie Robinson.<sup>57</sup> Dit roept de vraag op in hoeverre de romans niet simpelweg een reproductie zijn van wat Robinson en anderen voor hen geschreven hebben of van al bestaande stereotypes. De kans dat schrijvers door elkaar worden beïnvloed is reëel. Uiteindelijk zijn de gekozen bronnen literaire werken waarvan de inhoud kan zijn verzonden of de werkelijkheid kan zijn aangedikt.

Een van de kenmerken van dit literaire genre blijft wel dat zij juist gebruikt wordt om de collectieve identiteit van de eigen groep tegelijkertijd vorm te geven en te benadrukken. Zoals eerder aangegeven is literatuur hier een geschikt medium voor. Een collectieve identiteit is een sociaal geconstrueerd fenomeen en de elementen die een bepaalde groep met elkaar verbinden hoeven niet op feiten of op echte gebeurtenissen gebaseerd te zijn. En terwijl identiteitsvorming dus een actief proces is van de persoon of groep zelf, wordt deze tegelijkertijd van buitenaf beperkt en beïnvloed door de heersende discours, machtsverhoudingen en bestaande stereotypes.<sup>58</sup> Hoewel het dus aannemelijk is dat de schrijvers door elkaar zijn beïnvloed, kunnen ze tegelijkertijd ook een manier zijn om de collectieve identiteit te bevestigen. Het is juist de herhaling van bepaalde elementen en gebeurtenissen die een collectieve identiteit vormgeven.

### 1.3.2 METHODE

In deze scriptie is gebruikt gemaakt van een discoursanalytische benadering bij het analyseren van de geselecteerde boeken. Deze methode is gebaseerd op het werk van Foucault.<sup>59</sup> Het begrip laat zich niet gemakkelijk definiëren. In *Warm bloed* omschrijft Petra Boudewijn een discours als volgt:

[E]en discours [wordt] veelal opgevat als een verzameling van woorden en beelden waarmee leden van een groep de werkelijkheid structureren en impliciet of expliciet vastleggen wat zij voor waarheid en kennis houden.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 52; Boudewijn, *Warm bloed*, 287-288; zie ook paragraaf 2.2 van deze scriptie en de biografie van Wim Willems: *Tjalie Robinson: biografie van een Indo-schrijver*.

<sup>58</sup> Eissenstadt Shmuel Noah en Bernhard Giesen, 'The construction of collective identity', *European Journal of Sociology* 36 (1995) 72-105, aldaar 74;76; Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 152; Bel, 'Migration, literature and cultural memory', 92; Pattynama, 'Cultural memory', 178-179 en 186; Boudewijn, *Warm bloed*, 53.

<sup>59</sup> Michel Foucault, *The archeology of knowledge and the discourse of the novel*. (New York 2010 (1971 en 1969)); Boudewijn, *Warm bloed*, 56.

<sup>60</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 29.

De heersende discours heeft grote invloed op het denken en handelen van de losse individuen binnen een groep, omdat het denkbeelden en regels vaststelt die worden neergezet als 'feiten' of 'waarheden'. Literatuur is tegelijkertijd een weergave van dit heersende discours waarbinnen het geschreven wordt als een hulpmiddel bij het bevestigen of versterken van dit discours.

De boeken die in deze scriptie worden geanalyseerd, vormen onderdeel van de emancipatie van de Indische Nederlanders. Zij zijn hierin niet langer het object, maar subject. Het zijn de auteurs zelf die in deze boeken uiteenzetten wat hen onderscheidt van de rest van Nederland, wat hun identiteit is, en daarmee erkenning opeisen en zich verzetten tegen het heersende beeld van een geslaagde, probleemloze integratie.<sup>61</sup>

Bij de analyse wordt er in eerste instantie gekeken naar een aantal 'markers' die de collectieve identiteit van de drie groepen zouden kunnen representeren. Markers zijn kenmerken die door een bepaalde groep als onderscheidend worden gezien. Het zijn geen 'objectieve' verschillen, maar kenmerken die door de groep zelf belangrijk worden geacht.<sup>62</sup> Door deze markers te benadrukken, benadrukken de schrijvers dus hun 'anders-zijn'.<sup>63</sup>

De keuze voor de markers is tot stand gekomen door een eerste lezing van de boeken. Tegelijkertijd wordt de keuze ook onderbouwd door andere wetenschappelijke literatuur over repatrianten en hun literatuur. Zo geeft het onderstaande citaat over de tweede generatie uit een artikel van Olf Praamstra eigenlijk in een keer alle zes uitgekozen markers weer:

'Opgegroeid tussen twee werelden zijn zij ontheemd geraakt. Thuis had de oudere generatie zich omringd met herinneringen van het verloren Indische paradijs. Door middel van schilderijen van Java en met foto's met Aziatische voorouders aan de wand, exotische vazen op de kast, de geuren van Indisch eten, het geloof in de Oosterse magie en een met Maleise woorden doorspekte taal schiepen zij voor zichzelf en hun kinderen een "imaginary homeland".'<sup>64</sup>

Uiteindelijk is er gekozen voor de volgende zes markers:

- Taal: Het gebruik van Maleise woorden binnen het Nederlands kan gezien worden als een manier om het 'anders-zijn' te benadrukken. Dit komt regelmatig voor in postkoloniale literatuur.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 29, 288-289 en 296.

<sup>62</sup> Frederik Barth, 'Introduction', in: Idem (red.), *Ethnic groups and boundaries* (Boston 1969) 9-39, aldaar 14.

<sup>63</sup> Shmuel Noah Eisenstadt en Bernhard Giesen, 'The construction of collective identity', *European Journal of Sociology* 36 (1995) 72-105, aldaar 74-76.

<sup>64</sup> Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 158.

<sup>65</sup> Ashcroft, Griffiths en Tiffin, *The empire writes back*, 53.

- Eten: Indisch eten wordt veelvuldig geassocieerd met Nederlands-Indië en met de Indische identiteit.<sup>66</sup>
- Kleding: Ook kleding is een manier om de eigen identiteit te uiten. Met name wanneer kleding buitenshuis gedragen wordt, legt het de nadruk op het 'anders-zijn'.
- Religie en magie: Ook deze marker kan op twee manieren bekeken worden. Aan de ene kant kan het benadrukken van het christelijke geloof de band met Nederland weergeven en daarmee dus weer hun aanwezigheid in Nederland legitimeren. Dit geldt met name voor de Molukkers (zie paragraaf 2.3). Tegelijkertijd kunnen magische elementen, de geesten van de voorouders, of het geloof in goena goena ook onderdeel vormen van de eigen identiteit. Dergelijke onderwerpen zijn, volgens Boehmer, een terugkerend element in de postkoloniale literatuur.<sup>67</sup>
- Familie en afkomst: De manier waarop de repatrianten met familie omgingen, wordt ook als een onderscheidend kenmerk gezien. Het gaat dan onder andere om hechtheid, respect voor ouderen en gastvrijheid.<sup>68</sup> Dat wordt afgezet tegen de kille Nederlandse houding en het gebrek aan Nederlands respect voor ouderen. Ook kunnen familiebanden een connectie met Nederland of juist met Indonesië vertegenwoordigen.
- Thuis en thuisloosheid: In de postkoloniale literatuur speelt ook het gevoel van thuisloosheid, of ontheemding een grote rol. Daarbij hebben plaatsen ook een grote invloed op de (collectieve) identiteit of kan een identiteit sterk verbonden zijn met een locatie.<sup>69</sup> Hier kan het bij de eerste generatie gaan om het verlies van Nederlands-Indië, hun thuis, en bij de tweede generatie om de tweeslachtige relatie met het moederland Nederland. De manier waarop Nederland, Nederlands-Indië en Indonesië neergezet worden in de romans en wat de relatie van de personages met deze plekken zijn, zegt dus iets over het belang van deze locaties.

De bedoeling is dat er aan het eind van de analyse een vergelijking gemaakt kan worden tussen de verschillende groepen en generaties waaruit verschillen of juist overeenkomsten tussen het gebruik van de markers naar voren zullen komen. Ter versterking van de analyses van deze zes romans zal er ook worden verwezen naar overeenkomsten of verschillen met andere literatuur

---

<sup>66</sup> Marlene de Vries, *Indisch is een gevoel: De tweede en derde generatie Indische Nederlanders* (Amsterdam 2009) 61 en 87.

<sup>67</sup> Boehmer, *Colonial & postcolonial literature*, 214-243; Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 157.

<sup>68</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 113; De Vries, *Indisch is een gevoel*, 87.

<sup>69</sup> Boehmer, *Colonial & postcolonial literature*, 225-236; Ashcroft, Griffiths en Tiffin, *The empire writes back*, 24-27.

die binnen de desbetreffende groepen vallen, naar wetenschappelijk literatuur over de literatuur van repatrianten en naar brieven en interviews van schrijvers die tot een van de drie groepen behoren.

## 1.4 OPZET SCRIPTIE

De rest van de scriptie bestaat uit drie delen. Allereerst zal in het volgende hoofdstuk in de historische context worden geschetst. Hierbij worden de drie geïdentificeerde repatriantengroepen los van elkaar behandeld. In de daaropvolgende drie hoofdstukken zullen de analyses van de boeken worden besproken. Per hoofdstuk worden de twee romans van een van de drie groepen behandeld. In het laatste hoofdstuk, de conclusie, worden de uitkomsten van de analyses met elkaar vergeleken.

## 2. HISTORISCHE CONTEXT

De geschiedenis van het Nederlandse koloniale rijk gaat terug tot de zeventiende eeuw.<sup>70</sup> Het Nederlandse kolonialisme heeft altijd een sterke commerciële en pragmatische kant gehad, wat zich uitte in de manier waarop men met de koloniën om ging. Los van economische activiteiten bleven de werelden van de koloniën en die van het moederland strikt gescheiden. Doordat de koloniën geen grote rol speelden in het dagelijks leven van de meeste Nederlanders, vormden ze ook maar een klein onderdeel van de politieke en culturele identiteit van het land.<sup>71</sup>

De repatrianten kwamen aan in een Nederland dat voornamelijk bezig was met het verwerken van het eigen oorlogsleed en waar weinig interesse was voor de verhalen en het doorstane leed van de repatrianten. Na de Indonesische onafhankelijkheid werd de koloniale geschiedenis in Nederlands-Indië snel vergeten.<sup>72</sup> Het hebben van een gemeenschappelijk verleden is een belangrijke vereiste voor het vormen van een collectieve identiteit. Een van de verbindende elementen tussen de repatrianten en de 'Hollanders', die tegelijkertijd ook diende als legitimering van hun komst naar Nederland, werd snel vergeten.<sup>73</sup>

Petra Boudewijn geeft bovendien aan dat in Nederland het beeld heerste dat alle repatrianten tot de bovenste laag van de koloniale samenleving hadden behoord en dus over de rug van de Inheemse bevolking veel geld had verdiend. Dit beeld is ook een gevolg van de Indische koloniale literatuur waarin de decadentie van de koloniale bovenlaag beschreven werd. In werkelijkheid kwam het grootste gedeelte van de repatrianten uit de midden- en lagere klassen van de koloniale samenleving en ze kwamen platzak aan in Nederland. Daarbij was de mening over kolonialisme sterk veranderd. Het was niet langer een bron van trots en legitieme rijkdom. In plaats daarvan werd er met schaamte op (terug) gekeken.<sup>74</sup>

Zoals in het theoretisch kader is aangegeven, veranderde dit klimaat vanaf de jaren zeventig. Er was meer interesse in de geschiedenis van Nederlands-Indië en het onderwerp werd ook steeds meer bespreekbaar. Repatrianten begonnen in die periode steeds meer erkenning op te eisen. Een van de zich voortslepende kwesties de groepen verbond was het niet-

---

<sup>70</sup> Smith, 'Introduction', 13; Gert Oostindie en Bert Paasman, 'Dutch attitudes towards colonial empires, indigenous cultures, and slaves', *Eighteenth Century Studies* 31 (1998) 349-355, aldaar 349.

<sup>71</sup> Oostindie en Paasman, 'Dutch attitudes', 349.

<sup>72</sup> Remco Raben, 'Postkoloniaal Nederland', *Internationale spectator* 54 (200) 359-361, aldaar 361-363.

<sup>73</sup> Bel, 'Migration, literature and cultural memory', 92; Pattynama, 'Cultural memory', 175-179.

<sup>74</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 298-299.

uitbetaalde salaris tijdens de internering van hen die voor de koloniale overheid of in militaire dienst waren.<sup>75</sup>

In dit hoofdstuk wordt gekeken naar de historische context van de in het vorige hoofdstuk genoemde drie groepen die tussen 1945 en 1963 naar Nederland repatrieerden. Omdat er al heel veel over deze onderwerpen is geschreven, ligt de focus van dit hoofdstuk op de historische gebeurtenissen die van invloed geweest kunnen zijn op de collectieve identiteit van de verschillende groepen. Hierbij wordt er verder in gegaan op de factoren die in het theoretisch kader al kort naar voren zijn gekomen.

## 2.1 DE TOTOKS

De Europeanen die in de loop van de eeuwen naar Nederlands-Indië waren gekomen, deden dit meestal vanwege carrièremogelijkheden.<sup>76</sup> In de kolonie vervulden zij zowel de voornaamste posten als een groot deel van de lagere functies in het bestuur, het leger en het bedrijfsleven.<sup>77</sup> Vanaf de twintigste eeuw, wanneer het reizen gemakkelijker wordt, nemen de Europese mannen steeds vaker hun vrouwen en kinderen mee.<sup>78</sup> Sommige families woonden dus al meerdere generaties in de kolonie. Zij die het zich konden veroorloven, stuurden hun kinderen voor onderwijs naar Nederland.<sup>79</sup> Hierdoor waren zij relatief goed bekend met het vaderland.

Meteen na het einde van de Tweede Wereldoorlog kwam er een migratiestroom vanuit de kolonie terug naar Nederland op gang. Het overgrote deel hiervan waren totoks.<sup>80</sup> Zij kwamen naar Nederland om te herstellen en om herenigd te worden met familieleden. Veel van hen hadden enorm geleden onder de Japanse bezetting gedurende de oorlog. Vrijwel de gehele groep heeft deze periode geïnterneerd in kampen doorgebracht.<sup>81</sup> Het is iets dat veel repatrianten – ook van de verschillende groepen – met elkaar gemeen hadden en dat de groepen dus met elkaar verbond.<sup>82</sup>

Een belangrijk kenmerk van de identiteit van postkoloniale groepen is de relatie met locatie en het gevoel van thuisloosheid (*displacement*). Een collectieve identiteit is sterk

---

<sup>75</sup> Willems, *De uittocht uit Indië*, 204-228; Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 240.

<sup>76</sup> Hans van Amersfoort en Mies van Niekerk, 'Immigration as a colonial inheritance: post-colonial immigrants in the Netherlands, 1945-2002', *Journal of Ethnic and Migration studies* 32 (2006) 326-346, aldaar 325.

<sup>77</sup> J. Ellemers en R. Vaillant, *Indische Nederlanders en gerepatrieerden* (Muiderberg 1985) 12-16.

<sup>78</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 33.

<sup>79</sup> Bosma, *Terug uit de koloniën*, 70.

<sup>80</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 54.

<sup>81</sup> Ulbe Bosma, 'Why is there no post-colonial debate in the Netherlands?', in: Idem, *Post-colonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (Amsterdam 2012) 193-212, aldaar 203.

<sup>82</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 51.

verbonden met en wordt gevormd door een thuis of bepaalde plekken.<sup>83</sup> Dit geldt ook voor de repatrianten. Doordat Nederlands-Indië verloren is gegaan, hadden zij geen thuis meer. Nederland of het onafhankelijke Indonesië zou voor velen van de eerste generatie nooit de voormalige kolonie kunnen vervangen als een nieuw ‘thuis’ en veel repatrianten voelden zich dan ook ontheemd.<sup>84</sup> Hoe erg ontheemd een persoon of groep zich zou voelen heeft waarschijnlijk te maken met enerzijds de bekendheid met Nederland en anderzijds de tijd die is doorgebracht in de kolonie. Dit zou betekenen dat voor veel totoks de terugkeer naar Nederland minder vervreemdend was dan voor de andere twee groepen. Toch voelde ook deze groep een diepe wrok vanwege het verlies van de kolonie, hun bezittingen, familieleden en vaak ook status eenmaal terug in Nederland.<sup>85</sup> En er waren ook totoks die al generaties lang in de kolonie woonden en dus niet of nauwelijks bekend waren met Nederland.

Daarbij konden veel totoks in Nederland rekenen op de steun van familie en andere contacten.<sup>86</sup> Vanuit de overheid was er in deze periode nog nauwelijks sprake van een beleid. De totoks regelden zelf een verblijfplaats en werden snel opgenomen in het arbeidsproces. Hun komst werd door de Nederlandse samenleving niet als problematisch gezien.<sup>87</sup> Al met al hadden zij de beste papieren – zoals een hoge opleiding, sociaal en cultureel kapitaal en hun uiterlijk – om snel op te gaan in de Nederlandse samenleving, wat hen veelal ook gelukt is.

## 2.2 DE INDISCHE NEDERLANDERS

Gedurende de koloniale periode was door de eeuwen heen een groep van gemengd Europees-Aziatisch bloed ontstaan. Dit kwam met name doordat de groep die vanuit Europa naar de koloniën trok voor het grootste gedeelte uit mannen bestond. Als gevolg hiervan was er een zogenaamde *mestizo* cultuur ontstaan, die voortkwam uit de Nederlandse cultuur van de vader en de inheemse cultuur van de kant van de moeder. Kinderen van deze relaties die door de Nederlandse vader werden erkend, kregen de Nederlandse nationaliteit. Deze cultuur werd in de loop der eeuwen steeds belangrijker en iedere Europeaan die enige tijd in Nederlands-Indië doorbracht, werd erdoor beïnvloed.<sup>88</sup> Voor de totoks bleef dit in zekere mate altijd een keuze, voor de Indische Nederlanders was dit niet het geval. Het ‘Indische’ was een onderdeel van hun

---

<sup>83</sup> Ashcroft, Griffiths en Tiffin, *The empire writes back*, 8-9.

<sup>84</sup> Bosma, *Terug uit de koloniën*, 20.

<sup>85</sup> Gert Oostindie, ‘Postcolonial migrants in the Netherlands: identity politics versus the fragmentation of community’ in: Ulbe Bosma, Jan Lucassen en Gert Oostindie ed., *Postcolonial migrants and identity politics* (New York 2012) 95-126, aldaar 103.

<sup>86</sup> Van Amersfoort en van Niekerk, ‘Immigration as a colonial inheritance’, 326; Laarman, *Oude onbekenden*, 54.

<sup>87</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 54.

<sup>88</sup> Oostindie en Paasman, ‘Dutch attitudes towards colonial empires’, 349.

identiteit. Zij hadden door hun familiebanden een sterkere etnische en culturele connectie met de inheemse bevolking. Dit onderscheid zou ook na de repatriëring blijven bestaan.<sup>89</sup>

Binnen de groep Indische Nederlanders was er een groot verschil in de bekendheid met de Nederlandse taal en cultuur. Net als bij de totoks, stuurden diegenen die het zich konden veroorloven hun kinderen voor onderwijs naar Nederland. Het ging hier een kleiner percentage dan bij de totoks.<sup>90</sup> De meesten kwamen dus aan in een vaderland dat ze alleen kenden van de boeken en plaatjes op school.

Van Amersfoort en Van Niekerk stellen dat deze Euro-Aziatische groep – ondanks dat ze in juridisch opzicht Nederlands waren – in de kolonie in sociaal opzicht doorgaans niet werden geaccepteerd door de blanke bevolkingsgroep. Ze werden behandeld als tweederangsburgers en discriminatie en stigmatisatie waren niet ongewoon.<sup>91</sup> Maar ook binnen de groep zelf werd er onderscheid gemaakt op grond van sociale klasse en uiterlijk. Men wilde zo Europees mogelijk zijn. Dit onderscheid zou na de oorlog in Nederland gedeeltelijk verdwijnen doordat de gezamenlijke geschiedenis en de koude ontvangst in Nederland de groep verenigde.<sup>92</sup>

Net als de totoks werd een groot deel van de Indische Nederlanders tijdens de Tweede Wereldoorlog geïnterneerd door de Japanners. Ook na de oorlog – tijdens de Indonesische onafhankelijkheidsstrijd – was het leven voor hen die een connectie hadden met het koloniale bewind niet altijd gemakkelijk.<sup>93</sup>

In de jaren na de Tweede Wereldoorlog kwamen er daarom steeds meer Indische Nederlanders naar Nederland. Na de soevereiniteitsoverdracht kwam er een einde aan de relatief bevoorrechte positie die zij in de koloniale periode hadden gehad. In het onafhankelijke Indonesië was alleen ruimte voor Indonesiërs.<sup>94</sup> De meeste Indische Nederlanders misten de contacten in Nederland die de totoks wel bezaten. Hoe later in het repatriëringsproces, hoe zwakker de band met Nederland over het algemeen was.<sup>95</sup>

Iedereen die de Nederlandse nationaliteit bezat, had in principe het recht om naar Nederland te komen. Maar niet iedereen had de benodigde papieren om dit aan te tonen of had het geld om de overtocht te betalen. Voor de Nederlandse regering was de enige mogelijkheid om migratie tegen te gaan het weigeren van het voor sommigen noodzakelijke overheidsvoorschot om deze reis te kunnen betalen. De Nederlandse regering probeerde

---

<sup>89</sup> Bosma, *Terug uit de koloniën*, 71; Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 26.

<sup>90</sup> Bosma, *Terug uit de koloniën*, 71.

<sup>91</sup> Van Amersfoort en van Niekerk, 'Immigrations as a colonial inheritance', 325-326.

<sup>92</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 26.

<sup>93</sup> Ibidem, 25.

<sup>94</sup> Bosma, *Terug uit de koloniën*, 70; Laarman, *Oude onbekenden*, 56.

<sup>95</sup> Van Amersfoort en van Niekerk, 'Immigration as a colonial inheritance', 326; Laarman, *Oude onbekenden*, 56.

migratie van de grote groep die niet bekend was met het vaderland tegen te houden. Zij betwijfelden of deze groep probleemloos zou kunnen opgaan in een samenleving waar slechte economische omstandigheden heersten en de woningnood hoog was. Hoewel het nooit tot het officiële beleid heeft gehoord, werd er in de toekenning van een dergelijk voorschot onderscheid gemaakt tussen 'Westerse' en 'Oosterse' Nederlanders.<sup>96</sup>

Het waren de 'Oosterse Nederlanders' van wie de komst naar Nederland geproblematiseerd werd en van wie veel aanvragen voor financiële steun voor de overtocht werden afgewezen. De Nederlandse overheid bood hen zelfs financiële steun om in Indonesië te blijven. De verwachting was dat, wanneer de omstandigheden in Indonesië zouden verbeteren, zij hier zouden willen blijven.<sup>97</sup> Hierdoor voelden veel Indische Nederlanders zich behandeld als tweederangsburgers en hadden ze het gevoel niet welkom te zijn.<sup>98</sup> Deze behandeling en ook het feit dat ze gezien werden als een groep die niet in staat zou zijn te aarden in Nederland, kan effect gehad hebben op hun identiteitsvorming. Zij werden immers buitengesloten.

Toen het duidelijk werd dat het voor de meesten onmogelijk was om in Indonesië te blijven, begon de Nederlandse regering met een beleid om de repatrianten zo snel mogelijk te laten integreren in de Nederlandse samenleving. De hulp die werd geboden, werd als paternalistisch of zelfs neerbuigend ervaren.<sup>99</sup> Zo werden er huishoudcursussen georganiseerd waarin deelnemers werd uitgelegd hoe het huishouden in Nederland gedaan hoorde te worden, hoe ze de kinderen moesten opvoeden en zelfs hoe ze aardappelen moesten schillen.<sup>100</sup> De nadruk werd gelegd op het *Nederlandse* gedeelte van de Indische Nederlanders. De rest moesten ze zo snel mogelijk achter zich laten.<sup>101</sup>

Er werd van hen verwacht dat ze assimileerden.<sup>102</sup> De Indische Nederlanders werden in de eerste instantie nog niet als volledige Nederlanders geaccepteerd door de rest van de samenleving. Door hun donkere huidskleur vielen ze op in het overwegend blanke naoorlogse Nederland.<sup>103</sup> Zij kregen soms te maken met discriminatie. Zo kregen ze in de jaren na de oorlog de scheldnaam 'dubbele bonnenvreters', omdat zij, in een periode waarin veel levensmiddelen nog op de bon waren, extra bonnen kregen.<sup>104</sup>

---

<sup>96</sup> Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 232; Laarman, *Oude onbekenden*, 57-65.

<sup>97</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 57-65.

<sup>98</sup> Van Amersfoort en van Niekerk, 'Immigration as a colonial inheritance', 326.

<sup>99</sup> Oostindie, 'Postcolonial migrants in the Netherlands', 112.

<sup>100</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 49; Laarman, *Oude onbekenden*, 54-55.

<sup>101</sup> Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 154.

<sup>102</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 48.

<sup>103</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 26-27; Laarman, *Oude onbekenden*, 15 en 41.

<sup>104</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 47-48.

Op het moment dat de Indische Nederlanders in Nederland aankwamen had de Nederlandse samenleving bovendien al een beeld van hen van een onaangepast en cultureel minderwaardige groep. Dit beeld is mede ontstaan door de vooroorlogse Indische literatuur waar men mee bekend was.<sup>105</sup> Koloniale stereotypes van de inheemse bevolking bleken zich daarbij te verplaatsen naar de Indische Nederlander.<sup>106</sup>

Cottaar en Willems concluderen in hun onderzoek naar beeldvorming over Indische Nederlanders in de Nederlandse pers dat zij worden neergezet als afhankelijk van steun en dat Nederland voor hen de redder in nood is. Volgens de verhalen in de pers was Nederland tolerant, werd er niet gediscrimineerd en werden de repatrianten uitbundig geholpen. Daarbij hadden de berichten een 'etnocentrische houding'. De Nederlandse cultuur was de norm en de Indische Nederlanders moest worden geleerd hoe zij zich hoorden te gedragen. Tegelijkertijd was de berichtgeving in de pers over de totoks veel positiever. Zij werden neergezet als standvastig en zelfredzaam.<sup>107</sup> Er werd betwijfeld of de Indische Nederlander met hun 'bruine' huidskleur wel zouden kunnen assimileren.<sup>108</sup> Deze stereotyperingen tonen veel overeenkomsten met de koloniale stereotypes.

In de eerste jaren na de repatriëring lijkt er weinig besef geweest te zijn van een gedeelde 'Indische' identiteit. De manier om vooruit te gaan was toen om zich zo 'Hollands' mogelijk te gedragen. De repatrianten hadden daarbij geen andere keus. Indië was voorgoed verloren en ze moesten er in Nederland het beste van maken.<sup>109</sup> Het wordt gezien als een kenmerk van de Indische Nederlanders dat zij op een rationele manier met hun situatie omgingen en zich aanpasten aan de nieuwe situatie. Zo waren ze bereid slechtere banen dan in de kolonie te accepteren. Toch was het, vooral voor de eerste generatie, niet gemakkelijk om zich aan te passen aan hun nieuwe manier van leven.<sup>110</sup> Veel repatrianten meenden dat het verlies van de kolonie, en daarmee hun thuis, de schuld was van een incompetent Nederlandse regering.<sup>111</sup> Voor de bitterheid die hierdoor ontstond is lange tijd geen ruimte geweest, omdat men zich volledig bezighield met aanpassing.<sup>112</sup>

Iemand die zich wel vanaf het begin van zijn aankomst in Nederland in 1957 inzette voor het behoud van de Indische cultuur en identiteit was journalist, schrijver en publicist Tjalie

---

<sup>105</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 42.

<sup>106</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 15 en 41.

<sup>107</sup> Cottaar en Willems, *Indische Nederlanders*, 124 en 153-154; Boudewijn, *Warm bloed*, 293-296.

<sup>108</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 294.

<sup>109</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 51-52.

<sup>110</sup> Van Amersfoort en van Niekerk, 'Immigration as a colonial inheritance', 328-329.

<sup>111</sup> Willems, *De uittocht uit Indië*, 202-203; van Amersfoort en van Niekerk, 'Immigration as a colonial inheritance', 328; Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed* 338-339.

<sup>112</sup> Cottaar en Willems, *Indische Nederlanders*, 10-11.

Robinson. Hij speelde een belangrijke rol bij het vormen van een groepsbewustzijn en zette zich af tegen het assimilatiebeleid van de overheid. Hij werd gezien als de spreekbuis van de Indische Nederlanders en richtte het blad *Onze Brug* en de *Pasar Malam* op.<sup>113</sup> Het kostte hem aan het einde van de jaren vijftig veel moeite om de Indische gemeenschap ervan te overtuigen dat de Indische identiteit de moeite van het bewaren waard was. Op deze manier wordt deze in Nederland in zekere zin opnieuw uitgevonden.<sup>114</sup> Centraal hierbij stond het recht om een eigen cultuur binnen de Nederlandse cultuur uit te mogen dragen en in tegenstelling tot de koloniale periode lag de nadruk hier niet op de het Nederlandse gedeelte van de Indische *Nederlander*, maar op een eigen *mestizo* identiteit.<sup>115</sup>

*Onze brug* (later *Tong Tong* en inmiddels *Moesson*) dat Robinson in de jaren vijftig oprichtte, was een blad voor en door Indische Nederlanders. Een dergelijk platform was volgens hem hard nodig, want in de Nederlandse pers werd er vooralsnog voornamelijk *over* Indische Nederlanders bericht. Zelf hadden zij geen stem. Het blad stond vol met alles waar de Indisch Nederlandse gemeenschap zich mee bezig hield. Veel van de artikelen werden geschreven door Tjalie Robinson zelf. Echter, was er geen sprake van één Indisch Nederlands standpunt of visie. Er was regelmatig onenigheid onder de lezers, met name tussen de totoks en de Indische Nederlanders. Tjalie Robinson probeerde beide groepen te verenigen door de nadruk te leggen op de gemeenschappelijke geschiedenis, niet op de etnische afkomst of het milieu waaruit iemand kwam.<sup>116</sup> Opvallend is dat er relatief weinig werd bijgedragen waren van totoks. Zij hadden blijkbaar niet de behoefte zichzelf expliciet neer te zetten als Indisch. Toch werden er tot in de jaren zeventig met enige regelmaat ook ingezonden brieven van 'blanke' Indische Nederlanders in de *Tong Tong* afgedrukt.<sup>117</sup>

Het feit dat ook totoks vanaf de jaren zeventig wat meer van zich lieten horen, viel samen met het meer bespreekbaar worden van het koloniale verleden. In 1971 bracht koningin Juliana als eerste lid van het koninklijk huis een staatsbezoek aan Indonesië. Dit bezoek luidde het begin wat Van Leeuwen als de tweede Nederlandse 'ontdekking van Indië' wordt genoemd en die in de jaren zeventig plaatsvond. Binnen Nederland ontstond er een behoefte aan meer informatie over Indië. De media voorzagen hierin en kwamen met een reeks aan documentaires, programma's, speelfilms en boeken over Indië, de Tweede Wereldoorlog en de dekolonisatie.<sup>118</sup> Zo bracht de

---

<sup>113</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 287-288.

<sup>114</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 52; Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 31 en 50; Bosma, 'Why is there no post-colonial debate', 203-204.

<sup>115</sup> Bosma, 'Why is there no post-colonial debate', 203-205.

<sup>116</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 300-304.

<sup>117</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 96; Boudewijn, *Warm bloed*, 305.

<sup>118</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 101-108.

VARA in 1969 de Indische doofpotaffaire naar buiten in een programma over de excessen van de politionele acties. In latere jaren verschenen de tv-serie *De stille kracht* en de film *Max Havelaar*.<sup>119</sup>

Tevens was er een tweede generatie volwassen geworden die geïnteresseerd was in de eigen achtergrond en internationaal gezien nam de interesse voor de Tweede Wereldoorlog en verhalen over oorlogsleed toe. Hierdoor kwam er meer ruimte voor en erkenning van de Tweede Wereldoorlog in Indië en de verhalen van de repatrianten. Dit zorgde ook voor een klimaat waarin de gebeurtenissen uit deze periode meer bespreekbaar werden en dat gaf de Indische gemeenschap de mogelijkheid om te strijden voor erkenning van en aandacht voor hun verleden.<sup>120</sup>

De komst van andere immigrantengroepen in de decennia na de komst van de repatrianten zorgde er in Nederland voor dat er vanaf de tweede helft van de jaren zeventig meer aandacht kwam voor culturele verschillen in de Nederlandse samenleving. In de *Minderhedennota* van 1983 zette de overheid een beleid uiteen waarmee de immigranten hun maatschappelijke achterstand konden verkleinen en zouden kunnen integreren in de Nederlandse samenleving, terwijl zij tegelijkertijd hun eigen cultuur en identiteit mochten behouden. De overheid hielp de migranten, ook bij dit laatste punt. Zo kregen migrantenorganisaties subsidies en werden er inspraakorganen opgericht. De integratie van de Indische Nederlanders werd door de Nederlandse overheid als voltooid en zelfs als een groot succes beschouwd. Zij werden niet meer tot de minderheden gerekend. Maar met deze veranderde houding en de aandacht voor verschillende culturen en etniciteit binnen Nederland nam ook de interesse van Indische Nederlanders in hun eigen achtergrond en geschiedenis weer toe.<sup>121</sup>

De golf van Indische literatuur die in de jaren tachtig op gang kwam, hangt samen met de emancipatie van de Indische Nederlanders. Vanaf de jaren zeventig begonnen zij zich heftiger te verzetten tegen het assimilatiebeleid van de Nederlandse overheid en begonnen zij hun eigen plek op te eisen binnen de Nederlandse samenleving, maar ook binnen de Nederlandse geschiedenis waar het koloniale verleden, de Japanse bezetting en de dekolonisatie grotendeels was vergeten. De literatuur was een van de manieren om deze geschiedenis, maar ook hun eigen

---

<sup>119</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 306.

<sup>120</sup> Ibidem, 316-317.

<sup>121</sup> Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 264, 290 en 365-367; Praamstra, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur', 154; Boudewijn, *Warm bloed*, 292.

persoonlijke verhalen, naar buiten te brengen en een manier om zich te verzetten tegen wat er *over* hen werd gezegd of geschreven.<sup>122</sup>

In de multiculturele jaren tachtig debuteerden de tweede generatie Indische Nederlanders die was opgegroeid in Nederland. Het benadrukken van het 'anders-zijn' was in deze periode in de mode. Zij verzetten zich tegen het stilzwijgen van hun ouders en keerden zich af van hun 'tempo-doeloementaliteit'. Bij hen vond er een vervaging plaats tussen wat 'Indisch' en wat 'Indonesisch' was. Zij gingen in Indonesië op zoek naar hun *roots* en verdiepten zich in de Indonesische taal en cultuur of gingen op zoek naar verloren of verzwegen familieleden die in Indonesië waren achtergebleven. Dit zorgde weer voor kritiek vanuit de eerste generatie. Voor veel van hen was Indonesië immers het land waar ze niet meer welkom waren geweest en waar de regering hen had uitgegooid.<sup>123</sup>

## 2.3 DE MOLUKKERS

Het waren de Portugezen die nog voor de komst van de Hollanders een groot deel van de bevolking van Ambon tot het christendom bekeerd hadden. De Molukkers verzetten zich meerdere keren tegen de Nederlandse koloniale overheersers. Hoewel een groot deel van de soldaten van het KNIL vanuit de inheemse bevolking gerekruteerd werd, nam pas vanaf de jaren zeventig van de negentiende eeuw het aantal Molukse soldaten toe. De slechte economische omstandigheden op de eilanden leidden ertoe dat dienstnemen in het KNIL een van de weinige opties was voor Molukse mannen.<sup>124</sup>

Het beeld van de Molukse soldaten die door de eeuwen heen trouw waren geweest aan de koloniale overheersers en het Nederlandse Koningshuis en daarmee verbonden werden door het christelijke geloof, is dus een beeld dat later gevormd is en niet helemaal klopt. Laarman geeft aan dat dit beeld van loyaliteit en militaire trouw diende om de ware reden (economische afhankelijkheid) te verdoezelen. Desalniettemin houdt dit beeld tot op de dag van vandaag stand.<sup>125</sup>

Gedurende de Tweede Wereldoorlog werden er ook veel Molukse militairen in interneringskampen gevangen gezet.<sup>126</sup> Toen Indonesië op 27 december 1949 onafhankelijk werd, werd tegelijkertijd besloten dat het KNIL zou worden opgeheven. KNIL-soldaten hadden de keuze om dienst te nemen in het nieuwe Indonesische leger of om gedemobiliseerd te worden op een plaats naar keuze. Voor de meeste Molukse soldaten, die jarenlang tegen een

---

<sup>122</sup> Boudewijn, *Warm bloed*, 288-289.

<sup>123</sup> Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 151; Boudewijn, *Warm bloed*, 322.

<sup>124</sup> Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 242; Laarman, *Oude onbekenden*, 50.

<sup>125</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 30-32; Laarman, *Oude onbekenden*, 33-34 en 50.

<sup>126</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 36-37.

onafhankelijk Indonesië hadden gevochten, was de eerste optie niet reëel. Daarom koos de meerderheid ervoor om gedemobiliseerd te worden op de Molukken. Echter, hier was ondertussen een strijd uitgebroken tussen de bewoners van de eilanden en het Indonesische leger, nadat hier de Republiek de Zuid-Molukken (*Republik Maluku Selatan* of RMS) was uitgeroepen. Als gevolg wilde de Indonesische regering de Molukse KNIL-militairen daar niet laten demobiliseren omdat ze dan aan deze strijd tegen Indonesië konden bijdragen. Hoewel de Nederlandse regering de RMS niet erkende, ondersteunde zij wel de claim van de Zuid-Molukken op zelfbestuur.<sup>127</sup>

Uiteindelijk leek de enige oplossing een tijdelijke opvang in Nederland. Zo kwamen er tussen 21 maart 1951 en 21 juni 1951 twaalf schepen met in totaal ongeveer 12.500 Molukse soldaten en hun families aan in Nederland.<sup>128</sup> Over het algemeen waren zij laag opgeleid, spraken ze weinig Nederlands en waren ze niet in het bezit van de Nederlandse nationaliteit.<sup>129</sup> In tegenstelling tot de andere twee groepen repatrianten waren zij dus niet in het bezit van de postkoloniale bonus. Hun band met Nederland lag voornamelijk in hun trouw aan Nederland tijdens de onafhankelijkheidsoorlog. Zij waren bovendien in de veronderstelling – evenals de Nederlandse regering – dat hun verblijf in Nederland tijdelijk zou zijn en dat zij na verloop van tijd weer terug zouden keren naar de Molukken.<sup>130</sup>

Bij aankomst in Nederland kregen de militairen onmiddellijk hun ontslag uit het leger aangezegd en werden ze verdeeld over Nederland in woonoorden die in alle haast voor hen gereed waren gemaakt.<sup>131</sup> Het ontslag was onverwacht en kwam hard aan. Het beeld van de trouwe, militaire Molukkers was de legitimering van hun komst naar Nederland. Door het ontslag uit het leger werden deze banden in een keer eenzijdig verbroken.

Omdat beide partijen lang vasthielden aan de hoop op terugkeer, werd de band met Nederland de eerste jaren ook niet sterker. Integratie werd immers niet nodig geacht. Zij leefden grotendeels apart van de Nederlandse samenleving en waren hierdoor ook meer dan de andere twee groepen in staat om hun eigen Molukse identiteit vast te houden. De gehoopte terugkeer bleek echter niet realistisch. Desalniettemin hield men de Molukkers jarenlang in afgelegen kampen onder slechte leefomstandigheden. De woonoorden waar zij verbleven lagen erg geïsoleerd en er heerste een militaire sfeer. Daarbij was het de mannen de eerste jaren niet toegestaan te werken gezien hun tijdelijk verblijf.<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Ibidem, 37-56.

<sup>128</sup> Ibidem, 69 en 72.

<sup>129</sup> Oostindie, *Postkoloniaal Nederland*, 27.

<sup>130</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 74-82; Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 243.

<sup>131</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 74-82; Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 243-244.

<sup>132</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 174-207; Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 244-245.

Vanaf de jaren zestig, toen de Nederlandse regering geaccepteerd had dat een terugkeer naar de Molukken er niet in zit, werden de Molukkers geleidelijk uit de woonoorden gehaald en in nieuwe (soms Molukse) woonwijken geplaatst. Belangrijk voor de Molukse gemeenschap was dat ze bij elkaar wilden blijven. Hoewel de meeste Molukse mannen inmiddels een baan hadden, was hun sociaaleconomische positie slecht. Dit gold ook voor de jongeren, die regelmatig een achterstand hadden in het onderwijs. Door de overplaatsing naar woonwijken vielen ze nu meer op binnen de Nederlandse samenleving. Hierbij lag de focus meestal op de negatieve kant, zoals criminaliteit en geweld. Veel Molukkers hadden de hoop op een terugkeer naar een onafhankelijk Molukken echter nog niet opgegeven, velen hadden last van heimwee en vonden dat ze te weinig steun kregen van de Nederlandse regering in de realisatie van hun droom.<sup>133</sup>

Enkele jaren later begonnen veel Molukse jongeren zich af te keren van de Nederlandse samenleving, waar ze zich niet mee konden identificeren. In plaats daarvan richtten ze zich meer op internationale revolutionaire bewegingen zoals Black Panther. Tegelijkertijd zorgde deze radicalisering voor een grotere kloof tussen de eerste en tweede generatie. Het ideaal van de RMS vormde een belangrijk onderdeel van identiteit van de tweede generatie en zij waren bereid hiervoor extremere maatregelen te nemen, zoals de brandstichting in de Indonesische ambassade in 1966 en de treinkapingen in 1975 en 1977.<sup>134</sup>

Langzaamaan begonnen ook veel Molukkers voor het eerst te twifelen aan het idee dat hun verblijf in Nederland slechts tijdelijk zou zijn. Ze moesten zich richten op en investeren in een toekomst in Nederland. De Nederlandse regering wilde hen helpen met het verbeteren van de sociale en economische omstandigheden van de Molukkers in Nederland. Zo ontstond er in de jaren tachtig een samenwerking tussen de regering en de Molukkers. Er werden extra banen voor ze gecreëerd, er kwamen subsidies voor Molukse instellingen, ex-KNIL-militairen kregen een medaille en een jaarlijkse toelage en er werd geld vrijgemaakt voor de oprichting van een Moluks Historisch Museum. Deze samenwerking had een positief effect op de integratie van de Molukkers en ook op de identificatie met Nederland. Toch bleek uit een onderzoek van 2001 dat de achterstanden van de gemeenschap op onder andere de arbeidsmarkt en onderwijsniveau nog niet waren ingelopen.<sup>135</sup>

Smeets en Steijlen geven aan dat de droom van een onafhankelijk RMS het belangrijkste onderdeel was van de Molukse identiteit. Dit is tegelijkertijd een element dat het leven in Nederland en het opgaan in de samenleving tegenhield. *“Moluks’ kon niet samengaan met*

---

<sup>133</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 174-207; Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 245-246.

<sup>134</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 208-259.

<sup>135</sup> Ibidem, 208-231 en 369-370; van Amersfoort en van Niekerk, *Immigration as a Colonial Inheritance*, 329-333; Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*, 246.

'Nederland'.<sup>136</sup> Pas vanaf halverwege de jaren zeventig begint de betekenis van het ideaal van een onafhankelijk RMS langzaamaan te veranderen. Hoewel de droom nog wel bestaat, hoeft dit niet meer een terugkeer te betekenen voor de Molukkers in Nederland.<sup>137</sup>

In tegenstelling tot de totoks en Indische Nederlanders waren de meeste Molukkers niet in het bezit van de Nederlandse nationaliteit. Zij vielen in de kolonie onder de groep 'inheemsen' die na de soevereiniteitsoverdracht automatisch de Indonesische nationaliteit kregen toegewezen. Echter, de Molukkers weigerden hem of raakten hem kwijt door hun lange verblijf in Nederland. Het resultaat was dat een groot gedeelte van de Molukkers uiteindelijk stateeloos was. Als oplossing hiervoor besloot de Nederlandse regering hen in 1976 een vorm van quasi burgerschap te geven waarmee ze bijna dezelfde rechten kregen als Nederlandse burgers. Deze wet trad op 9 september 1976 in werking en gold voor alle Molukkers die in de jaren 1951-1952 naar Nederland waren gekomen en hun nakomelingen, mits zij op de datum dat de wet inging in Nederland verbleven.<sup>138</sup> In feite erkende de Nederlandse regering ze op deze manier vijftig jaar na hun aankomst nog niet als volwaardig onderdeel van de Nederlandse samenleving.

## 2.4 CONCLUSIE

De drie groepen repatrianten die in deze scriptie centraal staan, hebben de internering, de koude ontvangst en het verlies van huis en haard, gemeen. Hoewel dit heftige, gedeelde ervaringen zijn, zorgde dit niet per se voor verbinding. Het onderscheid dat al in Nederlands-Indië bestond, hield ook in het naoorlogse Nederland stand. De bekendheid met Nederland, de sociaaleconomische positie en uiterlijk spelen hierbij een rol. Indische Nederlanders en Molukkers kregen te maken met koloniale vooroordelen, terwijl de totoks ongezien konden opgaan in de samenleving. In lijn met die koloniale vooroordelen streefden de Indische Nederlanders in de koloniale periode er doorgaans naar om zo Europees mogelijk over te komen. Dit zetten zij in Nederland aangekomen voort op aandringen van de overheid. Tevens was dit voor hen de beste manier om vooruit te komen in de Nederlandse samenleving.

De komst en het verblijf in Nederland van de Molukkers wijkt in veel opzichten af van de andere twee. Zowel de Molukkers als de regering gingen uit van een tijdelijk verblijf. In de woonoorden leefden zij grotendeels gescheiden van de rest van Nederland. De droom van een onafhankelijk RMS leefde sterk onder hen. De voor de Molukkers kenmerkende, hen met

---

<sup>136</sup> Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 374.

<sup>137</sup> Ibidem.

<sup>138</sup> Ricky van Oers, Betty de Hart en Kees Groenendijk, 'Country Report: The Netherlands', (2010) <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/19629/Netherlands.pdf;sequence=1>, bezocht op 4 januari 2018, 10-11 en 36-37.

Nederland verbindende elementen, zoals het christelijk geloof en de militaire dienst in het KNIL, legden blijkbaar minder gewicht in de schaal. Daarbij was het Nederland dat door hen ontslag uit het KNIL aan te zeggen, een van de meest belangrijke banden tussen de Molukkers en Nederland doorsneed. Zowel de verwachtingen met betrekking tot niet te hoeven integreren als de positie die de Molukkers in de samenleving werd toebedeeld, gaven alle ruimte tot behoud van de eigen identiteit. Daar kwam pas vanaf de jaren tachtig verandering, toen duidelijk werd dat terugkeer geen optie was.

De jaren zeventig en tachtig is het moment dat de tweede generatie, opgegroeid in Nederland, volwassen werd en van zich liet horen. Dit was tevens de tijdsperiode dat er in Nederland meer ruimte kwam voor culturele verschillen en een eigen identiteit voor migranten. Bij de drie groepen had dit een verschillend resultaat. Voor de tweede generatie totoks leek het Indische verleden van hun ouders geen rol meer te spelen voor hun identiteit. De Indische Nederlanders lieten daarentegen wel van zich horen. Mede doordat culturele verschillen nu mochten bestaan, kon de tweede generatie zich bewust verdiepen in de eigen identiteit. Zij zetten zich soms af tegen de 'tempo doeloe-achtige' houding van hun ouders en gingen ook op zoek naar hun *roots* in Indonesië. In het geval van de derde groep, de Molukkers, bleek de tweede generatie bereid harde maatregelen te nemen in het nastreven van een onafhankelijk RMS. Tegelijkertijd gaf de tweede generatie de Molukse gemeenschap voor het eerst een Nederlandse stem.

# 3. DE TOTOKS

De komende drie hoofdstukken zijn gewijd aan de analyses van de zes boeken. In dit hoofdstuk wordt er gekeken naar schrijvers die tot de eerste repatriantengroep behoren. Het gaat hier om de totoks. Tijdens de analyse is gekeken naar de volgende zes identiteitsmarkers: eten, taal, kleding, religie & magie, familie & afkomst en thuis & thuisloosheid. De twee boeken worden samen per identiteitsmarker geanalyseerd. Af en toe wordt er ook verwezen naar boeken van andere schrijvers die tot deze groep behoren. Allereerst zal kort stil worden gestaan bij de schrijvers en de twee geanalyseerde boeken.

## 3.1 DE SCHRIJVERS EN HUN ROMANS

Margaretha Ferguson werd in 1920 geboren te Arnhem en verhuisde op haar negende met haar ouders naar Nederlands-Indië. Hoewel ze opgroeide in een totok gezin, leefde ze minder afgesloten en beschermd dan de meeste andere totok-meisjes. Ze kwam regelmatig bij Indische jeugdvriendinnen over de vloer.<sup>139</sup> Na de Tweede Wereldoorlog keerde ze met haar in een Japans kamp geboren dochtertje terug naar Nederland. Haar man bleef in Indonesië en aan het eind van de jaren veertig voegde ze zich nog korte tijd bij hem, om zich vervolgens definitief in Den Haag te vestigen.<sup>140</sup> Ooit schreef ze: “Al ben ik dan niet ‘daar’ geboren, hoe langer ik in Holland woon, hoe meer ik ‘uit Indië kom’.”<sup>141</sup> Ze plaatst zich zo tegenover de ‘Hollanders’, de ‘Ander’ en hieruit blijkt hoe belangrijk haar Indische achtergrond is voor haar eigen identiteit.

De meeste van haar boeken hebben een sterk autobiografisch karakter.<sup>142</sup> *Chaos* is niet haar enige boek waarin haar Indische achtergrond een rol speelt. Andere voorbeelden hiervan zijn onder andere *Hollands-Indische verhalen* (1974), *Mammie, ik ga dood* (1975) en *Angst op Java* (1991).

In de roman *Chaos* keert Katharina Franken na de Tweede Wereldoorlog samen met haar driejarige dochter Ingrid terug naar Nederland. Haar man – Ronald – mocht na de Tweede Wereldoorlog niet mee repatriëren naar Nederland. Hij was dienstplichtig en moest hij in Indonesië blijven en op koopvaardij schepen werken. Een aantal hoofdstukken in het boek zijn vanuit zijn perspectief geschreven.

---

<sup>139</sup> Nieuwenhuys, *Oost-Indische spiegel*, 536.

<sup>140</sup> Kester Freriks, ‘Levensberichten: Margaretha Ferguson (1920-1992)’, *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (1993) 83-89, aldaar 85.

<sup>141</sup> Ibidem, 83.

<sup>142</sup> Gerard Temorshuizen, ‘In memoriam Margaretha Ferguson’, *Indische Letteren* 7 (1992) 82-85, aldaar 83.

Katharina komt met haar dochtertje in Utrecht terecht in een herenhuis bij een rijke, deftige familie. Hoewel ze warm ontvangen worden, blijft er toch iets van onbegrip bestaan en duurt het lang voordat Katharina zich een beetje thuis voelt. Ze begint met een studie psychologie omdat ze wil begrijpen waarom mensen oorlog voeren. Ondertussen heeft ze veel contact met twee vriendinnen – Connie en Toos – die ze kent uit de kampjaren. Veel van de gesprekken die tussen hen worden gevoerd, blikken terug op Nederlands-Indië en de oorlog of gaan over hoe het nu verder moet met Indonesië en hoe moeilijk ze het vinden om te wennen aan Nederland. Alle drie gaan ze heel anders om met hun aankomst in Nederland. Dit zorgt vooral voor een vervreemding tussen Katharina en Connie.

Het tweede boek dat in dit hoofdstuk wordt geanalyseerd, is geschreven door Adriaan van Dis. Hij werd in 1946 geboren in Bergen aan Zee. Zijn beide ouders en drie oudere halfzussen hebben tijdens de Tweede Wereldoorlog geïnterneerd gezeten. Zijn moeder was een in Nederland geboren boerendochter. Haar eerste huwelijk was met een Indische KNIL-militair die tijdens de Japanse bezetting van Indonesië is omgekomen. Uit dit huwelijk zijn de drie halfzussen van Adriaan van Dis voortgekomen. Zijn totok vader is in Nederlands-Indië geboren. Doordat Adriaan van Dis als enige van het gezin nooit in Nederlands-Indië is geweest en de Tweede Wereldoorlog niet heeft meegemaakt, voelt hij zich binnen zijn familie soms een buitenstaander.

De novelle *Nathan Sid* was zijn debuut en een van zijn vier boeken die zijn Indische achtergrond als thema hebben. De andere drie zijn: *Indische duinen* (1994), *Familieziek* (2002) en *Ik kom terug* (2014). Net als bij veel andere schrijvers van de tweede generatie repatrianten speelt zijn getraumatiseerde, strenge vader een belangrijke rol in zijn Indische boeken. Wanneer Van Dis tien jaar is, overlijdt zijn vader. In een interview stelt hij over zijn Indische achtergrond en zijn vader: 'Mijn hele leven voel ik een bijzondere band met Indische mensen, maar tegen mijn eigen Indische achtergrond heb ik me altijd een beetje afgezet. Toen mijn vader nog leefde, was ons huis doortrokken van sterke geuren en verhalen. (...) na zijn dood verdween Indië in een hutkoffer. Het land bestond alleen nog in de wekelijkse gado-gado.'<sup>143</sup>

Het autobiografische *Nathan Sid* is voortgekomen uit een bundeling van kookrubrieken die hij voor de NRC geschreven heeft.<sup>144</sup> Net als van Dis zelf is de jonge hoofdpersoon, Nathan Sid, de enige van zijn familie die nooit in Nederlands-Indië is geweest, waardoor hij zich thuis een buitenbeentje voelt. Zijn vader – een ex-KNIL militair – kan in Nederland niet werken

---

<sup>143</sup> Geert Onno Prins, 'Interview: Adriaan van Dis over Familieziek', *Moesson* 47:6 (2002) 26-29, aldaar 26.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 28.

doordat de internering tijdens de Tweede Wereldoorlog zijn hart heeft verzwakt. Hierdoor heeft hij alle tijd om zich te richten op de opvoeding van zijn zoon.<sup>145</sup>

## 3.2 TAAL

Maleise woorden komen in beide boeken regelmatig voor. In *Chaos* vormen Maleise woorden geen onderdeel van het dagelijks taalgebruik, maar ze worden gebruikt wanneer er door Katharina en haar vriendinnen wordt teruggeblikt op Nederlands-Indië of door Ronald die zich er nog bevindt. Het gaat meestal om woorden zoals 'kampong', 'baboe' en 'koelie'.<sup>146</sup> Het zijn veelal ook in Nederland bekende Maleise woorden die regelmatig gebruikt worden wanneer het over Nederlands-Indië gaat. Ze leren wel snel om alleen Maleis te gebruiken wanneer men met gerepatrieerden onder elkaar is, want als ze in het bijzijn van anderen per ongeluk een Maleis woord gebruiken dan worden ze ervan beschuldigd zich niet aan te passen.<sup>147</sup> Dit gold ook bij Hollandse familie thuis. Het Maleis is hier een marker van hun anders-zijn en wordt dus niet geaccepteerd.

Tegelijkertijd wordt er soms met verbazing gereageerd op het feit dat Katharina en andere repatrianten überhaupt Nederlands spreken. Dit is iets waar destijds veel repatrianten mee werden geconfronteerd.<sup>148</sup> In *Chaos* steekt werkster Nolda haar onbegrip voor en veroordelen over repatrianten niet onder stoelen of banken en vraagt aan Katharina en Connie:

"...Hoe komt het dat jullie zo goed Hollands spreken?"

'Eh... eh...' stotterden Katharina en Connie tegelijk. En zwegen. 'Ik... eh...' begon Katharina, 'ik eh... ben hier in Holland geboren zie je. Ik was negen toen we naar Indië gingen...'

'Dat heeft er toch niks mee te maken!' Connie viel haar wat geïrriteerd in de rede. 'Ik ben in Indië geboren maar stel je voor dat ik geen Hollands zou spreken... ik ben toch geen inlandse!'<sup>149</sup>

Voor Connie is het spreken van Nederlands een kenmerk van haar Nederlanderschap. De suggestie dat zij misschien geen goed Nederlands zou kunnen spreken, wordt door haar opgevat als het verwijt dat ze geen echte Nederlandse zou zijn en maakt bij haar een felle reactie los. Het

---

<sup>145</sup> Adriaan van Dis, *Nathan Sid* (Amsterdam 1983) 16.

<sup>146</sup> Margaretha Ferguson, *Chaos* (Amsterdam 1983) 66, 83 en 107.

<sup>147</sup> Ibidem, 41.

<sup>148</sup> Willems, *De uittocht*, 65-66.

<sup>149</sup> Ferguson, *Chaos*, 49.

waren in Indië immers alleen de “inlanders”<sup>150</sup> die geen Nederlands spraken en hierbij hoorden alle andere vooroordelen over deze inlanders.<sup>151</sup> Connie heeft deze koloniale scheidslijn en de bijbehorende vooroordelen nog niet losgelaten, Katharina al wel: ‘Zo is er dat bij ons ingepompt, dat Hollands beter is dan Indisch, of inlands. Alsof de ene taal van hogere orde zou zijn dan de andere. Je mocht als Europees kind immers vooral niet verindischen!’<sup>152</sup>

Tegelijkertijd zijn ze zich ervan bewust dat hun uitspraak soms wat verschilt van de ‘Hollanders’, zoals hun rollende ‘r’. Dit wordt ook aangekaart in *Indische duinen*, een tweede boek van Adriaan van Dis, wanneer het hij heeft over zijn ‘exotische ooms en tantes met hun rollende rrr-en en goudgele ringen en de klemtóón op de motór.’<sup>153</sup>

In *Nathan Sid* gaan Maleise woorden veelal gepaard met Indisch eten. Niet alleen vanwege de gerechten en ingrediënten, zoals stroop soesoe, trassie en sambalan, maar ook omdat Indisch eten regelmatig samen gaat met familiebezoek.<sup>154</sup> Aan tafel maakt Pa Sid dan ‘grapjes in het Maleis’ met de tantes van Nathan.<sup>155</sup> Verder is thuis Nederlands de voertaal, met af en toe een Maleis woord tussendoor. Maleise woorden worden onder andere gebruikt om te verwijzen naar uit Indië of Azië afkomstige bloemen<sup>156</sup> of voorwerpen die nog meegenomen zijn uit Indië.<sup>157</sup> In beide boeken lijkt het Maleis niet een belangrijke identiteitsmarker te zijn. Dit kan ook te maken hebben met het feit dat in het koloniale milieu van zowel Margaretha Ferguson als de ouders van Adriaan van Dis Nederlands de belangrijkste voertaal was. In plaats daarvan was in de kolonie de Nederlandse taal juist een belangrijke identiteitsmarker voor de totoks waarmee de band met het vaderland wordt aangetoond zoals ook blijkt uit Connie’s opmerking op de vorige pagina.

### 3.3 ETEN

Indisch eten komt in de twee boeken op een heel andere manier naar voren. In *Chaos* lijkt het niet een identiteitsmarker te zijn voor de auteur. Dit komt waarschijnlijk ook doordat ze, zoals ze zelf aangeeft, weinig om eten geeft.<sup>158</sup> In *Nathan Sid* daarentegen is Indisch eten een belangrijke manier om de herinnering aan Indië in leven te houden. Ook de andere gezinnen in het huis koken Indisch:

---

<sup>150</sup> Ibidem, 50.

<sup>151</sup> Cottaar en Willems, *Indische Nederlanders*, 73-76.

<sup>152</sup> Ferguson, *Chaos*, 50.

<sup>153</sup> Adrian van Dis, *Indische duinen* (Amsterdam 1995) 102.

<sup>154</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 9-10, 47 en 51.

<sup>155</sup> Ibidem, 23.

<sup>156</sup> Ibidem, 9, 68 en 72.

<sup>157</sup> Ibidem, 7 en 50.

<sup>158</sup> Ferguson, *Chaos*, 25-26.

'(...) Na vijven floepten lichten aan,  
Geknetter van pannen, een lopende kraan.  
Voor rook de lombok, achter de trassie,  
Links was het sajoer, wij aten nassi.  
Ieder kookte zich een droom:  
Indië uit rijstestoom.

De keuken aan de kant, de gang was weer stil,  
De deur op een kier, opeens werd het kil.'<sup>159</sup>

Doordat *Nathan Sid* is voortgekomen uit een kookrubriek speelt eten vanzelfsprekend een belangrijke rol in het boek. Onderdeel daarvan is de strijd tussen het Hollandse eten van zijn moeder en het Indische eten van zijn vader die zich voor de zoon afspeelt.<sup>160</sup> De in Nederland geboren moeder van Nathan kookt altijd Hollands, maar op zondag of wanneer er familie langs komt, staat Pa Sid achter het fornuis en wordt er Indische rijsttafel gegeten. Voor Nathan is het Indische eten het hoogtepunt van ieder familiebezoek.<sup>161</sup> Nathan heeft duidelijk de voorkeur voor Indisch eten, want 'Indisch was lekker'.<sup>162</sup> De twee keukens worden tegenover elkaar gezet:

'Alleen Pa Sid kon in Holland Indië tot leven geuren. Nathans moeder kookte altijd 'gezond' en at het liefst haar voor eeuwig ingezouten snijbonen. Maar als Pa Sid bakte rook het hele huis naar zoet en zout. Zijn rempèjèh klonterde zo dik als een gestolde spons en zijn spekkook telde zoveel dunne laagjes dat je een punt alleen maar dwars kon happen.'<sup>163</sup>

In *Chaos* representeert het 'Hollands koken' een van de vele manieren waarop verwacht wordt dat de repatrianten zich aanpassen. 'En we éten Nederlands hè! Aa-aardappels, en afgekookte groenten met meelsaus, en pudding toe, en 's zondags kip met appelmoes!'<sup>164</sup> roept Katharina uit wanneer het gesprek gaat over de verwachting van hun landgenoten dat zij zich toch vooral Hollands horen te gedragen.

---

<sup>159</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 9-10.

<sup>160</sup> Prins, 'Interview: Adriaan van Dis', 29.

<sup>161</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 23.

<sup>162</sup> Ibidem, 9.

<sup>163</sup> Ibidem, 8.

<sup>164</sup> Ferguson, *Chaos*, 41.

### 3.4 KLEDING

In beide boeken wordt weinig geschreven over kleding. Daar waar het wel naar voren komt, zegt het ook wat over de identiteit van de drager. Zo kleden Nathan's Indische tantes zich uitbundiger en met meer make-up en sieraden dan zijn moeder.<sup>165</sup> Ook vindt Pa Sid het erg belangrijk om netjes gekleed te gaan al hadden ze weinig geld.<sup>166</sup>

Hoewel Katharina niet veel waarde hecht aan kleding, valt ze door haar kledingstijl toch regelmatig op als buitenstaander.<sup>167</sup> Net als de tantes van Nathan Sid gaat Katharina kleurrijker en opvallender gekleed dan de Hollandse vrouwen. Met haar lila mantel contrasteert zij met de andere moeders op het schoolplein. Ze krijgt dan ook het advies om hem zwart te laten verven, terwijl zij de kleur juist mooi vindt.<sup>168</sup> Toch zijn er ook repatrianten die hun kledingstijl snel en probleemloos aanpassen aan de Hollandse normen. Nathan Sid's moeder draagt bijvoorbeeld 'flodderige naaikranskieren'<sup>169</sup> en verft Connie binnen de kortste keren wel bijna al haar kleren zwart.<sup>170</sup>

Maar net als in de vorige paragraaf de combinatie van eten, familie en Maleis in *Nathan Sid* een tempo doeloe-achtige sfeer oproept, kan ook de kleding hiervoor gebruikt worden, zoals blijkt uit het volgende fragment uit *De zondvloed* van Jeroen Brouwers:

'Mijn moeder na haar repatriëring, in Den Bosch: ze verkleetde zich in sarong en kabaja en voerde tussen de schuifdeuren, in aanwezigheid van verlegen lachende familieleden en kennissen die nooit in Indië waren geweest, een soort Indische dans uit, in diepe stilte, want muziek ontbrak, en in een ongezond duister: op de gestrekte palmen van haar handen liet zij een schoteltje balanceren, waarop een kaars stond, en kronkelend met haar armen en handen en overigens met haar hele lichaam, tekende zij met de vlammetjes van die beide kaarsen lichtfiguren tegen de achtergrond van de gesloten overgordijnen.

(...)

De werkelijkheid is de werkelijkheid niet; er zijn allerlei werkelijkheden.

---

<sup>165</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 23.

<sup>166</sup> Ibidem, 44.

<sup>167</sup> Ferguson, *Chaos*, 125.

<sup>168</sup> Ibidem, 119-120.

<sup>169</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 44.

<sup>170</sup> Ferguson, *Chaos*, 32.

De zielige heimweedans van mijn moeder was, hoewel ik hem toch in werkelijkheid meemaakte, even onwerkelijk als indertijd, in Indië, het bezoek van Sinterklaas aan onze school.<sup>171</sup>

Met deze dans wordt er vastgehouden aan de herinneringen aan Nederlands-Indië en geeft de moeder van Jeroen Brouwers haar heimwee weer. Tegelijkertijd geeft de schrijver ook duidelijk weer dat deze dans slechts een representatie is en dat die daarbij niet overeenkomt met hoe het werkelijk was in Indië. Er is geen muziek, de bewegingen zijn anders en waarschijnlijk heeft zijn moeder in de kolonie nooit zelf een dergelijke dans gedaan of deze kleding gedragen, want dan zou ze immers verindischen. In die zin is het meer een verkleedpartij dan een uitdrukking van de Indische identiteit.

### 3.5 FAMILIE

In *Chaos* is er geen sprake van hechte familiebanden. Katharina's ouders zijn omgekomen tijdens de oorlog en haar man bevindt zich nog in Indonesië, dus behalve Ingrid heeft ze ook geen directe familie in de buurt. Een enkele keer gaat ze op bezoek bij haar Hollandse familie '(...) die het nog niet hebben opgegeven ons af en toe uit te nodigen, ook al gedragen we ons niet zoals het hun behaagt.'<sup>172</sup>

In *Nathan Sid* speelt familie wel een grote rol. Regelmatig komen er familieleden logeren of gaat Nathan zelf op bezoek bij familie. Op deze momenten wordt er Maleis gepraat en Indisch gekookt. Het zijn een soort reünies waarbij wordt vastgehouden aan de koloniale periode in Nederlands-Indië. Families als die van Nathan's vader hadden in de kolonie een hogere sociale positie dan in het naoorlogse Nederland. Deze positie zijn zij voorgoed kwijt. Wanneer de familie samenkomt, wordt de herinnering aan deze periode levend gehouden. Daarbij kunnen ze hun Indische achtergrond vrijelijk uiten wanneer men samenkomt. Dit is iets wat zij buiten de familiekring niet altijd konden.

Doordat Nathan als enige van zijn gezin nooit in Indië is geweest, voelt hij zich de 'Ander' binnen de familie. 'Nathan vond dat hij op niemand leek. Was hij thuis niet de enige die in de zon verbrandde? Waarom was alleen hij in Holland geboren? Hoe kwam hij aan zo'n bruine vader? En waarom stond er op zijn rapport Nathan Punt en niet gewoon Nathan Sid.'<sup>173</sup> Dit gevoel er niet bij te horen, probeert hij te compenseren door bijvoorbeeld de kampliedjes die tijdens het

---

<sup>171</sup> Jeroen Brouwers, 'De zondvloed', in: Idem, *De Indië-romans* (Amsterdam 1992) 185-975, aldaar 378.

<sup>172</sup> Ferguson, *Chaos*, 41.

<sup>173</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 55.

afwassen worden gezongen, goed uit zijn hoofd te leren.<sup>174</sup> Op die manier probeert hij ook zoveel mogelijk deel uit te maken van deze geschiedenis.

Nathan vindt zijn Indische achtergrond erg interessant en is er enigszins trots op, in tegenstelling tot een van zijn tantes die nog stijf vasthoudt aan de koloniale vooroordelen. ‘... [M]opperde zij op alles wat Indisch was. Indië was onbeschaafd en lui (...). Dat vond Nathan heel jammer want hij was er juist trots op eigenlijk ook uit Indië te komen.’<sup>175</sup> Zijn vaders familie beweerde dat hun donkerdere huidskleur afkomstig is van Italiaans bloed binnen de familie. In werkelijkheid is Adriaan van Dis er pas op latere leeftijd achter gekomen dat een overgrootvader van zijn vader met een inlandse vrouw was getrouwd.<sup>176</sup>

Het verhullen van Indonesische voorouders door te verwijzen naar Mediterrane voorouders was iets wat vaker gedaan werd. In de kolonie was “puur” Europees bloed een legitimatie voor het hebben van een betere positie ten opzichte van Indische of Indonesische mensen. In zekere zin zijn zij er in de kolonie trots op dat ze zo ‘Hollands’ zijn (gebleven). Daarbij was het hebben van Europees bloed goed voor een ticket naar Nederland.<sup>177</sup> Ook in *Chaos* ontkent Connie dat haar verloofde die eveneens uit Nederlands-Indië komt Indonesisch bloed zou hebben: ‘Hij is groot... en een beetje dik, en heel donker, met flitsende ogen. Geen Indisch bloed hoor. Spaans. Vurig!’ Het meisjesboek in volle fleur.<sup>178</sup> Zowel Nathan’s familie als Connie hebben deze koloniale denkbeelden dus nog niet losgelaten. Uit het fragment in de vorige alinea blijkt dat Nathan deze vooroordelen niet heeft.

### 3.6 RELIGIE EN MAGIE

In beide boeken wordt religie en magie minimaal aangestipt. Net als Margaretha Ferguson zelf komt Katharina uit een socialistisch gezin.<sup>179</sup> Ze stelt zich enigszins fel op tegen religie, zondagsrust en kerkgangers.<sup>180</sup> Ook Nathan en de rest van zijn familie zijn niet religieus. De familie van Nathans vader is katholiek, maar dit komt weinig tot uiting in het boek. In totaal wordt hier maar twee keer naar verwezen. Wanneer Nathan zijn zusje heeft geslagen bidt hij tot god<sup>181</sup> en tijdens de begrafenis van zijn vader slaan zijn ooms kruisjes ‘omdat zij vroeger katholiek waren geweest.’<sup>182</sup>

---

<sup>174</sup> Ibidem, 50.

<sup>175</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 9.

<sup>176</sup> Prins, ‘Interview: Adriaan van Dis’, 26.

<sup>177</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 61.

<sup>178</sup> Ferguson, *Chaos*, 94.

<sup>179</sup> Freriks, ‘Levensberichten’, 85.

<sup>180</sup> Ferguson, *Chaos*, 128-129.

<sup>181</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 37.

<sup>182</sup> Ibidem, 70.

Ook Katharina lijkt niet echt in magie te geloven. Zolang ze zich nog in Nederland bevindt, is er geen verwijzing naar magie. Echter, wanneer ze in het laatste hoofdstuk terug in Indonesië is, wordt ze er onmiddellijk mee geconfronteerd. Een verhaal over de ronddwalende geest van een vroegere Japanse kampcommandant lacht ze weg. Al lijkt dit ook gedeeltelijk uit angst is: '(...) zo zou je de oorlog inderdaad nooit meer kwijtraken... Sorry, ik wil u niet beledigen meneer van Bingen, maar ... als u wist wat hij ons heeft aangedaan, tienduizenden vrouwen en kinderen, heel kleine kinderen soms, dan kun je het idee dat hij nog... zo... dat is niet te verdragen...' <sup>183</sup> Dit verhaal wordt haar verteld door twee Indische broers samen met enkele andere verhalen over geesten en mysterieuze ziekten die zij zelf hebben meegemaakt. <sup>184</sup> Voor hen bestaat er geen twijfel dat geesten werkelijk bestaan. Hoewel Katharina in aanraking komt met magie, ziet zij het toch meer als iets behorende bij de Indische mensen dan dat het uitmaakt van haar eigen leven.

### 3.7 THUIS EN THUISLOOSHEID

Bij Katharina heerst sterk het besef dat Indië voorgoed verdwenen is. <sup>185</sup> Mede hierdoor voelt zij een zekere thuisloosheid die veel postkoloniale migranten kenmerkt. <sup>186</sup> Haar houding hiertegenover is ambigu. Soms ziet ze het niet als problematisch, maar als een deel van haar identiteit. 'Baas, houvast, geworteldheid ... daar verlang ik niet naar, daar stik ik in!' <sup>187</sup> Maar op andere momenten heeft ze toch wel de behoefte aan een thuis: 'Door alles heen zie ik nu Indië schemeren, lichten, dreigen, lokken. Vanaf dat ik wist dat ik zou gaan, begon ik alles los te weken. In zekere zin ben ik al weg. Hoe kan dat? Kan ik me dan nergens hechten, thuis voelen, ben ik dan nergens meer thuis, komt dat nooit terug? Moet ik dan blijven zwerven?' <sup>188</sup>

Deze thuisloosheid is dan ook in meerdere van de geanalyseerde boeken een onderwerp. Door het verlies van Indië zijn de repatrianten hun 'thuis' voor altijd kwijt. Het verlies kan leiden tot een crisis in de identiteit. Jeroen Brouwers verwoordt dit duidelijk in *De zondvloed*:

'Mijn leven lang ben ik verdwaald geweest, vreemd aan mijzelf en vreemd aan de omgevingen waar ik mij bevond. (...)

Sedert ik, aan boord van de Kota Baroe, Indië voorgoed in de horizon heb zien verzinken, ben ik mezelf kwijt. Van toen af aan heb ik geweten dat ik nooit meer een nieuwe

---

<sup>183</sup> Ferguson, *Chaos*, 246.

<sup>184</sup> Ibidem, 244-246.

<sup>185</sup> Ibidem, 230.

<sup>186</sup> Ashcroft, Griffiths en Tiffin, *The empire writes back*, 8-10; Boehmer, *Colonial & postcolonial literature*, 225-228.

<sup>187</sup> Ferguson, *Chaos*, 211.

<sup>188</sup> Ibidem, 234.

identiteit zou krijgen, zoals een tjitjak (= wandhagedis) een nieuwe staart krijgt als hij zijn oude is kwijtgeraakt.<sup>189</sup>

Nathan is nooit in Indië geweest. Toch is het ook een onderdeel van zijn identiteit. 'Hij was altijd een beetje jaloers op de verhalen van zijn zusters. Zij spraken zo veel over Indië en over al die ooms en tantes uit het kamp. Hij kon er toch niks aan doen dat hij er niet in had gezeten! Nathan wist best wel wat dat was. Zijn zusters bewaarden er nog tekeningen van, vol rieten hutjes en groene jappen, heel dun gewaterverfd, achter op een 'kartoepon' met een lijstje van bamboe en breikatoen.'<sup>190</sup> Wanneer Nathan over Indië fantaseert dan is zijn beeld gebaseerd op deze waterverftekeningen en oude postzegels.<sup>191</sup>

Dit eigen, ingebeelde thuisland gebaseerd op foto's of schilderijen komt veel voor in de literatuur van de tweede generatie migranten. Bij de romans van onder andere Marion Bloem, Jill Stolk, Ernst Jansz en Yvon Muskita komt dit naar voren, evenals in de romans van de tweede generatie auteurs die in de volgende hoofdstukken aan bod komen.<sup>192</sup>

Ook dit is overigens geenszins slechts kenmerkend voor de repatrianten uit Nederlands-Indië. Salman Rushdie geeft in *Imaginary Homelands* aan dat zijn beeld van India gebaseerd was op een zwart-wit foto van zijn vroegere thuis. Die foto was zelfs van zo'n grote invloed geweest op zijn verbeelding, dat hij zich tijdens een reis terug door Mumbai verbaasd over alle kleuren. In zijn hoofd was Mumbai zwart-wit. Hij is zich er bovendien van bewust dat het India in zijn herinnering slechts één versie is, die niet overeenkomt met de werkelijkheid of met het India in de herinnering van andere mensen.<sup>193</sup>

Pa Sid ziet het verlies van Nederlands-Indië als de schuld van de Nederlandse regering. 'Indië was hem (...) afgenomen.'<sup>194</sup> Dit was een mening die onder veel repatrianten leefde.<sup>195</sup> Ook in *Chaos* komen er verschillende personages voor die dit uitdrukken. Het gevoel van een gemeenschappelijk onrecht wat hen is aangedaan, verbindt de repatrianten als groep en verwijdert hen tegelijkertijd van de rest van Nederland.

Daarbij ervoeren de repatrianten in Nederland een algemene desinteresse in en onbekendheid met de geschiedenis van Nederlands-Indië. Zo reageert de ik-persoon in *Over gloeiend sintels* van Jo Manders geïrriteerd op haar dochter wanneer die nog nooit van het verzet in Nederlands-Indië heeft gehoord: 'Nooit van gehoord? Natuurlijk niet! Alleen het Verzet in

---

<sup>189</sup> Brouwers, 'De zondvloed', 377.

<sup>190</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 50.

<sup>191</sup> Ibidem, 72.

<sup>192</sup> Frank Vermeulen, 'De Indische mythe', *Indische Letteren* 3 (1988) 219-234, aldaar 224-225.

<sup>193</sup> Salman Rushdie, *Imaginary homeland: Essays and criticism, 1981-1991* (Londen 1991) 9-12.

<sup>194</sup> Van Dis, *Nathan Sid*, 16.

<sup>195</sup> Van Amersfoort en van Niekerk, 'Immigration as a colonial inheritance', 328.

Holland is belangrijk! Niemand heeft zich in Nederland ooit druk gemaakt over de moedige sabotagedaden, die door Indische jongens, Indonesiërs, Chinezen, Ambonezen en Menadonezen ten uitvoer werd gebracht!<sup>196</sup> Opmerkelijk hierbij is dat haar dochter in Nederlands-Indië geboren is en ze tijdens de oorlog samen in een interneringskamp hebben gezeten. Ook voor haar dochter is Nederlands-Indië een afgesloten hoofdstuk. 'Het is voorbij! U hoeft er niet zo bitter meer over te doen!'<sup>197</sup>

Na de oorlog wil Katharina niets liever dan terugkeren naar Nederland, haar land.<sup>198</sup> Echter, de triomf slaat al gauw om in teleurstelling die ook haar vriendinnen uit Nederlands-Indië voelen. Vanuit de Nederlanders voelen ze een '(...) haast onbewuste air van: passen jullie je maar gauw bij ons aan, want bei uns ist alles besser...'<sup>199</sup> Ondertussen worden ze constant geconfronteerd met vooroordelen. Zo zou iedereen uit Indië lui zijn<sup>200</sup> en krijgt Katharina regelmatig scheve blikken vanwege haar dubbele bonnen.<sup>201</sup> Verder moeten ze wennen aan de ongestvrijheid van de Hollanders en de bureaucratie.<sup>202</sup> Deze ongestvrijheid komt ook vaker voor in andere romans.

De druk tot aanpassing en de minachting jegens iedere uiting van 'anders zijn', van hun Indische identiteit was voor sommige repatrianten een benauwende ervaring: '(...) [H]et groeiend gevoel voor altijd gevangene te blijven; hier in Holland weer van allerlei gedragingen die als vanzelfsprekend werden beschouwd, die ze niet, of met moeite, vermocht na te volgen, gedragingen die van je werden verwacht omdat je daardoor aanvaardbaar werd, vertrouwenwekkend (...)'<sup>203</sup> Deze druk samen met de in de vorige paragraaf genoemde desinteresse in de geschiedenis van Nederlands-Indië resulteerde bij de vader van Adriaan van Dis zich verdiept in de Tweede Wereldoorlog in Nederland en een enorme hekel aan Duitsers en oud NSB'ers heeft:

'Zijn moffenhaat kwam voort uit miskennis en schaamte. Begrip voor zijn eigen oorlog vond hij niet, dus beleed hij de verontwaardiging over die andere. Hij wilde óók als goede vaderlander door het leven gaan. De eerste schepen met repatrianten werden nog met slingers en toespraken ingehaald, maar tegen de tijd dat hij aankwam stond er geen erewacht meer aan de kade. Nederland had het te druk met de wederopbouw, wilde van

---

<sup>196</sup> Jo Manders, *Over gloeiende sintels* (Nijmegen 1971) 50.

<sup>197</sup> Ibidem, 50.

<sup>198</sup> Ferguson, *Chaos*, 233.

<sup>199</sup> Ibidem, 40.

<sup>200</sup> Ibidem, 48, 50, 51 en 194.

<sup>201</sup> Ibidem, 50, 51, 82 en 173.

<sup>202</sup> Ibidem, 204 en 43.

<sup>203</sup> Ibidem, 174.

verre helden niets weten en nog minder van het gerommel dat in Indië dreigde. Het was genoeg geweest, er waren genoeg zonen geofferd. Wie daar ooit vocht had verloren en kon er maar beter over zwijgen.

(...)

Dat was de miskennis, als hij niet in de eer kon delen, dan maar in de haat tegen een vijand die hem niks had gedaan'.<sup>204</sup>

Het gebrek aan erkenning van zijn eigen oorlogsverleden leidt ertoe dat Pa Sid zich verdiept in de Tweede Wereldoorlog om zo toch een gemeenschappelijk (oorlogs)verleden te creëren met de rest van Nederland. Tegelijkertijd blijkt uit dit fragment de koele ontvangst bij aankomst in Nederland. Het gevoel niet welkom te zijn heeft uiteraard effect gehad op hoe thuis en verbonden zij zich voelden met Nederland.

Hoewel ervan buitenaf een druk was tot aanpassen, konden de repatrianten thuis de herinnering aan Indië levend houden. Dit kon onder andere door middel van het in eerdere paragrafen genoemde eten, kleding, het ophalen van herinneringen met vrienden en familie (al dan niet in het Maleis) en foto's en tekeningen aan de muren. Op deze manier wordt Indië als het ware in stand gehouden, terwijl tegelijkertijd de representaties van Indië die in Nederland worden gecreëerd niet (volledig) overeenkomen met hoe het destijds in Indië was. Dit laatste is echter niet relevant voor het creëren en uitdragen van de collectieve identiteit. In sommige boeken wordt hier ook wel kritiek op geuit:

'In Nederland heb ik me altijd gedistantieerd van het ersatz-Indië dat de 'oud-Indischgasten' in Nederland creëerden en in stand hielden met 'pasar-malams' en soortgelijke heimweemakende manifestaties, waar gamelan klinkt terwijl de ijsbloemen op de ruiten staan en waar een 'werkelijkheid' wordt opgeroepen die vreemd is aan de werkelijke werkelijkheid, die dood is.'<sup>205</sup>

### 3.8 CONCLUSIE

Beide boeken maken deel uit van de golf van Indische literatuur van de jaren tachtig die in het vorige hoofdstuk is genoemd en ze spelen zich af in de periode direct na aankomst in Nederland. Hierdoor kan de kille ontvangst, de druk om aan te passen, de desinteresse en onwetendheid omtrent de koloniale geschiedenis en de vooroordelen waarmee de repatrianten geconfronteerd werden, goed worden weergegeven. Op deze manier brengen ze de geschiedenis van de

---

<sup>204</sup> Van Dis, *Indische duinen*, 146-148.

<sup>205</sup> Brouwers, 'De zondvloed', 377.

repatrianten onder de aandacht van het lezerspubliek, eisen ze erkenning en een plek binnen de Nederlandse samenleving op, maar wel met behoud van een eigen identiteit.

De manier waarop deze identiteit wordt neergezet, verschilt enigszins. Dit heeft waarschijnlijk ook te maken met de achtergrond van de schrijvers. In *Nathan Sid* speelt de combinatie, familie, eten en Maleis een belangrijke rol. Wanneer zijn tantes langskomen, kookt zijn vader Indisch en haalt de geur herinneringen aan. Er wordt gepraat over vroeger en er heerst een nostalgisch sfeertje. Het terugverlangen naar de kolonie en de daarbij behorende bevoorrechte positie en het behoud van de koloniale vooroordelen ten opzichte van de inheemse bevolking blijft bij sommigen bestaan, maar kan ook op kritiek rekenen, zoals van Katharina in *Chaos* of door Jeroen Brouwers in het hier bovenstaande fragment. De rijsttafel met familie, de kleurrijke kleding of de foto's aan de muur die in vrijwel alle boeken naar voren komen, houden de herinnering aan de kolonie levend, maar zijn tegelijkertijd slecht een representatie.

Voor de totoks was het als enige groep echt mogelijk om geruisloos in de Nederlandse samenleving op te gaan. En sommige personages – zoals Connie in *Chaos* – doen dit dan ook moeiteloos. Voor anderen wordt het pas in Nederland echt duidelijk wat de invloed van Nederlands-Indië op de eigen identiteit is geweest. In de kolonie vormden zij de “Hollandse” minderheid tegenover de inheemse bevolking, maar eenmaal terug in Nederland blijken ze toch minder Hollands dan altijd gedacht en behoren zij weer tot de minderheid.

## 4. DE INDISCHE NEDERLANDERS

In dit hoofdstuk worden de twee romans van schrijvers uit de tweede repatriantengroep geanalyseerd. De twee boeken die voor dit hoofdstuk zijn geanalyseerd zijn *Wie in zijn land niet wonen kan* uit 1988 van Paula Gomes en *De onschuld van een vis* uit 1995 van Alfred Birney.

### 4.1 DE SCHRIJVERS EN HUN ROMANS

*Wie in zijn land niet wonen kan* (1988) is de derde van Paula Gomes' Indische romans. De eerste twee zijn *Sudah, laat maar* (1975) en *Het kind met de clownspop* (1987). In alle drie de boeken wordt het gevoel van ontheemding beschreven.<sup>206</sup> Verder schreef Gomes ook poëzie en andere romans die niet over Indië gaan, maar waar ontheemding vaak wel een overkoepelend thema is. *Wie in zijn land niet wonen kan* is een autobiografische roman over de periode direct na de Tweede Wereldoorlog.

Het boek begint wanneer de dertienjarige hoofdpersoon Sonja naar een militair hospitaal in Singapore wordt gebracht nadat ze door het Engelse leger is bevrijd uit een interneringskamp op Java. Haar beide ouders zijn tijdens de oorlog overleden. Wanneer ze genoeg is hersteld, wordt ze overgeplaatst naar een kamp waar Nederlandse ex-geïnterneerden vrouwen en kinderen wachten op de overtocht naar Nederland. Hier ontmoet ze de tien jaar oudere Engelse soldaat Eric met wie ze een relatie begint.

Net als de meeste andere mensen op de boot wil Sonja niet naar het onbekende Nederland. Eenmaal in Nederland komt ze bij haar, eveneens onbekende, oom en tante op een boerderij terecht. Al snel gaat ze voor een korte periode naar Engeland om bij Eric en zijn ouders te wonen. Ze praten over trouwen, maar de relatie houdt geen stand mede doordat Eric's moeder de Indische Sonja niet accepteert. Terug bij haar oom en tante slaapt ze slecht omdat ze veel last heeft van angsten en ze sluit zich af van de wereld.

Wanneer het lente wordt, begint Sonja zich langzaam beter te voelen. 'Opeens was het of ik overal iets leuks ontdekte. Aan dode takken kwamen nieuwe blaadjes. Aan struiken gele en rode puntjes. En op straat zag ik een jongen die er uitzag of hij nooit aan iemand bloemen zou geven, met een bos hyacinten in zijn hand lopen. Leven. Overall leven. Ik ben dood geweest, dacht ik, maar nu leef ik weer. Ik had een winter meegemaakt. Die was nu voorbij.'<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> G.J. van Bork, *Schrijvers en Dichters: Paula Gomes*, dbnl biografieënproject I (2005), [http://dbnl.org/tekst/bork001schr01\\_01/bork001schr01\\_01\\_0383.php](http://dbnl.org/tekst/bork001schr01_01/bork001schr01_01_0383.php) bezocht op 27 december 2017.

<sup>207</sup> Paula Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan* (Amsterdam 1988) 89.

Het tweede boek dat centraal staat in dit hoofdstuk is geschreven door Alfred Birney. Hij behoort tot de tweede generatie Indische Nederlanders. Zijn vader was gerepatrieerd uit Indië als een voormalig KNIL-militair van gemengde afkomst en zijn moeder was Nederlandse. Hij zelf werd in 1951 in Nederland geboren. Tussen 1991 en 2000 publiceerde hij drie boeken waarin dit verleden wel naar voren komt. *De onschuld van een vis* (1995) is nummer twee. Vaak is de zoektocht naar iets onbereikbaars of zijn eigen achtergrond een thema in zijn boeken.<sup>208</sup> In 1998 bracht hij de bloemlezing *Oost-Indische inkt: 400 jaar Indië in de Nederlandse letteren* uit. Deze bundel richt zich met name op de Indische Nederlanders en hun bijbehorende *mestizo* cultuur.<sup>209</sup>

In de autobiografische roman *De onschuld van een vis* betreedt ik-persoon Edu het huis van zijn Indische vader met wie hij al jaren geen contact meer heeft. Tijdens een reis naar Indonesië is zijn vader verdwenen, waarschijnlijk is hij overleden. Edu ruimt het huis langzaam uit in een poging zijn vader uit te wissen. Echter, veel van de spullen roepen juist herinneringen aan zijn vader en de hoofdpersoon zijn eigen jeugd op. Zijn vader terroriseerde zijn vrouw en drie kinderen totdat Edu's moeder besluit bij hem weg te gaan en de kinderen met zich mee neemt.

## 4.2 TAAL

Maleise woorden komen in beide boeken erg weinig voor. In *Wie in zijn land niet wonen kan* spreekt Sonja de taal wel.<sup>210</sup> Interessant is dat de Maleise woorden in dit boek alleen worden gebruikt wanneer het over magische gebeurtenissen of herinneringen aan Indië gaan waarin magie een rol speelt. Zo denkt ze terug aan de 'kuntilaks, gondrewohs en momohs' die in Indische tuinen leefden.<sup>211</sup> In de Nederlandse bossen en tuinen komen zij niet voor. Het feit dat er zo weinig Maleise woorden voorkomen in *Wie in zijn land niet wonen kan* komt misschien doordat er in het boek weinig andere repatrianten voorkomen. Sonja heeft dus niet de mogelijkheid om Maleis te praten.

In *De onschuld van een vis* gaat het meestal om losse woorden zoals *wadjan*<sup>212</sup> of *kampong*<sup>213</sup> binnen Nederlandse zinnen en het zijn woorden die in Nederland over het algemeen bekend zijn. Duidelijk wordt dat de ik-persoon zelf de taal nooit geleerd heeft:

"Yes, Indonesia, yes. You not speak Bahasa Indonesia?"

---

<sup>208</sup> Wilfred Jonckheere, 'Alfred Birney en zijn werk', *Indische Letteren* 18 (2003) 182-189, aldaar 182.

<sup>209</sup> Reinier Salverda, 'Oost-Indische inkt', *Ons Erfdeel* 44 (2001) 111-112, aldaar 111.

<sup>210</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 19.

<sup>211</sup> Ibidem, 30, 57 en 79.

<sup>212</sup> Alfred Birney, *De onschuld van een vis* (Amsterdam 1995) 31 en 136.

<sup>213</sup> Ibidem, 68 en 71.

'No.'

'Why not? You father (ze wees naar de deuropening) he speak Bahasa.'

Ze had het gezien, dat hij de zoon was. Natuurlijk, dat zag iedereen. Wat een straf.

'Me, I was born here in Holland.'

Ze knikte. Nu zou ze naar hèm vragen zeker, de man die zijn zoon nooit een woord uit zijn moederland had geleerd.<sup>214</sup>

Voor Edu zelf is de Maleise taal dus duidelijk geen identiteitsmarker. Hij associeert het met zijn vader en daar wil hij zich verre van houden. Maar zijn jongere zusje – die bezig is met een reis door, onder andere, Indonesië – heeft wel een cursus Maleis gehad en spreekt de taal een beetje. Zij vindt de taal dus wel belangrijk. Dat dit voor meerdere repatrianten zo voelt, geeft ook een van de Indische halfzussen van Adriaan van Dis aan: 'Ik volg een cursus, het maakt deel uit van mijn identiteit, ik kies voor dat traject.'<sup>215</sup>

In sommige boeken zoals *Geen gewoon Indisch meisje* van de tweede generatie schrijver Marion Bloem wordt wel veel gebruik gemaakt het Maleis. Om de gespleten identiteit van veel tweede generatie Indische Nederlanders weer te geven, heeft Bloem haar hoofdpersoon letterlijk gesplitst in de Indische Zon en de Nederlandse Sonja. Ook taal speelt een rol in de strijd die tussen de twee plaats vindt. Wanneer Sonja haar moeders boodschappenlijstje waarop staat '1 pond pisang en een handvol lombok' bij de kruidenier vertaalt naar 'een halve kilo bananen en drie groene pepers'<sup>216</sup>, noemt Zon haar een verrader.

In andere boeken is de Maleise taal van wisselend belang. In relatie met eten of met herinneringen aan de voormalige kolonie worden regelmatig Maleise woorden gebruikt. Maar de voertaal tussen de personages is over het algemeen Nederlands. Wanneer er Maleise woorden of zinnen gebruikt worden, worden die regelmatig direct gevolgd door de Nederlandse versie. Ook hebben de boeken regelmatig achterin een lijst met Maleise woorden en de Nederlandse vertaling ter verduidelijking. Het lijkt erop dat de schrijvers met hun boeken een breder publiek proberen te bereiken dan alleen zij die bekend zijn met Nederlands-Indië.

Met de Nederlandse taal hebben zowel de schrijvers als de personages geen problemen. Wel wordt er soms weergegeven hoe de uitspraak, zinsopbouw en het gebruik van bepaalde woorden kan verschillen: 'Aduh, ribut, die musik ja, so hard ja,' terwijl een van de mannen languit op de bank ligt te pitten, 'hij ken ja, auh, kassian zijn hoofd, schuif de guling onder zijn

---

<sup>214</sup> Ibidem, 178.

<sup>215</sup> Van Dis, *Indische duinen*, 86.

<sup>216</sup> Marion Bloem, *Geen gewoon Indisch meisje* (Amsterdam 1983) 8.

hier, anders straks weer koppijn hij, sakit kepala, ja toch, en ik pijit weer.'<sup>217</sup> Deze typische Indische manier van praten en vertellen, samen met de bekendheid met de Maleise taal heeft ook zijn invloed op de schrijfstijl van enkele schrijvers. Zo wordt de schrijfstijl van sommige boeken van Marion Bloem ook wel 'dagboekachtig' genoemd vanwege de korte zinnen en het weglaten van het onderwerp.<sup>218</sup>

### 4.3 ETEN

In beide boeken vormt Indisch eten geen identiteitsmarker voor de hoofdpersonen. In de roman van Gomes wordt slechts een enkele keer überhaupt naar eten verwezen, maar specifiek Indisch of Hollands eten wordt niet genoemd. Alleen de in het kamp aangeleerde zuinigheid wordt een keer aangehaald. In het opvangkamp krijgen de bewoonsters voornamelijk Engelse stoofpot te eten. Niemand vindt het lekker en de meeste laten het staan '(...) hoewel ze elkaar voorhielden dat het een schandaal was, na het gebrek dat ze hadden geleden (...)'<sup>219</sup> Deze verstoorde relatie met voedsel door de geleden honger tijdens de interneringsperiode komt vaker naar voren in de boeken. Zoals wanneer in *Familiefeest* wordt verteld hoe de ouders van de ik-persoon verschrikkelijke ruzie krijgen met elkaar, beide in huilen uitbarsten en twee dagen niet meer met elkaar praten omdat er een stuk kaas bedorven is en ze het beiden niet kunnen weggoeien.<sup>220</sup>

In *De onschuld van een vis* is Edu thuis opgegroeid met het Hollandse eten van zijn moeder.<sup>221</sup> Dit tot ongenoegen van zijn vader die, wanneer hij geen zin had in dat 'knollige vreten',<sup>222</sup> ergens anders ging eten. Net als in *Nathan Sid* vindt er zo een strijd plaats tussen moeders' Hollandse en vaders' Indische eten:

"'Die vader van je heeft van die rare dingen en hij leert ze maar niet af. Wie kweekt er nou van die vieze enge wrattige stronken in een keukenkastje? Denkt zeker dat-ie nog in de tropen zit. Hij moest eens leren melk te drinken. Gewoon Hollandse melk.'

---

<sup>217</sup> Ibidem, 99.

<sup>218</sup> Stéphanie Loriaux, 'Van 'gewoon Indisch meisje' tot dochter van betekenis. Marion Bloems leven en werk', *Indische Letteren* 18 (2003) 171-180, aldaar 174.

<sup>219</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 17.

<sup>220</sup> Theodor Holman, *Familiefeest* (Amsterdam 1992) 59.

<sup>221</sup> Birney, *De onschuld van een vis*, 136.

<sup>222</sup> Ibidem, 88.

'Die moeder van je heeft van die rare dingen en zij leert ze maar niet af. Wie gooit er nou al die gember weg terwijl ze aan de hoest is? Ze vertikt het om mijn gemberthee te drinken, ze slikt alleen maar van die kalktabletjes.'<sup>223</sup>

Hoewel ook voor Edu Indisch eten dus niet als een identiteitsmarker kan worden gezien, is dat voor zijn vader zeker wel het geval. In zijn verlaten huis treft Edu dan ook een wadjan en oosterse kruiden en ingrediënten aan. De geur ervan doet hem aan zijn vader denken.<sup>224</sup>

Dat Indonesisch eten toch een belangrijke marker kan zijn, blijkt uit de slotzinnen van het Jill Stolks' *Scherven van Smaragd*:

'Ik proef nog eens. Nee, dit is geen verbeelding. Dit, wat ik hier gemaakt heb, smaakt niet Indonesisch (dat zullen ze niet durven zeggen), het smaakt ook niet naar Hollandse pot (gelukkig niet, we hebben de afgelopen week al vier keer sla gegeten), het smaakt naar iets precies ertussenin.

Het smaakt als een evenwichtig mengsel. Het smaakt Indisch.'<sup>225</sup>

Ook in andere boeken speelt het Indische eten wel een grote rol. Net als in het vorige hoofdstuk bij het boek van Adriaan van Dis en zoals ook in het volgende hoofdstuk zal blijken wanneer het over de Molukse schrijvers gaat, gaat Indisch eten veelal samen met familie en het gebruik van Maleise woorden. Maar zoals Rudy Kousbroek aangeeft in een briefwisseling met Paula Gomes, is ook het Indische eten in Holland niet meer hetzelfde als vroeger in Nederlands-Indië:

'Hollandse gado-gado is overigens wel anders dan Indische. Het is mij een raadsel wat Indische restauranthouders beweegt om in gado-gado of petjèl altijd sperzieboontjes te gebruiken in plaats van katjang pandjang. (...) Het is een voorbeeld van hoe het Indische eten in restaurants is verhollandst (...) de klanten kijken niet of het ergens anders beter is, maar of ze het ergens anders voor nog minder kunnen krijgen. (...) Ze proeven geen verschil, ze slobberen alles dankbaar naar binnen, als het maar goedkoop is. En veel. (...) Grotere porties, dat is iets waar je een Hollander mee in extase krijgt: dáár moet je wezen, daar krijg je lekker veel!'<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Ibidem, 52.

<sup>224</sup> Ibidem, 51.

<sup>225</sup> Jill Stolk, *Scherven van Smaragd* (Den Haag 1983) 142-143.

<sup>226</sup> Rudy Kousbroek en Paula Gomes, *Verloren goeling: Een briefwisseling* (Amsterdam 1998) 74-75.

## 4.4 KLEDING

In *De onschuld van een vis* wordt nergens kleding besproken. Ook in de roman van Paula Gomes houdt Sonja zich zo goed als niet bezig met haar kleren. Van de Chinese Mei Lan krijgt ze in Singapore een shanghai-dress cadeau, het mooiste wat ze ooit heeft gehad. Wanneer ze hem aan heeft, wordt ze zich bewust van haar Chinese achtergrond:

‘Mei Lan stond naast me.

‘Jij, mijn kleine zuster.’

‘Mijn overgrootvader was een Chinees,’ vertelde ik.

‘Nee jij, jij Chinees.’

In de spiegel keken we elkaar aan. Mei Lan had gelijk. Ook mijn ogen waren twee spleetjes, toen ik tegen haar lachte.’<sup>227</sup>

## 4.5 FAMILIE EN AFKOMST

In *Wie in zijn land niet wonen kan* zijn Sonja’s beide ouders tijdens de oorlog omgekomen. Met haar vader heeft ze nooit een band gehad. Gomes geeft zelf aan dat ze altijd voor haar Indische kant heeft gekozen, wat de relatie met haar Hollandse vader in de weg zat.<sup>228</sup> In Nederland komt ze bij een oom en tante terecht die ze nog nooit gezien had.<sup>229</sup> Sonja sluit zich in het begin erg af en de band tussen haar en haar oom en tante blijft redelijk koel. Het moet een sterk contrast geweest zijn met het Indië van voor de oorlog, want duidelijk wordt dat haar moeders kant van de familie in Indië wel een grote rol speelde in haar leven. Dit wordt onder andere duidelijk doordat in de opgehaalde herinnering uit deze periode het over de familie gaat.

Bij diegenen die wel een grote Indische familie- en kennissenkring hebben in Nederland zijn de banden erg hecht. En, familie of niet, iedereen wordt oom of tante genoemd.<sup>230</sup> In paragraaf 4.3 werd al aangegeven dat familie en Indisch eten samengingen, maar net als het eten, zijn ook deze bijeenkomsten door de jaren heen veranderd: ‘Senang is nu bijna synoniem voor ‘vroeger’, verwijst naar vroeger, en onder ‘gezelligheid’ verstaan zij tegenwoordig hetzelfde als ‘die Hollanders’: in een kring, wachtend op het volgende rondje koffie en op een gezamenlijk onderwerp. Er is geen sprake meer van in- en uitloop van rennende, juichende kinderen door

---

<sup>227</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 14.

<sup>228</sup> Kousbroek en Gomes, *De verloren goeling*, 86.

<sup>229</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 48.

<sup>230</sup> Stolk, *Scherven van smaragd*, 49; Marion Bloem, *Open en gesloten deuren* (Amsterdam 2013) 18.

het huis. Cuwil in de grote pannen op het fornuis met sajur lodeh, tumis, sambal goreng peteh en babi panggang.<sup>231</sup>

Zoals bij veel tweede generatie schrijvers het geval is, wordt de problematische relatie met een dominante vader uitgebreid beschreven in de roman van Alfred Birney.<sup>232</sup> Ook in de in deze scriptie eveneens geanalyseerde boeken van Adriaan van Dis en Frans Lopulalan vormt deze relatie een belangrijk onderwerp net als bij veel andere tweede generatie schrijvers zoals Theodor Holman en Jill Stolk, maar in het geval van *De onschuld van een vis* is deze relatie zeer problematisch en gewelddadig. De ik-persoon, zijn moeder en zijn broer en zus worden werkelijk geterroriseerd door de vader. De angst uit zijn jeugd voor een vader die de gewoonte had zijn kinderen te besluipen heeft hem nog niet losgelaten en komt terug in verschillende scenes in het boek:

‘Waar ben je, broer? Kijk jij ook nog weleens achter deuren, bang dat er iemand staat? Iemand: dat klinkt te onbepaald, dat weet je, dat weet ik, dat weten we. Het gaat om de mogelijkheid dat HIJ achter een van die deuren staat. Jouw deur, mijn deur, zijn deur. Voor wie anders zouden we bang moeten zijn?’<sup>233</sup>

De vader deinsde er niet voor terug om geweld te gebruiken tegen zijn zonen wanneer hij vond dat zij zich misdragen hadden. Dit gaat regelmatig gepaard met een opmerking zoals: ‘Zo deden we dat in de kolonie, zo zal je een man worden, klootzak die je bent.’<sup>234</sup> Ook deze harde hand, autoritaire ouders en de botsing tussen de Indische opvoeding in de Nederlandse samenleving zijn dikwijls beschreven in de literatuur van de tweede generatie schrijvers.<sup>235</sup>

De ouders hebben over het algemeen een sterke invloed op de levens van de hoofdpersonen en dragen de Indische normen en waarden op hen over. De strijd die de kinderen hierbij met hun ouders voeren wanneer ze hun eigen weg willen gaan of hun Indische identiteit zelf willen vormgeven, komt eveneens vaker voor in literatuur van de tweede generatie.<sup>236</sup> In *De onschuld van een vis* is de strijd zo erg dat Edu helemaal breekt met zijn vader en zijn Indische achtergrond volledig afwijst. Nu hij het huis van zijn vader leegruimt, wordt hij gedwongen toch nog die confrontatie aan te gaan. Hij komt er achter dat hij het Indische gedeelte van zijn

---

<sup>231</sup> Bloem, *Geen gewoon Indisch meisje*, 99.

<sup>232</sup> Peter van Zonneveld, ‘Indische literatuur van de twintigste eeuw’, in: Theo D’haen, *Europa Buitengaats. Koloniale en postkoloniale literaturen in Europese talen* (Amsterdam 2002) 133-159, aldaar 158.

<sup>233</sup> Birney, *De onschuld van een vis*, 39.

<sup>234</sup> Ibidem, 77.

<sup>235</sup> Vermeulen, ‘De Indische mythe’, 225-226; Zonneveld, ‘Indische literatuur’, 133.

<sup>236</sup> Vermeulen, ‘De Indische mythe’, 230-231.

identiteit nooit volledig kwijt kan raken. Zo merkt hij regelmatig op dat hij zijn vader in zichzelf herkent, zowel qua uiterlijk als qua gedachtegang.

‘En ik heb verloren. Ik dacht hem te kunnen verslaan, maar ik kon niet ontsnappen. En nog erger: Kijk, ik word al net zoals hij. In plaats van de emoties te uiten, de juiste reactie op het juiste moment (sla hem dan op z'n bek, al ben je nog niet even groot als hij) sla ik ze op in m'n hoofd, en 's nachts, als ik niet oplet, komen de waarheden naar voren in de vorm van nachtmerries.’<sup>237</sup>

Voor de Indische Nederlanders was het, in tegenstelling tot de totoks, vanwege hun fenotype niet mogelijk om onopgemerkt op te gaan in de Nederlandse samenleving. Daarbij speelden negatieve koloniale vooroordelen ook in de periode na de Tweede Wereldoorlog nog een rol. In Singapore vraagt Eric aan Sonja of ze Indisch bloed heeft. Een vriend van hem had dit vermoeden, omdat ze ‘Indisch loopt, met wiegende heupen.’<sup>238</sup> Zij ontkent dit hevig, wetende dat dit voor de Engelsen een taboe is en ze Eric niet wil verliezen.<sup>239</sup> Later denkt ze terug aan een moment voor de oorlog, wanneer de ouders van het pas uit Nederland overgekomen buurmeisje aan dit meisje vertellen dat de magische verhalen, die zij van haar baboe had gehoord, niet waar zijn. ‘Op dat moment begreep ik, dat het buurmeisje nooit mijn vriendinnetje zou worden. Tussen ons was een onuitwisbaar verschil. Ik was anders. Daar was ik toen trots op. Terwijl nu... ‘Mixed? No!’<sup>240</sup>

Uit angst om Eric kwijt te raken, liegt ze over haar afkomst. Wanneer hij haar vervolgens een paar dagen later ‘Indisch gemeen’ noemt, roept ze in de eerste instantie weer dat dit niet waar is. Maar uiteindelijk besluit ze toch de waarheid te vertellen.<sup>241</sup> Opvallend is dat het onderscheid tussen de Engels Eric en de Indische Sonja in het volgende fragment niet gemaakt wordt op grond van huidskleur. In plaats daarvan wordt een beeld opgeroepen van de stijve Engelsman en het soepele (en sensuele) Indische meisje. Dit is vergelijkbaar met het stereotype van de lenige en lustopwekkende Indische uit de koloniale literatuur:<sup>242</sup>

“I don't mind. Of, om je de waarheid te zeggen, I do mind. But you are you. And that is it.’

---

<sup>237</sup> Stolk, *Scherven van smaragd*, 29.

<sup>238</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 30.

<sup>239</sup> Ibidem, 30.

<sup>240</sup> Ibidem, 31

<sup>241</sup> Ibidem, 33.

<sup>242</sup> Laarman, *Oude onbekenden*, 45-46.

Hand in hand liepen we terug het strand op. Ik met wiegende heupen en Eric een stramme Engelse officier.<sup>243</sup>

Naar deze herkenbare manier van lopen wordt wel vaker verwezen. Zo herkent de ik-persoon in *Scherven van smaragd* een ander meisje onmiddellijk als Indisch zijnde door haar 'uiterst sierlijk sawah-slingertje in d'r heupen'.<sup>244</sup> En in de boeken van Marion Bloem vinden Nederlandse mannen haar aantrekkelijk vanwege haar exotische uiterlijk. Gomes omschrijft het tegenstrijdige van het onmiddellijk herkennen van iemand anders zijn of haar Indische achtergrond en tegelijkertijd niet de vinger kunnen leggen op wat het nou precies is dat voor deze herkenning zorgt als volgt:

'Hoe dan? Ik weet nog niet wat Indisch is. Een weten zonder te weten. Rudy, toen ik jou zag in de bibliotheek in Rotterdam bij een literair ontbijt tijdens de Boekenweek, was er geen twijfel mogelijk. Jij was Indisch. Maar waarom? Vanwege je brede jukbeenderen? Om de manier waarop je keek, zelfverzekerd en toch verlegen? Het petjoh dat je sprak? Het jongensachtige giechelen? Het neuszoenen bij afscheid? Weet jij waarom jij Indisch bent? Wie weet het wel?'<sup>245</sup>

Het verlangen van met name de eerste generatie om zo Nederlands mogelijk te lijken, wordt in meerdere boeken beschreven. Net als de tantes van Adriaan van Dis, vertelt Timmerije ook over haar tantes: 'Als ik naar mijn tantes kijk, zie ik Indische vrouwen. Als zij naar zichzelf kijken, zien ze Europese vrouwen.'<sup>246</sup> En Elien Utrecht vertelt hoe haar Indische schoonouders haar huwelijk met hun zoon afkeurden, omdat ze liever hadden gehad dat hun zoon met 'een 'volbloed' Hollandse' vrouw was getrouwd. 'Dat had kunnen zorgen voor rasverbetering.'<sup>247</sup> De koloniale vooroordelen dat blanker beter is, zijn nog blijven hangen. Maar ook bij de tweede generatie komt het ontkennen van de Indische achtergrond af en toe voor.

In *De onschuld van een vis* wil Edu niks te maken hebben met zijn Indische achtergrond die hij via zijn vader heeft meegekregen Tegelijkertijd kan hij er niet aan ontsnappen dat zowel Indië als zijn vader een deel van hem uitmaken, 'is gestuurd vanuit de genen, kunnen we niet helpen.'<sup>248</sup>

---

<sup>243</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 34.

<sup>244</sup> Stolk, *Scherven van Smaragd*, 107.

<sup>245</sup> Kousbroek en Gomes, *De verloren goeling*, 87.

<sup>246</sup> Fred Lanzig, 'Ik ben niet Indisch, ik ben Indisch opgevoed.' Gesprek met Anneloes Timmerije over haar boek *Indisch zwijgen*, *Indische letteren* 18 (2003) 239-245, aldaar 243.

<sup>247</sup> Elien Utrecht, *Twee zijden van een waterscheiding* (Amsterdam 1991) 88.

<sup>248</sup> Birney, *De onschuld van een vis*, 40.

'De weerspiegeling van zichzelf had hij een ogenblik voor de gestalte van de ander gehouden. Ze waren even lang, misschien was hij iets flinker dan de tanige bliksemschicht. Duidelijker westers van bouw. Onduidelijker oosters in zijn hoofd.'<sup>249</sup>

Dit worstelen met de eigen, soms gespleten, identiteit is iets wat in veel boeken van de tweede generatie belangrijk is.<sup>250</sup> In sommige gevallen omschrijven ze zich zelfs als schizofreen.<sup>251</sup> Echter, deze worsteling leidt tot verschillende resultaten. Waar de hoofdpersoon van de roman van Alfred Birney alles wat met Nederlands-Indië of Indonesië te maken heeft afwijst, en waar in *Geen gewoon Indisch meisje* van Marion Bloem haar Indische kant het aflegt tegen haar Hollandse kant, vindt de hoofdpersoon in *Scherven van Smaragd* uiteindelijk de balans. Niet alleen haar eten, maar ook haar identiteit is een 'evenwichtig mengsel' geworden.<sup>252</sup> Daarbij zijn er ook schrijvers, zoals Holman en Timmerije, die over het algemeen wel tot de tweede generatie Indische schrijvers worden gerekend, maar zichzelf niet als Indisch zien.<sup>253</sup>

## 4.6 RELIGIE EN MAGIE

In beide romans speelt religie geen enkele rol. Wel bevat *Wie in zijn land niet wonen kan* een sterk magisch element. Met name het contrast met herinneringen aan Indië waar magie wel bestaat en het Nederland waar Sonja in terecht komt, waar geen ruimte is voor magie wordt duidelijk weergegeven:

'De bomen waren zowat kaal. Ik kwam bij een doorschijnend bos. Je kon er dwars door heen kijken. In deze bomen huisden geen kuntilaks, momohs en gondrewohs. Dit bos had niks met mij te maken.'<sup>254</sup>

Met dit fragment wordt ook meteen duidelijk hoe belangrijk magie voor Sonja's identiteit is. In Nederlands-Indië vormde dit een onderdeel van het dagelijks leven. Hier is in Nederland geen begrip voor: 'Mijn tante zou er niets van begrijpen. 'Ach,' zou ze zeggen, 'Indische mensen...' en dan haar schouders ophalen.'<sup>255</sup> Hierdoor houdt ze het voor zichzelf.<sup>256</sup>

---

<sup>249</sup> Ibidem, 28.

<sup>250</sup> Van Zonneveld, 'Indische literatuur van de twintigste eeuw', 158-159; Bert Paasman, "De een draagt een bril en de ander is Indisch.' Inleiding op de literatuur van de tweede generatie Indisch-Nederlandse auteurs', *Indische letteren* 18 (2003) 162-169, aldaar 167.

<sup>251</sup> Bloem, *Geen gewoon Indisch meisje*, 101; Timmerije, *Gemengde gevoelens. Erfenis van twee culturen* (Den Haag 1995) 15.

<sup>252</sup> Stolk, *Scherven van Smaragd*, 143.

<sup>253</sup> Lanzig, "Ik ben niet Indisch", 243; Vilan van de Loo, "En dat is dan Indisch?" Interview met Theodor Holman', *Indische Letteren* 18 (2003) 252-256, aldaar 252.

<sup>254</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 79.

<sup>255</sup> Ibidem, 76.

Echter, niet iedereen ervaart dit hetzelfde. De moeder van de hoofdpersoon in *Scherven van smaragd* geeft bijvoorbeeld aan juist blij te zijn in Nederland te zijn, omdat ze Indië altijd maar ‘een eng land’ had gevonden vanwege de *goena goena* en de geesten en demonen. Gelukkig zijn deze er niet in Nederland.<sup>257</sup> Deze angst voor *goena goena* komt ook bij sommigen van de tweede generatie voor.<sup>258</sup>

## 4.7 THUIS EN THUISLOOSHEID

In de roman van Paula Gomes bezitten herinneringen aan Nederlands-Indië meestal drie elementen. Twee ervan zijn hierboven al aan bod gekomen, namelijk familie en magie. Een derde element is de natuur. Ze vergelijkt een tuin in Singapore met vroeger. ‘Vaak liep ik in de tuin achter het ziekenhuis. Er waren grote bomen, bloeiende struiken, fluisterende en ritselende vogels en verder stilte. Zoals in elke tuin, zoals altijd, zoals vroeger.’<sup>259</sup>

Getraumatiseerd door de oorlog, sluit Sonja zich in Nederland af. Hele dagen staart ze voor zich uit en droomt ze over Indië. De planten en de rotanstoelen in de serre deden haar enigszins aan haar vroegere thuis denken.<sup>260</sup> Tegelijkertijd is ze zich er wel van bewust dat Indië voor altijd verdwenen is en hiermee ook een stuk van haar. ‘De wereld van toen bestond niet meer. Ik zelf ook niet.’<sup>261</sup>

In *De onschuld van een vis* heeft Edu geen interesse in Nederlands-Indië: ‘Ik zou, zo ik het nu voel, nog geen stofje toevallig klevend aan een envelop uit die voormalige kolonie in mijn eigen brievenbus willen hebben.’<sup>262</sup> Hij kan er dan ook weinig begrip voor opbrengen dat zijn zus tijdens een wereldreis ook Indonesië aandoet. Echter, een dergelijke reis wordt vaker gemaakt door tweede generatie Indische Nederlanders (ook door Alfred Birney zelf) en wordt ingegeven door het gevoel van gespletenheid dat in de vorige paragraaf is besproken. Aan de hand van dergelijke ‘roots-reizen’ wordt geprobeerd de eigen identiteit te vinden. De conclusie van deze reizen is meestal echter dat het Indië van hun ouders, het Indië waar zij mee opgegroeid zijn, niet meer bestaat. Wel voelen ze een band met Indonesië en is er herkenning, maar het is niet hun vaderland.<sup>263</sup> De heimwee die zij van de voorgaande generatie hebben meegekregen, blijkt heimwee te zijn naar iets wat niet meer bestaat.<sup>264</sup>

---

<sup>256</sup> Ibidem, 59.

<sup>257</sup> Stolk. *Scherven van smaragd*, 128.

<sup>258</sup> Ibidem, 60-61 en 121; Bloem. *Geen gewoon Indisch meisje*, 92.

<sup>259</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 9.

<sup>260</sup> Ibidem, 53.

<sup>261</sup> Ibidem, 85.

<sup>262</sup> Birney, *De onschuld van een vis*, 105.

<sup>263</sup> Paasman, “De een draagt een bril en de ander is Indisch”, 167.

<sup>264</sup> Lorieaux, ‘Van ‘gewoon Indisch meisje’ tot dochter van betekenis’, 175.

Deze reizen worden regelmatig op papier gezet en uitgegeven. Schrijvers van de tweede generatie die geschreven hebben over een dergelijke reis zijn onder andere: Marion Bloem, Alfred Birney, Ernst Jansz en Anneloes Timmerije. Tegelijkertijd geeft deze laatste genoemde schrijfster in een interview juist aan dat dit voor haar geen ‘roots-reis’ was, ‘(...) want het is mijn land niet. Mijn moeder komt daar vandaan, mijn familie komt daar vandaan, maar ik ben h er geboren en opgegroeid, dus het Nederlandse is mijn norm. Nederland is mijn land. Ik had geen behoefte aan tempo doeloe-achtige gevoelens van thuiskomen en herkenning.’<sup>265</sup>

Sonja is nog nooit eerder in Nederland geweest. ‘Ik wilde ook niet weg. Ik wilde niet naar Holland. Het land van mijn vader, een koud land.’<sup>266</sup> Voor haar is Indië, het land van haar moeder. Ze voelt zichzelf niet Nederlands. Net zoals Nathan in *Nathan Sid* zich een beeld heeft gevormd van het voor hem onbekende Indië gebaseerd op foto’s en prenten, heeft Sonja zich ook een beeld gevormd van Nederland. Zij krijgt de kans om te zien in hoeverre dit beeld ook echt is. ‘Het kwam me niet onbekend voor. Ik kende de beelden van foto’s en schilderijen. Nu reed ik er doorheen.’<sup>267</sup>

Een dergelijke omschrijving van de eerste kennismaking met of de eerste winter in Nederland komt in veel van de boeken van eerste generatie schrijvers van alle drie de groepen beschreven. De ik-persoon in *Huil niet om een Belanda* van Loes Nobel omschrijft eerst hoe zij de verhalen van een Nederlands vriendje in Indië over sneeuw niet vertrouwt en later over hoe ze eenmaal aangekomen in Nederland moeite had om ‘te geloven dat dit de werkelijkheid was’.<sup>268</sup> Over het vertrek uit Indië en het nieuwe leven in Nederland schrijft Nobel het volgende:

‘Dat wat je verbond met je wortels moest doorgesneden worden om jezelf volledig in het nieuwe te kunnen enten. Op nieuwe grond moest je het afgesneden stuk van jezelf in de aarde steken. En dan was het afwachten, was er de vraag of er nieuwe wortels zouden uitschieten, vrijwillig, natuurlijk. Vasalis schreef ergens: ‘Niet het snijden doet zo’n pijn, maar het afgesneden zijn.’<sup>269</sup>

In een brief aan Kousbroek schrijft Gomes het volgende over haar aankomst: ‘Maar ik wist en voelde maar  en ding: ik ben niet van hier.’<sup>270</sup> Als reactie hierop schrijft Kousbroek aan haar: ‘Niet van hier, soit, maar ook niet van daar – dat is waar al die narigheid van komt.’<sup>271</sup> Zo lijkt het

---

<sup>265</sup> Lanzig, “Ik ben niet Indisch”, 241.

<sup>266</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 36.

<sup>267</sup> Ibidem, 47.

<sup>268</sup> Nobel, *Huil niet om een Belanda*, 78.

<sup>269</sup> Ibidem, 79-80.

<sup>270</sup> Kousbroek en Gomes, *De verloren goeling*, 65.

<sup>271</sup> Ibidem, 66.

of de gespletenheid van de tweede generatie Indische Nederlanders zich ook tot op een zeker hoogte voordoet bij de eerste generatie. Bij hen is deze gespletenheid echter verbonden met het verlies van hun thuis – Indië. Zowel Nederland als Indonesië zou voor veel van hen nooit echt als thuis voelen.

Waar Sonja in *Wie in zijn land niet wonen kan* de meeste moeite mee lijkt te hebben is het feit dat er in Holland geen ruimte lijkt te zijn voor magie, iets wat voor haar identiteit van groot belang is en wat in Indië onderdeel van het dagelijks leven uitmaakte:

‘Achter het grote witte gebouw waarin het kantoor was gevestigd, lagen de fabriekshallen. Aan weerszijde van de oprijlaan was wijd glooiend grasland. Rechts een stromende beek. Het water was roze met lila strepen.

‘Hé!’

‘Soms is hij paars,’ zei mijn oom. Nog mooier. Paars water tussen het groene gras. Een wonder? Een wonder in Holland?

‘Het hangt af van de papierfabriek verderop. Welke kleuren er worden gebruikt.’ Het wonder was verdwenen. In Holland was overal een verklaring voor.’<sup>272</sup>

Voor Edu voelt de identificatie met Nederland als noodzakelijk. Het is een manier om zijn vader en alles wat met hem te maken heeft af te wijzen, zichzelf ertegenover te plaatsen. Zelfs het weer wordt hierbij betrokken: ‘Het was niet meer zo onhollands warm, zo pro die gevluchte vechtjas uit het oosten. De zoon kreeg het weer aan zijn kant, de omwolke zon, westenwind.’<sup>273</sup> In *Scherven van smaragd* omschrijft de ik-persoon aan het einde van het boek het weer in Nederland juist als Indisch: ‘Het weer was ook opmerkelijk de laatste weken. Niet helemaal tropisch. Niet helemaal zeeklimaat. Het zat ertussenin. Het weer was Indisch!’<sup>274</sup> Deze fragmenten zijn vergelijkbaar met eerdere fragmenten over Indisch eten, wat door Birney ook wordt afgewezen en waar de ik-persoon in *Scherven van smaragd* juist een balans weet te vinden.

Net als de Engelse Eric die in *Wie in zijn land niet wonen kan* omschreven wordt als stram, noemt ook Edu’s vader de Nederlanders ‘stijve harken’.<sup>275</sup> Hij plaatst zichzelf duidelijk tegenover de Hollanders. Edu betreft zich er soms op in gedachte hetzelfde te doen:

---

<sup>272</sup> Gomes, *Wie in zijn land niet wonen kan*, 81.

<sup>273</sup> Birney, *De onschuld van een vis*, 90.

<sup>274</sup> Stolk, *Scherven van smaragd*, 140.

<sup>275</sup> Birney, *De onschuld van een vis*, 30.

‘De man was veel te laat gekomen, rond etenstijd nota bene. Ze leren het nooit, dacht Edu, ze nemen niets fatsoenlijks over van de immigrant, geen beleefdheidsregels, niets anders dan wat oppervlakkige eetgewoontes. Ze? Gedachtegang van je vader, niet?’<sup>276</sup>

Wat in veel van de boeken beschreven wordt, is de koudheid, niet alleen van het klimaat, maar ook van de mensen in Nederland. Zij zijn niet gastvrij. Dit wordt veelal omschreven aan de hand van de dichte deuren: ‘Als kind deelde ik de mensen onbarmhartig in twee groepen in: wij, de Indischen, bij wie de deur altijd open stond, en de Hollanders, de anderen, bij wie de deur altijd dichtging.’<sup>277</sup> Het is de confrontatie met de ongestvrije Hollanders, de ‘Ander’, dat de Indische Nederlanders wijst op het belang van de marker ‘gestvrijheid’ voor hun eigen identiteit.

## 4.8 CONCLUSIE

In beide verhalen die in dit hoofdstuk besproken zijn, wijzen de hoofdpersonen hun vader en zijn achtergrond af. Voor Sonja was dit van jongs af aan het geval, doordat ze uit zichzelf altijd voor haar Indische kant, die van haar moeder en diens familie, gekozen heeft. In de roman van Alfred Birney is het juist de Indische kant die wordt afgewezen en dit heeft voornamelijk te maken met de verstoorde en gewelddadige relatie die Edu met zijn vader heeft. Deze strenge, gewelddadige vader komt in veel van de literatuur van de tweede generatie voor. De strikte Indische opvoeding in Nederland zorgde voor een strijd, omdat de tweede generatie zijn eigen weg wil vinden.

Deze strijd, het contrast tussen de Indische opvoeding binnenshuis en de ‘Hollandse’ buitenwereld, de verhalen en foto’s van de kolonie waarmee ze opgroeien en verdriet van hun ouders zorgen ervoor dat veel van de tweede generatie een zekere vorm van gespletenheid ervaren. In sommige boeken leidt dit uiteindelijk tot het afwijzen van de ‘Hollandse’ dan wel de ‘Indische’ achtergrond. In de roman van Jill Stolk resulteert de zoektocht uiteindelijk in het vinden van de (voor haar) juiste balans. Toch blijkt het lastig om duidelijk te omschrijven wie of wat Indisch is. Je kan je vinger er niet op leggen, maar je herkent het meteen.

Het verlies van de kolonie zorgt voor een gevoel van thuisloosheid of onworteld zijn. Hoewel de kolonie tijdens bijeenkomsten met familie en vrienden tot op een zekere hoogte binnenshuis kan worden gereconstrueerd met behulp van Maleis, Indisch eten en foto’s en memorabilia, is dit toch nooit helemaal hetzelfde als vroeger. Het koude, ongestvrije en geordende Nederland kan niet op tegen het warme, groene en magische Indië. Tegelijkertijd is er duidelijk het besef dat teruggaan niet tot de opties behoort, Indië is immers verloren gegaan.

---

<sup>276</sup> Ibidem, 139.

<sup>277</sup> Bloem, *Open en gesloten deuren*, 2-3.

# 5. DE MOLUKKERS

In dit hoofdstuk zullen de laatste twee romans worden geanalyseerd. Het gaat om romans van schrijvers van Molukse afkomst. In de inleiding van deze scriptie is al aangegeven dat er van deze groep slechts drie schrijvers gevonden zijn en dat ze alle drie tot de tweede generatie behoren. Er is daarom voor gekozen om twee romans van tweede generatie Molukkers te analyseren. Het gaat om *Onder de sneeuw een Indisch graf* (1985) van Frans Lopulalan en *Snijden & Stikken* (2008) van Yvon Muskita. Hoewel deze twee boeken en schrijvers de hoofdrol spelen in dit hoofdstuk, zal er ook worden verwezen naar het boek *Gesloten koffers* (2014) van Sylvia Pessireron. Dit hoofdstuk heeft dezelfde opzet als de vorige twee hoofdstukken.

## 5.1 DE SCHRIJVERS EN HUN ROMANS

Beide schrijvers zijn in een van de Molukse kampen in Nederland geboren. In 1953 wordt Frans Lopulalan geboren in Woerden. Zijn *Onder de sneeuw een Indisch graf* is de eerste Nederlandstalige roman die over de Molukse gemeenschap en hun strijd in Nederland gaat. Lopulalan benadrukt hierbij dat het verhaal over ‘een’ en niet over ‘de’ Molukse familie gaat.<sup>278</sup> Net als bij veel andere tweede generatie schrijvers, is de relatie met een dominante vader een onderwerp in het boek. Echter, de zoektocht naar de eigen identiteit is voor Lopulalan geen belangrijk thema.<sup>279</sup>

Het boek bestaat uit twee delen. Het eerste deel gaat over de eerste jaren van de hoofdpersoon die net als Lopulalan zelf Frans heet. De familie woont dan nog in een Moluks opvangkamp. Samen met zijn ouders, Fons en Iet, en oudere broer, Bertje, bewoont hij twee kamers in de barak. Het dagelijks leven in het kamp en op school zijn het onderwerp. Het verhaal eindigt met de verhuizing naar een Molukse woonwijk in Leerdam. In het tweede gedeelte is Frans inmiddels volwassen, getrouwd en gescheiden van een Nederlandse vrouw, gestopt met zijn studie en heeft hij de Molukse gemeenschap verlaten om in de stad te gaan wonen. Onderwerp van dit verhaal is de laatste keer dat hij bij zijn ouders op bezoek is geweest en het overlijden van zijn vader.

*Snijden & Stikken*, het debuut van Yvon Muskita, is het meest recente van de zes boeken en het enige dat niet autobiografisch is. Muskita is in 1958 geboren in een Moluks kamp in Venray, maar werd op jonge leeftijd in een Hollands pleeggezin in Den Haag geplaatst en is dus

---

<sup>278</sup> Dolk, ‘Verhalen die om woorden smeken’, 72; Jessica Melker, ‘Een huisje voor de ‘dakloze herinneringen’ van Frans Lopulalan, *Indische letteren* 18 (2003) 246-251, aldaar 247.

<sup>279</sup> Melker, ‘Een huisje voor de ‘dakloze herinneringen’’, 248-249.

opgegroeid buiten de Molukse samenleving. Met dit boek heeft ze zich in de Molukse geschiedenis en gemeenschap willen verdiepen.<sup>280</sup> In die zin past het boek bij andere boeken geschreven door tweede generatie repatrianten. Het boek kan gezien worden als een zoektocht naar haar Molukse achtergrond en identiteit.

Het boek gaat over de kleermaker Boeng die in 1951 samen met een grote groep andere Molukkers in Nederland aankomt. Boeng ligt op sterven en vertelt over de reis naar Nederland, het verblijf in een Moluks kamp, de overplaatsing naar een woonwijk jaren later en het opgroeien van 'onze kinderen' in Nederland tot aan zijn dood. Boeng is een observator. Hij vertelt over de levens van zijn medebewoners. Zodoende is het eigenlijk niet Boeng, maar een aantal vrouwen en kinderen, die de hoofdrollen spelen. Zelf is Boeng niet getrouwd en kinderloos. Dit geldt ook voor vriendin Oet, dochter van een Hollandse KNIL-militair en een Molukse moeder. In Nederland maakt ze sambals en is ze altijd op de hoogte van de laatste roddels en nieuwtjes binnen de Molukse gemeenschap.

Een andere vriendin Do is met haar moeder Omi naar Nederland gekomen. Haar vader is tijdens de Tweede Wereldoorlog overleden. Hij had een hoge rang binnen het KNIL en Do spreekt het beste Nederlands van iedereen. Zij voelt zich dan ook een echte Nederlander. Eenmaal in Nederland krijgt Do twee kinderen van twee verschillende vaders. Dochter Myra heeft een ambivalente houding ten opzichte van haar Molukse "roots". Uiteindelijk leidt dit tot haar zelfmoord. De teruggetrokken zoon Anis wordt kunstenaar en schildert thuis en bij de burens Molukse landschappen op de muren. Het zijn landschappen die hij zelf nooit met eigen ogen heeft gezien. Jill Stolk schrijft het volgende over het boek:

'Misschien doet het verhaal ouderwets aan, omdat het inmiddels 2008 is en alle Molukse mensen inmiddels zijn opgegaan in een individueel bestaan. Tegelijkertijd wordt er een soort heimwee aangewakkerd naar tijden die niet eens zo ver achter ons liggen.'<sup>281</sup>

Dat er anno 2008 nog romans worden gepubliceerd over de Molukse geschiedenis in Nederland en door een Molukse schrijfster die zelf niet binnen deze gemeenschap is opgegroeid, toont aan dat deze geschiedenis nog steeds relevant is. De twee boeken tonen overeenkomsten in de zin dat beiden het leven in de barakken en daarna in de Molukse woonwijk uitgebreid beschrijven. Net als bij de roman van Frans Lopulalan spelen ook in dit boek de strijd tussen de eerste en

---

<sup>280</sup> Jan-Hendrik Bakker, 'De treinkaping voorbij', *Algemeen Dagblad* 8 mei 2008, <http://www.ad.nl/ad/nl/1040/Den-Haag/article/detail/2144405/2008/05/08/De-treinkaping-voorbij.dhtml> bezocht op 30 november 2015.

<sup>281</sup> Jill Stolk, 'Boekbespreking voor Den Haag centraal: De kleermaker van Ambon', [http://www.jillstolk.nl/jour\\_kleermaker.php](http://www.jillstolk.nl/jour_kleermaker.php) bezocht op 30 november 2015.

tweede generatie, het gevoel in de steek gelaten te zijn door de Nederlandse regering en de steeds maar uitgestelde droom om ooit terug te keren naar een al dan niet onafhankelijk Ambon een duidelijke rol.

## 5.2 TAAL

In beide boeken komen veel Maleise woorden voor. Net zoals in de vorige hoofdstukken gaat het meestal om losse woorden binnen verder Nederlandse zinnen. De enkele keer dat er in *Onder de sneeuw een Indisch graf* een volledig Maleise zin wordt gebruikt, wordt deze daarna in het Nederlands herhaalt. Op deze manier begrijpt ook de onwetende lezer wat er wordt gezegd. Dit maakt duidelijk dat de boeken voor een groter publiek bedoeld zijn. Ook niet nieuw is dat het meestal bekendere woorden als *kampong*,<sup>282</sup> *sarong*<sup>283</sup> of woorden die met eten of kruiden te maken hebben zijn:

‘De potjes met kruiden in de aanrechtkastjes wist ik blindelings te vinden. De kemirie stond naast de ketoembar, rechts van de daun salam; waar het zout stond hoefde je geen lombok te zoeken, want dat zat in een grote stopfles bij de knoflook.’<sup>284</sup>

In tegenstelling tot de eerste generatie, spraken de meesten van de tweede generatie geen Maleis of verstonden het zelfs niet. In beide boeken is dat het geval. De ouders van Frans spraken Maleis tijdens het eten en kon hij uit de woorden nauwelijks opmaken of ze het over hem hadden.<sup>285</sup> Wanneer zijn moeder hem verhalen vertelt tijdens het koken, vertelt ze deze tweemaal, één keer in het Maleis en één keer in het Nederlands. Maar wanneer hij op zondag in de kerk zit, wordt hij wel gegrepen door de Maleise gebeden van de dominee en het voelt voor hem alsof daar in de kerk de afstand tussen hen in Nederland en de voorouders op de Molukse eilanden kleiner wordt. Het Nederlandstalige Onze Vader dat erna kwam, voelde altijd als een anticlimax.<sup>286</sup>

In *Snijden & stikken* vormt Do een uitzondering op de eerste generatie. Bij haar thuis sprak men alleen Nederlands, ook vroeger in Nederlands-Indië waar Do behoorde tot de rijkere en hogere klasse van de koloniale maatschappij. In de koloniale omgeving was Nederlands de voertaal en werd Maleis als minderwaardig gezien. Eenmaal in Nederland houdt Do hier aan vast. Veel van de anderen in het kamp begrijpen deze houding niet en vinden haar verwaand.

---

<sup>282</sup> Yvon Muskita, *Snijden & stikken. Het verhaal van kleermaker Boeng* (Haarlem 2008) 166.

<sup>283</sup> Frans Lopulalan, *Onder de sneeuw een Indisch graf* (Amsterdam en Haarlem 1985) 153.

<sup>284</sup> Ibidem, 24.

<sup>285</sup> Ibidem, 37.

<sup>286</sup> Ibidem, 59-59.

‘Wij zijn Hollanders, dáár al, dus spreken we Nederlands, was Do’s motto.’<sup>287</sup> De Nederlandse taal is voor Do een bewijs van haar connectie met Nederland. Het Maleis is voor haar niet belangrijk en daarom geeft zij dit ook niet door aan haar kinderen.

Ook al spreekt de ik-persoon in *Onder de sneeuw een Indisch graf* nauwelijks Maleis, toch is het onderdeel van zijn identiteit. Dit blijkt wanneer zijn Nederlandse ex-vrouw op bezoek komt bij zijn familie, nadat zijn vader is overleden. Wanneer zij een aantal Maleise woorden weet te gebruiken, kan zij op het enthousiasme van de vrouwen om haar heen rekenen, maar Frans maakt zich er stilletjes boos om.<sup>288</sup> Hij vindt dat zij zich het Maleis niet (meer) mag toe-eigenen. Zij maakt geen deel uit van de groep.

### 5.3 ETEN

In beide romans kan eten als een belangrijke marker gezien worden. Net als in *Nathan Sid* haalt Indisch eten in *Onder de sneeuw een Indisch graf* de herinneringen aan de voormalige kolonie omhoog:<sup>289</sup>

‘Het gestaag dreunen van de vijzel waarmee ze in de mortier uien, knoflook en lombok met kruiden vermengde, was de ondertoon van mijn moeders verdriet. Langer dan de tijd die ze nodig had om het eten voor te bereiden, duurden die verhalen nooit. Ze zweeg altijd plotseling als de messen en de snijplank afgespoeld waren, de kruiden opgeborgen en de groenten verdeeld over de aluminium pannetjes van de rantang, de metalen draagbeugel.’<sup>290</sup>

Ook in de roman van Muskita gaat Indisch eten samen met herinneringen en verdriet. Terwijl haar kleinzoon oorlogje speelt, denkt Omi aan haar overleden man. Hij zat als Japanse krijgsgevangene op een schip dat werd gebombardeerd door een Engelse onderzeeër:

“Kaboem!’ Anis schoof met zijn hand een troep soldaatjes omver, terwijl Omi ritmisch met mortieren haar herinneringen te lijf ging en kruiden en lomboks vermaalde tot bloedrode mengsels voor sajoers en gorenggans (...).’<sup>291</sup>

Indisch eten is in beide boeken een verbindend element bij bijeenkomsten of vieringen met familie en vrienden. Net als bij veel van de romans uit de vorige hoofdstukken is het een manier

---

<sup>287</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 28-29.

<sup>288</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 158-159.

<sup>289</sup> Ibidem, 24.

<sup>290</sup> Ibidem, 25.

<sup>291</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 69.

om vast te houden aan het leven in Nederlands-Indië. Vooral voor de eerste generatie is dit belangrijk. Met kerst gaat iedereen in de barak bij elkaar op bezoek.<sup>292</sup> Ter voorbereiding staat Frans' moeder dagen in de keuken om 'koeping gadja, spekkoek, lumper, nagasari, wadji, pisang goreng en kelepon'<sup>293</sup> te maken. Wanneer Frans jaren later bij zijn ouders op bezoek is, merkt hij op dat ze nog altijd een volle koelkast hebben, ook al zijn ze nog maar met zijn tweetjes.<sup>294</sup> Zijn moeder zal er altijd voor zorgen dat er genoeg te eten is voor eventuele onverwachte bezoekers. In het boek van Muskita mist Boeng later de grote bijeenkomsten – zoals bruiloften – waarbij gezamenlijk eten en de bereiding hiervan belangrijk ware. De tweede generatie viert deze niet meer zoals men dat vroeger deed.<sup>295</sup>

In de barakken wordt het eten in de eerste instantie door Nederlandse militairen bereid en verdeeld over de families.<sup>296</sup> Wanneer zij vertrekken, krijgen de bewoners een cursus om Nederlands eten te leren koken:

'We leerden op cursus Hollands koken, aardappelen, boerenkool, biet met Smac, of slepflappen zoals kleine Myra die witgekookte varkenshompjes noemde. Heel anders dan de dendeng of semur sapi. 'Whah, zo groot die uien?' protesteerde Omi tijdens de cursus. Ze nam haar tjobè mee om uien en knoflook te vermalen. Ze kon niet verdragen dat de Hollandse kookjuf alles zo grof sneed. Maar na enkele lessen legde ze zich erbij neer. Dat er meestal alleen zout en peper werd gebruikt was ook moeilijk te verteren. 'Makkelijk, hè. Snel klaar, die Hollanders,' zei ze, dan maar.'<sup>297</sup>

Dit komt ook naar voren in het boek van Sylvia Pessireron waar de vrouwen in de barakken moeten helpen met het koken van Hollandse maaltijden. Het feit dat ze geen inspraak hebben op wat er gekookt wordt, zorgt voor grote frustraties. De kinderen zijn het Nederlandse eten ook niet gewend en weigeren het soms op te eten.<sup>298</sup>

## 5.4 KLEDING

In beide romans kan kleding gezien worden als een identiteitsmarker. Zo dragen de eerste generatie Molukse vrouwen traditionele kleding, bijvoorbeeld in *Snijden & stikken* ook wanneer ze in het koude Nederland aankomen:

---

<sup>292</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 61-62.

<sup>293</sup> Ibidem, 61.

<sup>294</sup> Ibidem, 119.

<sup>295</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 134-135.

<sup>296</sup> Ibidem, 24.

<sup>297</sup> Ibidem, 36-37.

<sup>298</sup> Sylvia Pessireron, *Gesloten koffers* (Amsterdam 2014) 21.

'De kinderen waren goed tegen de kou ingepakt, maar zelf vertikten zij het de uitgedeelde trainingspakken aan te trekken. Gracieus in dunne kabaja's en sarongs, met blote voeten in sandalen, stapten de vrouwen over de loopbrug de kade op.'<sup>299</sup>

Net als in de novelle van Adriaan van Dis, verwijst Lopulalan naar de 'bonte' kleuren van de Molukse kleding wanneer de gemeenschap op weg is naar de kerk en wanneer hij zijn moeder omschrijft zet hij haar en haar traditionele kleding af tegen het typisch Nederlandse landschap.<sup>300</sup> Op deze manier wordt – net als in het vorige fragment van Muskita – de ontheemding van deze vrouwen benadrukt:

'Dan zag ik haar staan in haar immer smetteloze kabaja boven de gebatikte sarong, met op de achtergrond de bonenstaken op de akkers en de lucht die trilde van de hitte.'<sup>301</sup>

De mannen en kinderen dragen over het algemeen geen traditionele kleding. Maar veel van de mannen bewaarden hun uniform en sommigen bleven hem zelfs dragen. Deze uniformen werden goed schoongeborsteld, de overhemden werden gestreken en de schoenen gepoetst.<sup>302</sup> Zo ook Oom Empeng in de roman van Yvon Muskita. Hij bleef iedere dag marcheren door de gangen van de barak, al veranderde dit marcheren langzaamaan in sloffen.<sup>303</sup>

'Die was tot zijn dood ervan overtuigd, dat het in zijn land allemaal goed zou komen. Hij liep nog altijd in zijn uniform rond. Dat tenue heb ik vele malen opgelapt, ook al was het haast tot op de draad versleten. Zijn vrouw vroeg me haar man in zijn waan te laten. Oom Empeng zag er piekfijn uit, paraat om zich in de strijd te gooien.'<sup>304</sup>

Het oude uniform staat symbool voor het gemeenschappelijke verleden en hiermee de band tussen Nederland en de Molukkers. Het is hun tijd in het KNIL dat ervoor gezorgd heeft dat zij naar Nederland moesten. In die zin legitimeert het uniform niet alleen hun verblijf in Nederland, maar wijst het ook op de schuld die Nederland heeft bij de Molukkers en de hoop dat deze ooit nog zal worden ingelost.

Ook de vader van Frans heeft zijn uniform nog. Wanneer Frans als volwassen man bij zijn ouders op bezoek gaat, treft hij op zolder zijn vader aan waar hij op zijn oude legerkist is gestuit die daar al jaren weggeborgen is. Echter, voor hem vertegenwoordigt het uniform inmiddels

---

<sup>299</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 19.

<sup>300</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 59.

<sup>301</sup> Ibidem, 18.

<sup>302</sup> Pessireron, *Gesloten koffers*, 92.

<sup>303</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 24.

<sup>304</sup> Ibidem, 43.

geen hoop meer, slechts desillusie en teleurstelling. Toch heeft hij het uniform nog altijd bewaard en kan hij het op zo'n moment niet laten om het aan te trekken en zijn medailles op te spelden.<sup>305</sup>

Voor de tweede generaties geen sarongs en uniformen, maar wel een eigen manier om hun identiteit uit te dragen door middel van hun kleding. In *Snijden & stikken* moet Boeng voor Myra een hemd borduren:

'Grootmoeders tjolé, een hemd dat ze onder haar kabaja droeg, moest met geborduurde letters verfraaid worden. Dat hemd wilde Myra op haar spijkerbroek dragen. Die zomer droegen de dochters van de dominee de tjolés als t-shirts. (...) Exotische namen die onze ouderen herinnerden aan onze geboorteplaatsen of eilanden, borduurden of schilderden onze kinderen op hemden en tassen. Plaatsen en eilanden waar ze nooit waren geweest, Ambon, Halmahera, Saparua of Nusalaut. 'Dat is roots, Boeng.' (...) Roots was in.'<sup>306</sup>

Met die laatste drie woorden doet Boeng het eigenlijk af als niks meer dan een modegril, maar wanneer hij later aan Oetje uitlegt wat "roots" betekent, kan zij dit wel waarderen: 'Je moet trots zijn op je moederland. Alles was dáár beter dan hier, ook al waren ze daar nog nooit geweest.'<sup>307</sup> De tweede generatie wil op hun eigen manier hun (Molukse) identiteit vormgeven en uitdragen. Hierbij worden ze verbonden met hun ouders maar ook beïnvloed door personen als Che Guevara en Angela Davis. Myra's tjolé wordt dan ook vergezeld door een "*PLO-theedoek*".<sup>308</sup>

## 5.5 FAMILIE EN AFKOMST

In beide boeken is familie zeer belangrijk. Het gaat hier niet alleen om directe familie of de overleden voorouders, maar eigenlijk wordt iedereen binnen de Molukse gemeenschap als familie beschouwd. Daarom wordt iedereen ook consequent aangesproken met 'oom' of 'tante' en Boeng, die zelf kinderloos is, heeft het altijd over "*onze kinderen*".<sup>309</sup> Frans Lopulalan legt dit uit in zijn roman:

'Onder het eten hadden we het over het kleinkind van mijn ouders. Voor het moment werd vergeten dat het ook een kind van ouders betrof. Bij ons was je allereerst lid van een stam, en er werd verwacht dat je kon zeggen wie de ouders van je vader waren: 'Ik heet Frans, ik ben de zoon van Alfonsus Lopulalan, die getrouwd is met Maria Francina

---

<sup>305</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 121.

<sup>306</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 141.

<sup>307</sup> Ibidem, 156.

<sup>308</sup> Ibidem, 141, 155 en 161.

<sup>309</sup> Ibidem, 138.

Silahoy en die een zoon is van Zadrach Lopulalan en Bathseba Tamaëla.' Of korter: 'Ik ben er een van Lopulalan-Tamaëla.'<sup>310</sup>

In de romans zeggen de kinderen altijd u tegen hun ouders en tegen andere volwassenen. Wanneer ze geen respect tonen, worden ze hardhandig gestraft. Frans en Bertje krijgen een lepel sambal wanneer ze schelden.<sup>311</sup> *Mondvol sambal* is ook de titel van een van de hoofdstukken in *Snijden & stikken* waar het over de Molukse opvoeding gaat. Voorbeelden van straffen varieerden van klappen met de mattenklopper en kaalscheren tot uit de interneringskampen afgekeken martelingen als recht in de zon kijken.<sup>312</sup> 'Het kwam niet bij ze op dat ze de kinderen mishandelden, het was ouderliefde en voor eigen bestwil.'<sup>313</sup>

Vaak werd er gestraft wanneer kinderen te veel "Hollands" gedrag vertoonden. Net als in de boeken van Adriaan van Dis en Alfred Birney spelen in *Onder de sneeuw een Indisch graf* en *Gesloten koffers* de dominante vaders een grote rol.<sup>314</sup> Toch is de relatie tussen Frans en zijn vader een stuk liefdevoller dan in veel van de andere boeken.

Ook in deze boeken voelt de tweede generatie zich verdeeld tussen hun Indische/Molukse kant die door de ouders wordt doorgegeven en hun Nederlandse kant, het land waar ze in opgroeien en waar ze zich ook mee verbonden voelen. Soms ontaardt dit in een strijd met de ouders.<sup>315</sup> In *Onder de sneeuw een Indisch graf* lijkt Frans deze strijd al gevoerd en afgesloten te hebben. Hij heeft zijn eigen pad gekozen. Zijn oudere broer is echter binnen de Molukse gemeenschap gebleven en getrouwd met een Molukse vrouw.

De overleden voorouders spelen een belangrijke rol in de roman van Lopulalan. Zij waken over de familie en wanneer iemand zich respectloos gedraagt tegenover een oudere, dan zorgen zij ervoor dat hij gestraft wordt.<sup>316</sup> Hier wordt verder op ingegaan in de volgende paragraaf. In *Snijden & stikken* is dit aan tweede generatie kind Myra niet besteed:

'Voordat Myra op kamers ging schakelde Do oom Izaak in om met haar dochter alle verboden op een rij te zetten. Izaak was een alom gerespecteerde ouderling en vooraanstaand lid van de Badan Persatuan, die overdag in de fabriek werkte. (...) Ze

---

<sup>310</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 129.

<sup>311</sup> Ibidem, 90.

<sup>312</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 88.

<sup>313</sup> Ibidem, 89.

<sup>314</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 132-133.

<sup>315</sup> Vermeulen, 'De Indische mythe', 225-230.

<sup>316</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 42.

moest zich verre houden van wat zich in Den Haag afspeelde, Omi en Do moest ze respecteren en haar voorouders eren. 'Ik ken ze niet eens, Boeng! Wat zeurt die man.'<sup>317</sup>

Echter, wanneer kort daarna haar oma overlijdt, kan ze het toch niet laten zich af te vragen of het misschien niet haar schuld was. 'Had ze naar oom Izaak moeten luisteren?'<sup>318</sup>

Doordat men in de eerste instantie in kampen en vervolgens in Molukse wijken dicht bij elkaar woont, is de eerste generatie in staat om de hechte (familie)banden die in de kolonie ook zo belangrijk waren in Nederland in stand te houden. De tweede generatie trekt soms weg. Zowel Myra als Frans verhuizen naar een grote stad, weg van de Molukse woonwijk.

## 5.6 RELIGIE EN MAGIE

Religie maakt een groot deel uit de van identiteit van de Molukse gemeenschap in beide boeken, met name voor de eerste generatie. Het Christendom is hierbij samengegaan met het Molukse geloof in voorouders die over de families waken. Nadat de familie op zondag naar de kerk geweest is, wordt thuis bij Frans het gebedsbord – de *piring natsar* – tevoorschijn gehaald. Hierop worden verschillende munten die symbool staan voor de Heilige Drie-eenheid en belangrijke momenten en personen in het leven van de familie – zoals de reis naar Nederland en de overleden kinderen – in de vorm van een kruis gerangschikt.<sup>319</sup> Eenzelfde offerbord komt ook voor in het boek van Pessireron.<sup>320</sup>

Zo is het Molukse geloof een versmelting van het christendom en het oude Molukse geloof en rituelen. De voorouders waken over de familie en Frans ziet zijn opa dan ook regelmatig verschijnen. Zijn vader legt hem uit dat hij door god gestuurd wordt.<sup>321</sup> In *Dakloze herinneringen* vertelt Lopulalan hoe hij door zijn overleden opa gered wordt wanneer hij als kind door het ijs zakt.<sup>322</sup>

Het christelijke geloof wordt gezien als een legitimatie van hun verblijf in Nederland. Het geloof is een van de dingen die hen met de Nederlanders verbindt:

'Aan de overkant van de ophaalbrug over de Singel kwam ons een groep Hollandse gelovigen tegemoet. De man voorop, die bijbel en psalmboek in zijn gevouwen handen voor zich uit hield, draaide zich half om, en op zijn teken hielden de kerkgenoten halt om

---

<sup>317</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 110-111.

<sup>318</sup> Ibidem, 112.

<sup>319</sup> Ibidem, 58-59.

<sup>320</sup> Pessireron, *Gesloten koffers*, 56.

<sup>321</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 46.

<sup>322</sup> Frans Lopulalan, *Dakloze herinneringen* (Amsterdam 1994) 14.

ons te laten passeren. Er werden beleefd groeten gewisseld, en Hollandse handen schudden die van Molukse broeders in de Heer.’<sup>323</sup>

Lopulalan beschrijft hoe hij als kind tijdens de Maleise gebeden van de dominee in de kerk op zondag werd ‘aangeraakt door het sacrale van die gebedsklanken en werd mij woordeloos duidelijk dat het hier iets wezenlijks betrof, een sfeer die al eeuwen had overleefd, iets wat ons over de grote afstand tussen Nederland en de Molukse eilanden verenigde met hen die ons voor waren gegaan.’<sup>324</sup> Het verbindt hen dus tegelijkertijd ook met de Molukken. Toch gelooft hij als volwassen man niet meer in god te geloven, terwijl hij nog wel de geesten van zijn voorouders blijft zien. Ook in *Snijden & stikken* lijkt de tweede generatie minder met het geloof te hebben. Zo claimt Myra luidkeels niet in geesten te geloven, maar suggereren haar acties wat anders. Ze durft ’s nachts niet in de spiegel te kijken nadat ze hiervoor gewaarschuwd is en loopt ze in het donker ook niet meer over de stoep, want ‘in de nacht zijn de trottoirs van de doden.’<sup>325</sup>

## 5.7 THUIS EN THUISLOOSHEID

“Jongen, als ze je vragen waar je vandaan komt, zeg dan nooit dat je uit Woerden komt, maar uit Porto op Saparua.”<sup>326</sup>

Dit zegt zijn moeder op een dag tegen Frans terwijl ze staat te koken. De Molukken is in beide boeken een belangrijk onderdeel van de identiteit van de Molukse gemeenschap. Voor de eerste generatie blijft “pulang” (teruggaan) altijd een grote wens. ‘De Ambonezenwijk waar we met z’n allen in opgeborgen zaten. Waar op de wanden van de woningen paradijselijke stranden herrezen: onze herinneringen met palmen omzoomd, of beter gezegd, onze toekomstverwachting.’<sup>327</sup>

Net als in de vorige twee hoofdstukken hebben ook in deze romans foto’s en schilderijen een grote bijdragen bij het in stand houden van (of voor de tweede generatie het vormen van) de herinnering aan Ambon. Omdat zij lange tijd de hoop op een onafhankelijke RMS niet opgaven, symboliseerden deze herinneringen en schilderijen niet alleen het verloren gegane verleden, maar ook de hoop voor de toekomst. Ook de tweede generatie doet hieraan mee, zoals Anis die de schilderijen in de Molukse wijk bij Boeng maakte: ‘In de voorkamer had hij een wandschildering gemaakt, een desa met wandelende nonja’s. Op de muren van Sems

---

<sup>323</sup> Ibidem, 59.

<sup>324</sup> Ibidem, 58.

<sup>325</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 97.

<sup>326</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 24-25

<sup>327</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 59.

zeetje schilderde hij een strand aan de voet van een grote berg. Sem wilde per se mist rond de top van Salahua. Mooi hoor, dat strand liep bijna tot in de aquaria door.<sup>328</sup>

Anders dan bij de romans van de eerdere hoofdstukken, lijkt echter het verlangen naar de achtergelaten familieleden of overleden voorouders een voornamere rol te spelen dan het verlangen naar Ambon zelf. Zo vindt Boeng het ergste van zijn vertrek het feit dat hij het graf van zijn ouders achterlaat.<sup>329</sup> En in *Onder de sneeuw een Indisch graf* zijn het de foto's van de voorouders, niet schilderijen, foto's of ansichtkaarten van het Indonesische landschap, die regelmatig terugkomen. Fons zegt het volgende wanneer Frans over hun verlangen terug te keren begint:

“Inderdaad,’ zei mijn vader. ‘Alleen, de laatste jaren mompel ik dat alleen maar in mezelf. Beta kepinging mau pulang, ik wil zo graag naar huis. Eerlijk gezegd weet ik zelf niet precies of ik met ‘pulang’ naar huis gaan bedoel, of terug naar mijn ouders en al die anderen die ons voorgingen. Als je begrijpt wat ik bedoel.”<sup>330</sup>

In het boek van Muskita worden Do en Oet regelmatig tegenover elkaar gesteld. Zij bevonden zich in Nederlands-Indië in verschillende milieus en de effecten daarvan blijven in Holland nog te merken. Voor Oetje is Ambon haar moederland, ook al is ze er zelf nooit geweest. Ze kijkt neer op Molukkers zoals de in haar ogen verwende Do die al in Nederlands-Indië zich Hollands voor probeerden te doen en hun gezicht zo wit mogelijk poederden.<sup>331</sup> Maar tegelijkertijd scheldt ze Boeng uit voor Papoea als hij zongebruind terugkomt van vakantie en op het gerucht dat een vrouw uit de gemeenschap met een Turkse man is gaan samenwonen reageert ze als volgt:

“Wáh, een vieze Túrkl!’ Voor de Hollanders was er geen verschil tussen Turken, Ambonezen, Chinezen of Surinamers: één pot nat. Voor ons wel; wij zijn Ambonezen en géén buitenlanders.’<sup>332</sup>

In vergelijking met andere migrantengroepen benadrukt ze dus juist haar Hollands zijn. Het hangt dus af van welk ‘Ander’ er tegenover haar wordt geplaatst.

Do daarentegen laat duidelijk merken dat ze Nederlands is en zich ook Nederlands voelt. In deze zin is Do's houding erg vergelijkbaar met de familie in *Nathan Sid*. Beiden hebben moeite met het verlies van de status die ze voorheen in de kolonie genoten. Veel andere Molukkers

---

<sup>328</sup> Ibidem, 76-77.

<sup>329</sup> Ibidem, 17.

<sup>330</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 130.

<sup>331</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 29.

<sup>332</sup> Ibidem, 129-130.

vinden haar verwaand en Do's houding is van invloed op haar dochter. Boeng verwoordt het als volgt: 'Do klampte zich hardnekkig vast aan haar voorrechten van vergane glorie. Wat had dat kind daaraan? Myra zocht en raakte verstrikt in de Hollandse rimboe.'<sup>333</sup>

Myra zit duidelijk in de knoop. Het ene moment wil ze op de Hollandse meiden lijken met stijl haar en korte rokjes, het volgende moment loopt ze in gescheurde spijkerbroeken met haar oma's oude tjolé. Dan verzwijgt ze haar Molukse achtergrond tegenover haar huisbaas of roept ze: 'Ik ben hier geboren, woon in Den Haag en niet in "jullie Indië".'<sup>334</sup> Terwijl ze een paar pagina's daarvoor nog een betoog afstook over *roots*. Ze zit klem tussen haar Molukse achtergrond en het Nederland waarin ze is opgegroeid en weet hierin niet haar eigen plek te vinden. Uiteindelijk verliest ze deze innerlijke strijd en pleegt ze zelfmoord.

Ook de eerste kennismaking met Nederland wordt in de boeken beschreven. In *Snijden & stikken* wordt de tocht naar Nederland omschreven waar de kinderen zich verheugden op "*weilanden vol sneeuwkrystal*".<sup>335</sup> Net als Sonja in de roman van Paula Gomes hebben de Molukkers een beeld van Nederland dat niet overeenkomt met de werkelijkheid:

'Het land met enkele eilanden, maar ook het land van 't Kofschip en rijtjes met d's en t's die maar moeilijk bleven hangen. (...) Wij allen kenden de Hollanders, het beeld J.P. Coen in Batavia, waarvan nu in de straten van Jakarta alleen nog stof rest. We zongen 'en zijn daden Benne groot' van Piet met de kleine naam en wisten waar Hoogezand-Sappemeer lag.'<sup>336</sup>

Anders dan bij de eerste twee groepen, is in deze romans ook het ontslag bij aankomst in Nederland van belang. Het KNIL en hun trouw aan het koningshuis waren twee belangrijke elementen die hen met Nederland verbonden, hun legitimatie om in Holland te verblijven. Dit gedwongen einde van hun militaire carrière maakt ook een einde aan deze band. Desalniettemin wordt lang vastgehouden aan de militaire discipline. Er wordt nog een ochtendappel gehouden en sommigen weigeren ander werk te zoeken.<sup>337</sup> Ook in *Onder de sneeuw een Indisch graf* wordt deze militaire trots van de eerste generatie en de trouw aan het koningshuis genoemd. Zo was het zusje van Frans vernoemd naar Beatrix en schrijft hij over zijn vader:

---

<sup>333</sup> Ibidem, 155.

<sup>334</sup> Ibidem, 160.

<sup>335</sup> Ibidem, 325.

<sup>336</sup> Ibidem, 16.

<sup>337</sup> Ibidem, 37.

‘Van mijn vader zou ik voetstoots hebben aangenomen dat hij de hele afstand van Porto op Saparua naar Woerden in Zuid-Holland te voet had afgelegd, de hele tocht aangemoedigd en misleid door de bombastische herrie van het Wilhelmus.’<sup>338</sup>

Door het wonen in de opvangkampen leven de Molukkers met name de eerste jaren zeer gescheiden van de rest van Nederland. Ook op de Nederlandse school zoeken de Molukse kinderen elkaar op ‘(...) als een tropisch eiland in Hollandse zee bij het raam.’<sup>339</sup> Er vertoont zich ook zelden een Hollander op het kampterrein. Frans ziet zichzelf dan ook niet als een Hollander en laat zich regelmatig negatief uit over de ‘kaaskonijnen’. En de Zuid-Hollanders zijn dom en hebben inteeltkoppen.<sup>340</sup>

De ouders hadden het moeilijk met de kinderen te behoeden voor invloeden van dit ‘barbarenland’ met de ‘platvloerse westerse verleidingen’.<sup>341</sup> Seks op tv, korte rokjes en in het openbaar hand in hand lopen was binnen de Molukse gemeenschap taboe en de kinderen moesten daartegen worden beschermd.<sup>342</sup> Tegelijkertijd werd de wens dat de kinderen een betere toekomst zouden hebben dan de ouders uitgesproken.<sup>343</sup> Het besef dat die toekomst in Nederland ligt, wordt ook verwoord.<sup>344</sup>

De eerste generatie is dus bereid om in Nederland te blijven voor hun kinderen. Echter, thuis was het niet. Ook de wrok wegens hun lot werd niet losgelaten. Dit zorgde voor een blijvende kloof tussen de Molukse gemeenschap en de Nederlandse samenleving. Fons zegt het volgende tegen zijn zoon:

“Vooral toen jij begon te zeuren over een appelboom. Het idee, de gedachte alleen al, dat ik er niet meer zou zijn en dat ook jullie zouden sterven en dat de aarde in dit land nadien nog vruchten zouden dragen van jullie werk. Nee, dat idee stond me tegen.”<sup>345</sup>

Ook in *Snijden & stikken* wordt de roep om erkenning aangehaald. Zonder deze erkenning is het voor de Molukkers immers niet mogelijk zich onderdeel te voelen van de Nederlandse samenleving, omdat een gemeenschappelijk narratieve nodig is om een gezamenlijke identiteit te vormen:

---

<sup>338</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 133.

<sup>339</sup> Ibidem, 80.

<sup>340</sup> Ibidem, 17, 47 en 111.

<sup>341</sup> Ibidem, 40.

<sup>342</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 88.

<sup>343</sup> Lopulalan, *Onder de sneeuw*, 161.

<sup>344</sup> Ibidem, 16.

<sup>345</sup> Ibidem, 124.

“We boften. Nederland had een moeilijke tijd achter de rug. ‘Oorlog, hè.’ Nee, ik begreep daar niets van, vermoedde hij. Ik kende zijn ontberingen niet, de honger en de barre winters. Kende hij de mijne, de hitte en de gezwollen lijken dobberend in het water? Ik moest maar genieten van mijn nieuwe bestaan.”<sup>346</sup>

Net als bij onder andere *Chaos* en *De onschuld van een vis* komt de Nederlandse geslotenheid in de roman van Frans Lopulalan naar voren. ‘De weg uit Woerden werd gekenmerkt door troosteloosheid, zo leek het die dag, en de huizen aan de Broekgraaf tegenover de Middelwetering vormden een grimmige frontlinie: gesloten deuren, toetrokken vitrage en ijzerdraad om de tuinen.’<sup>347</sup> Dit is heel anders dan zijn ouderlijk huis, waar iedereen naar binnen loopt en er altijd eten is voor onverwachte gasten.

## 5.8 CONCLUSIE

In *Onder de sneeuw een Indisch graf* schrijft Frans Lopulalan over zijn eigen leven en Molukse identiteit. Yvon Muskita schrijft in haar boek over een leven in Molukse kampen en daarna, dat zij zelf nooit heeft meegemaakt. Toch vertonen de boeken veel overeenkomsten met elkaar en ook met de boeken van de twee groepen die in de vorige hoofdstukken het onderwerp waren. De combinatie van eten en familiebijeenkomsten hebben ook hier een voorname functie bij het in leven houden van de Molukse identiteit en de herinneringen aan vroeger. In tegenstelling tot de andere groepen, blijft de hoop op een terugkeer voor de Molukse gemeenschap nog lang levend. Samen met het afgezonderde leven in de barakken, zorgde dit ervoor dat zij jarenlang grotendeels afgesloten van de rest van Nederland leefden. Hierdoor was het makkelijker de eigen identiteit in stand te houden.

Een marker die bij de eerdere groepen slechts een kleine rol speelde is de marker geloof. Aan de ene kant verbindt hun christelijke geloof hen met de rest van de Nederlandse samenleving. Maar tegelijkertijd houdt het geloof in de geesten van voorouders de band met de Molukken in stand. Ook de traditionele kleding wordt in deze boeken vaker benoemd. De eerste generatie vrouwen draagt ook in Nederland nog hun kabaya en sarong en de tweede generatie gebruikt hun kleding als een manier om hun *roots* te benadrukken. Het legeruniform van de Molukse mannen komt ook regelmatig aan bod. In de eerste jaren in Nederland worden ze nog met trots gedragen en netjes gehouden. De uniformen vertegenwoordigen hun band met Nederland en legitimeren dus hun komst en de militaire achtergrond is belangrijk onderdeel van de Molukse identiteit. In latere jaren verdwijnen de uniformen in de hutkoffers op zolder. Nu

---

<sup>346</sup> Muskita, *Snijden & stikken*, 11-12.

<sup>347</sup> Ibidem, 97.

staan ze slechts nog symbool voor een verloren gegaan verleden en verbroken beloftes en banden.

Voor de tweede generatie is het onontkoombaar dat zij zich meer verbonden voelen met Nederland. Zij zitten op school tussen de Nederlanders en spreken de taal beter dan de eerste generatie. Dat dit voor een innerlijke strijd zorgt, blijkt uit Myra die zich het ene moment volkomen Nederlands verklaard en daarna juist niet kan ophouden over haar Molukse wortels. Haar broertje Anis verliest zich met zijn muurschilderingen in het verlangen naar de voor hem onbekende Molukken.

## 6. CONCLUSIE

Het onderwerp van deze scriptie is de identiteitsontwikkeling van drie verschillende repatriantengroepen uit Nederlands-Indië. De hoofdvraag is: wat zijn de verschillen of overeenkomsten tussen de collectieve identiteitsontwikkeling van de drie groepen repatrianten uit Nederlands-Indië (totoks, Indische Nederlanders en Molukkers) en hun nakomelingen, zoals deze zichtbaar zijn in de door hen geschreven literatuur, geschreven na hun repatriëring, en hoe kunnen deze overeenkomsten of verschillen worden verklaard? De focus bij de romananalyses ligt op wat de repatrianten over zichzelf en hun eigen groep zeggen en op boeken die zich afspelen in Nederland. Mede hierdoor komen alle boeken die zijn geanalyseerd uit de jaren tachtig of later. Het is immers deze periode waarin de emancipatie van de repatrianten plaatsvindt en zij van object naar subject verschuiven. Vanuit zes vooraf vastgestelde identiteitsmarkers is een analyse gedaan van boeken van zes verschillende auteurs.

De kille ontvangst bij aankomst in Nederland is iets dat in vrijwel alle boeken die voor deze scriptie zijn gelezen naar voren komt. Bijna altijd is het koud en winderig en zijn de personages niet warm genoeg gekleed. De eerste kennismaking met Nederland is meteen een eerste kennismaking met sneeuw en bar weer. Het is aannemelijk dat niet alle repatrianten tijdens de wintermaanden in Nederland aankwamen, maar de geschetste weersomstandigheden versterken wel het beeld van de koude ontvangst. De repatrianten die een internering hadden overleefd, alles achter hebben moeten laten en hun thuis voorgoed kwijt waren, kwamen aan in een vaderland dat niet op hen stond te wachten. Voor de Molukkers gold daarbij ook nog dat zij bij aankomst in Nederland uit het leger werden ontslagen. Een belangrijke factor in hun band met Nederland werd eenzijdig doorgesneden.

Dat de aankomst in zoveel boeken beschreven wordt, laat niet alleen zien dat deze gebeurtenis een grote impact op de repatrianten heeft gehad, maar is tegelijkertijd een voorbode van wat hen te wachten stond. Zij kwamen aan in een Nederland dat bezig was met het verwerken van de eigen oorlog en met de wederopbouw. Er was geen ruimte voor of erkenning van de verhalen en het verlies van de repatrianten. Daarbij werd er van hen verwacht dat ze zich volledig aanpasten. De betuttelende kooklessen, geen Maleise woorden mogen gebruiken en de druk van buitenaf om de kleurrijke kleding zwart te verven, zijn voorbeelden die in meerdere boeken worden aangehaald. Er was in het publieke domein in deze periode geen ruimte om hun Indische identiteit uit te dragen.

Binnenshuis was die ruimte er wel. In vrijwel alle boeken komen bijeenkomsten met Indische familie en vrienden voor. Er wordt Indisch eten gekookt, het huis ruikt naar kruiden en iedereen praat Maleis. Hoewel er pijn is om het verlies en wegens het gebrek aan interesse en

erkenning, weten ze zo binnenshuis toch vast te houden aan hun Indische identiteit. Voor alle drie de groepen geldt dat de huizen gevuld zijn met voorwerpen, schilderijen van landschappen en foto's die de herinnering aan Indië levend houden. Uit de boeken blijkt dat velen van de eerste generatie zich nooit echt thuis voelen in Nederland. Er wordt regelmatig verwezen naar het gevoel ontworteld te zijn. Tegelijkertijd was er het besef dat ze geen andere keus hadden en kozen ze ervoor er het beste van te maken, vaak met de toekomst van de kinderen in het achterhoofd.

Voor de eerste generatie gold dus dat de Indische identiteit gevormd was in de kolonie en zij wisten hier in Nederland nog aan vast te houden. Ook al konden zij het alleen maar binnenshuis uiten. De tweede generatie daarentegen, groeide op tussen een Indisch of Moluks thuis en een Hollandse buitenwereld waar zij zich meer mee verbonden voelden dan hun ouders. Dit opgroeien tussen twee werelden leidde voor veel van de tweede generatie tot een identiteitscrisis of tot een gevoel van gespletenheid. In de boeken van de tweede generatie leidt dit veelal tot een zoektocht naar de eigen identiteit en dit is iets wat de tweede generatie gemeen heeft met postkoloniale literatuur uit andere voormalige koloniën. Tegelijkertijd wordt de tweede generatie volwassen in een periode dat er ruimte is voor deze zoektocht en het uiten van de eigen identiteit buitenshuis. In de literatuur vindt de zoektocht naar de eigen *roots* inspiratie van vergelijkbare bewegingen in andere landen. Zo wordt grootmoeders *tjolé* gecombineerd met een PLO-theedoeke en worden de personages beïnvloed door Che Guevara. Hun boeken worden zo tegelijkertijd een zoektocht *naar* alsook een uiting *van* hun Indische of Molukse identiteit en de roep om erkenning van hun verleden en dat van hun ouders.

In alle boeken wordt er regelmatig gewezen op het gebrek aan kennis van dit verleden in de Nederlandse samenleving. Enerzijds is dit van belang omdat deze geschiedenis verbonden is met hun eigen identiteit als aparte groep binnen Nederland. Anderzijds legitimeert het hun verblijf in Nederland en hun Nederlanderschap. Het resultaat is dat in de boeken veel van de personages klem lijken te zitten tussen deze twee uitersten. Ze benadrukken dus zowel hun 'Anders-zijn' als hun 'Nederlands-zijn'. De schrijvers doen dit bewust. De boeken zijn een onderdeel van het emancipatieproces van deze groepen. Zij willen hiermee erkenning voor beide zijden van hun identiteit. Voor de Molukse groep is het benadrukken van hun 'Anders-zijn' niet alleen een kwestie van het willen van erkenning, maar legitimeert het ook hun droom van een terugkeer. Tegelijkertijd wordt ook in deze boeken hun Nederlanderschap regelmatig benadrukt. De realiteit was nou eenmaal dat zij in Nederland waren en nergens anders heen konden.

In het verlengde hiervan lijkt er in de romans een nieuwe binaire tweedeling te ontstaan die de oude, koloniale binaire discours vervangt. Het koude, geordende, ongastvrije en gesloten Nederland wordt tegenover het warme, groene, magische en gastvrije Indië geplaatst. De

negatieve kenmerken worden nu aan de voormalige overheerser toegekend en de positieve kenmerken aan de voormalige kolonie. Toch lijken niet alle personages de koloniale vooroordelen afgeschud te hebben. Zo wordt het hebben van Indisch bloed soms ontkend, worden Indonesiërs als lui gezien, willen ouders dat hun kinderen met witte Nederlanders trouwen en is angst voor *goena goena*.

Doordat er in deze scriptie onderscheid wordt gemaakt tussen de drie verschillende groepen, blijkt uit de analyses dat de marker magie bij de groepen op een andere manier naar voren komt. Voor zowel de boeken van de totoks als in een aantal boeken van de Indische Nederlanders geldt dat magie eigenlijk alleen in Indië een plek had en ook het bang zijn voor slechte magie speelt bij beide groepen een rol. Echter, voor de totoks lijkt magie ook iets te zijn dat niet echt met hen te maken heeft. Het is iets voor de Indische Nederlanders of de inheemse bevolking. In de romans van de Indische Nederlanders is er niet altijd een opluchting dat magie in Nederland niet kan bestaan. Het wordt soms ook gemist. In Molukse boeken komt magie ook in Nederland veel voor. Voor hen is magie sterk verweven met hun religie en hun voorouders en dit hebben ze met zich meegenomen. Hun christelijke geloof verbindt hen zowel met Nederland als met de Molukken. Voor hen lijkt het achterlaten van hun voorouders hen soms zwaarder te vallen dan het achterlaten van het land.

Dat sociaaleconomische achtergrond van belang is voor de identiteit en de relatie met Nederland blijkt wel uit de Molukse Do in *Snijden & stikken*. Zij groeide in Nederlands-Indië op in een milieu dat veel meer overeenkwam met het koloniale milieu van de meeste totoks en Indische Nederlanders dan met de rest van de Molukkers. Vergeleken met de rest van de Molukkers in haar omgeving spreekt zij dan ook veel beter Nederlands en voelt zij zich ook veel "Hollandser". Zij toont veel overeenkomsten met de totok Corrie in *Chaos*. Hieruit blijkt ook dat de grenzen tussen de drie groepen die voor deze scriptie zijn aangehouden niet altijd even scherp te trekken zijn.

In ander wetenschappelijk onderzoek is het onderscheid tussen met name de eerste en de tweede groep niet altijd even duidelijk. De hypothese van dit onderzoek was dat de verschillen in achtergrond, zoals de banden met de kolonie of de bekendheid met Nederland en het bijbehorende verschil in het gemak waarmee de totoks en Indische Nederlanders naar Nederland konden komen, zouden leiden tot verschillen in ontwikkeling van de collectieve identiteiten van de twee groepen. Een belangrijk verschil dat hierdoor naar voren komt is dat er van de groep totoks eigenlijk geen sprake is van een groep tweede generatie schrijvers die zichzelf Indisch voelen en hierover schrijven. De tweede generatie totoks lijkt zich dus simpelweg 'Hollands' te voelen.

Wanneer er gekeken wordt naar de zes markers die in deze scriptie zijn onderzocht dan blijkt dat er meer overeenkomsten dan verschillen tussen deze twee groepen te vinden zijn. Een

belangrijk verschil is dat totoks vanwege hun uiterlijk, indien gewenst, stilletjes op konden gaan in de Nederlandse samenleving. Dit is iets wat in veel wetenschappelijk literatuur wordt benadrukt. Zij zouden zich snel (weer) thuis hebben gevoeld in Nederland. Ook uit de geanalyseerde boeken blijkt dat er genoeg waren voor wie dit inderdaad het geval was. De hoofdpersonages zijn hier echter altijd kritisch op. Dit is niet verbazingwekkend, aangezien het doel van hun boeken juist het uitdragen van de eigen Indische identiteit is. Daarbij komt ook in hun boeken eveneens het gevoel van thuisloosheid naar boven. Net als de Indische Nederlanders en Molukkers waren er dus ook totoks die het verlies van Indië en het gebrek aan erkenning van hun leed voelden.

Doordat de Molukkers meer afgescheiden van de rest van Nederland leefden, was het voor het gemakkelijker om vast te houden aan hun Molukse identiteit. Binnenshuis was voor hen binnen de hekken van het kamp. Doordat het idee dat hun verblijf slechts tijdelijk zou zijn lang heeft standgehouden, werd er ook niet verwacht van hen dat zij assimileerden. Uit de boeken blijkt duidelijk dat zij lang vasthielden aan een strikt militair regime. De mannen droegen hun uniformen en marcheerden door het kamp. Dit militaire aspect is niet een van de onderzochte markers, maar wel een die in de romans van Molukse schrijvers aanwezig is. Niet alleen was de mythe van eeuwen militaire trouw aan Nederland en het koningshuis een belangrijk onderdeel van hun identiteit, het was ook iets wat hen verbond met Nederland en hun verblijf legitimeerde. Dit maakt hun ontslag bij aankomst in Nederland extra koud. Later, in de Molukse woonwijken, worden de uniformen op zolder opgeborgen in de hutkoffers. Wanneer ze weer tevoorschijn gehaald worden, vertegenwoordigen ze alleen nog maar het verlies en het verdriet om de niet nagekomen afspraken van de Nederlandse overheid.

Omdat er in deze scriptie een vergelijking wordt gemaakt tussen groepen, valt het op dat dit militaire aspect geen rol speelt in de boeken van de totoks en de Indische Nederlanders. Er wordt slechts sporadisch verwezen naar de 'militaire tucht' waarmee vaders hun kinderen opvoedden. Toch zullen er ook wel totoks en Indische Nederlanders zijn geweest die in het KNIL hebben gediend. Voor hen is dit blijkbaar geen belangrijk onderdeel van hun identiteit.

Een laatste marker die in de boeken verder weinig genoemd wordt, is kleding. Met name voor de totoks en de Indische Nederlanders lijkt dit geen identiteitsmarker te zijn waarmee ze zich van de rest van de Nederlandse samenleving onderscheidden. Ik vind het echter wel de moeite waard om tot slot nog twee fragmenten met elkaar te vergelijken, omdat zij oppervlakkig gezien op elkaar lijken, maar tegelijkertijd totaal anders zijn. In het eerste fragment (zie pagina 38-39) omschrijft Jeroen Brouwers hoe zijn moeder voor Nederlandse vrienden en familie in sarong en met kaarsjes in haar handen een 'zielige heimweedans' doet. Ze creëert hiermee een beeld van het voor haar verloren gegane Nederlands-Indië dat in het echt nooit zal hebben bestaan. Niet alleen zou zijn moeder in Indië niet een dergelijke dans hebben opgevoerd, haar

dans lijkt ook niet op die van een echte Javaanse danseres. Over deze scene, die als een verkleedpartij overkomt, schrijft Brouwers: 'De werkelijkheid is de werkelijkheid niet; er zijn allerlei werkelijkheden.' Dit commentaar past evengoed bij een fragment uit het boek van Frans Lopulalan (zie pagina 65 van deze scriptie) waar hij omschrijft hoe hij zijn moeder in kabaja en sarong op de Hollandse akkers ziet staan. De ontheemding is overduidelijk, zij hoort hier niet thuis. Door de warme trillende lucht zou het ook een fata morgana kunnen zijn. Het lijkt onwerkelijk.

## 7. BRONNENLIJST

- Birney, Alfred, *De onschuld van een vis* (Amsterdam 1995).
- Bloem, Marion, *Open en gesloten deuren* (Amsterdam 2013).
- Bloem, Marion, *Geen gewoon Indisch meisje* (Amsterdam 1983).
- Brouwers, Jeroen, 'De zondvloed', in: Idem, *De Indië-romans* (Amsterdam 1992) 185-975.
- Ferguson, Margaretha, *Chaos* (Amsterdam 1983).
- Gomes, Paula, *Wie in zijn land niet wonen kan* (Amsterdam 1988).
- Holman, Theodor, *Familiefeest* (Amsterdam 1992).
- Lopulalan, Frans, *Dakloze herinneringen* (Amsterdam 1994).
- Lopulalan, Frans, *Onder de sneeuw een Indisch graf* (Amsterdam/Haarlem 1985).
- Manders, Jo, *Over gloeiende sintels* (Nijmegen 1971).
- Muskita, Yvon, *Snijden & stikken. Het verhaal van kleermaker Boeng* (Haarlem 2008).
- Nobel, Loes, *Huil niet om een Belanda* (Breda 1991).
- Pessireron, Sylvia, *Gesloten koffers* (Amsterdam 2014)
- Stolk, Jill, *Scherven van Smaragd* (Den Haag 1983).
- Timmerije, Anneloes, *Gemengde gevoelens. Erfenis van twee culturen* (Den Haag 1993).
- Utrecht, Elien, *Twee zijden van een waterscheiding* (Amsterdam 1991).
- Van Dis, Adriaan, *Indische duinen* (Amsterdam 1995).
- Van Dis, Adriaan, *Nathan Sid* (Amsterdam 1983).

## 8. LITERATUURLIJST

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffith en Helen Tiffin, *Post-colonial studies: The key concepts* (Londen 2000).
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths en Helen Tiffin, *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures* (Londen en New York 1989).
- Bakker, Jan-Hendrik, 'De treinkaping voorbij', *Algemeen Dagblad* 8 mei 2008, <http://www.ad.nl/ad/nl/1040/Den-Haag/article/detail/2144405/2008/05/08/De-treinkaping-voorbij.dhtml> bezocht op 30 november 2015.
- Barth, Fredrik, 'Introduction', in: Idem ed., *Ethnic groups and boundaries* (Boston 1969) 9-39.
- Bel, Jacqueline, 'Migration, literature and cultural memory', *Journal of Romance Studies* 11 (2011) 91-101.
- Bel, Jacqueline, *Nederlandse literatuur in het fin de siècle: Een receptie-historisch overzicht van het proza tussen 1885 en 1900* (Amsterdam 1993).
- Bhabha, Homi, *The location of culture* (Londen 1994).
- Boehmer, Elleke, *Colonial & postcolonial literature: Migrant metaphors* (2<sup>e</sup> druk; Oxford 2005).
- Boehmer, Elleke en Sarah de Mul ed., *The postcolonial Low Countries: Literature, colonialism, and multiculturalism* (New York 2012).
- Bosma, Ulbe ed., *Postcolonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (Amsterdam 2012).
- Bosma, Ulbe, 'Why is there no post-colonial debate in the Netherlands?', in: Idem, *Post-colonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (Amsterdam 2012) 193-212.
- Bosma, Ulbe, *Terug uit de koloniën: Zestig jaar postkoloniale migranten en hun organisaties* (Amsterdam 2009).
- Bosma, Ulbe, Jan Lucassen en Gert Oostindie ed., *Postcolonial migrants and identity politics: Europe, Russia, Japan and the United States in comparison* (New York en Oxford 2012).
- Bosma, Ulbe, Remco Raben en Wim Willems, *De geschiedenis van Indische Nederlanders* (Amsterdam 2006).
- Boudewijn, Petra, *Warm bloed. De representatie van Indo-Europeanen in de Indisch-Nederlandse letterkunde (1880 tot heden)* (Hilversum 2016).
- Cottaar, Annemarie en Wim Willems, *Indische Nederlanders. Een onderzoek naar beeldvorming* (Den Haag 1984).

- D'haen, Theo, 'Inleiding', in: Idem ed., *Europa buitengaats: Koloniale en postkoloniale literaturen in Europese talen, 2 delen* (Amsterdam 2002) 8-29.
- D'haen, Theo ed., *Weer-werk: Schrijven en terugschrijven in koloniale en postkoloniale literaturen* (Leiden 1996).
- D'haen, Theo ed., *Herinnering, herkomst, herschrijving: koloniale en postkoloniale literaturen* (Den Haag 1990).
- De Vries, Marlene, '*Indisch is een gevoel: De tweede en derde generatie Indische Nederlanders*' (Amsterdam 2009) 61 en 87.
- Dolk, Liesbeth, 'Verhalen die om woorden smeken: Frans Lopulalan en de Molukse identiteit,' *Indische Letteren* 13 (1998) 65-73.
- Eissenstadt Shmuel Noah en Bernhard Giesen, 'The construction of collective identity', *European Journal of Sociology* 36 (1995) 72-105.
- Ellemers, J. en R. Vaillant, *Indische Nederlanders en gerepatrieerden* (Muidenberg 1985).
- Foucault, Michel, *The archeology of knowledge and the discourse of the novel* (New York 2010).
- Freriks, Kester, 'Levensberichten: Margaretha Ferguson (1920-1992)', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* (1993) 83-89.
- Hall, Stuart, 'The local and the global: globalization and ethnicity', in: Anthony D. King ed., *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity* (Londen 1991) 19-39.
- Jonckheere, Wilfred, 'Alfred Birney en zijn werk', *Indische Letteren* 18 (2003) 182-189.
- Kousbroek, Rudy en Paula Gomes, *Verloren goeling: Een briefwisseling* (Amsterdam 1998).
- Laarman, Charlotte, *Oude onbekenden: Het politieke en publieke debat over postkoloniale migranten, 1945-2005* (Hilversum 2013).
- Lanzig, Fred, "Ik ben niet Indisch, ik ben Indisch opgevoed'. Gesprek met Anneloes Timmerije over haar boek *Indisch zwijgen*', *Indische Letteren* 18 (2003) 239-245.
- Locher-Scholten, Elsbeth, 'From urn to monument: Dutch memories of World War II in the Pacific, 1945-1995' in: Andrea Smith ed., *Europe's invisible migrants* (Amsterdam 2003) 105-128.
- Loriaux, Stéphanie, 'Van 'gewoon Indisch meisje' tot dochter van betekenis. Marion Bloems leven en werk,' *Indische Letteren* 18 (2003) 171-180.
- Melker, Jessica, 'Een huisje voor de 'dakloze herinneringen' van Frans Lopulalan', *Indische Letteren* 18 (2003) 246-251.

- Nieuwenhuys, Rob, *Oost-Indische spiegel. Wat Nederlandse schrijvers en dichters over Indonesië hebben geschreven vanaf de eerste jaren der Compagnie tot op heden* (2<sup>de</sup> druk: Amsterdam 1978).
- Obdeijn, Herman en Marlou Schrover, *Komen en gaan. Immigratie en emigratie in Nederland vanaf 1550* (Amsterdam 2008).
- Oostindie, Gert, 'Postcolonial migrants in the Netherlands: identity politics versus the fragmentation of community' in: Ulba Bosma, Jan Lucassen en Gert Oostindie ed., *Postcolonial migrants and identity politics* (New York 2012) 95-126.
- Oostindie, Gert, *Postkoloniaal Nederland: vijftenzestig jaar vergeten, herdenken, verdringen* (Amsterdam 2010).
- Oostindie, Gert en Bert Paasman, 'Dutch attitudes towards colonial empires, indigenous cultures, and slaves', *Eighteenth Century Studies* 31 (1998) 349-355.
- Paasman, Bert, "De een draagt een bril en de ander is Indisch.' Inleiding op de literatuur van de tweede generatie Indisch-Nederlandse auteurs', *Indische letteren* 18 (2003) 162-169.
- Pattynama, Pamela, 'Cultural memory and Indo-Dutch identity formations', in: Ulbe Bosma ed., *Postcolonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (Amsterdam 2012) 175-192.
- Praamstra, Olf, 'De Nederlandse letterkunde als wereldliteratuur,' In: J. Koch en E. Dynarowicz ed., *Van koloniale naar wereldliteratuur? Professorale oraties van Ena Jansen, Michiel van Kempen, Marlene van Niekerk, Pamela Pattynama, Olf Praamstra, Wim Rutgers* (Poznan 2009) 141-183.
- Prins, Geert Onno, 'Interview: Adriaan van Dis over Familieziek', *Moesson* 47:6 (2002) 26-29.
- Raben, Remco, 'Postkoloniaal Nederland', *Internationale spectator* 54 (2000) 359-364.
- Rosen Jacobson, Liesbeth, "Blacky-whites, cheechees and eight-annas.' The stereotypical portrayal of Eurasians in colonial and postcolonial novels', *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis/the Low Countries Journal of Social and Economic History* 13(2):25-49, aldaar 26.
- Rushdie, Salman, *Imaginary homeland: Essays and criticism, 1981-1991* (Londen 1991).
- Said, Edward, *Orientalism* (25ste verjaardag editie: New York en Toronto 2014).
- Said, Edward, *Culture and imperialism* (New York 1993).
- Salverda, Reinier, 'Oost-Indische inkt', *Ons Erfdeel* 44 (2001) 111-112.
- Smeets, Henk, *Molukkers in Nederland* (Utrecht 1992).
- Smeets, Henk en Fridus Steijlen, *In Nederland gebleven. De geschiedenis van Molukkers 1951-2006* (Amsterdam en Utrecht 2006).

- Smith, Andrea, 'Introduction', in: Idem ed., *Europe's invisible migrants* (Amsterdam 2003) 9-32.
- Stolk, Jill. 'Boekbespreking voor Den Haag centraal: De kleermaker van Ambon', [http://www.jillstolk.nl/jour\\_kleermaker.php](http://www.jillstolk.nl/jour_kleermaker.php) bezocht op 30 november 2015.
- Temorshuizen, Gerard, 'In memoriam Margaretha Ferguson', *Indische Letteren* 7 (1992) 82-85.
- Van Amersfoort, Hans en Mies van Niekerk, 'Immigration as a colonial inheritance: post-colonial immigrants in the Netherlands, 1945-2002', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32 (2006) 326-346.
- Van Bork, G.J., *Schrijvers en Dichters: Paula Gomes*, dbnl biografieënproject I (2005) [http://dbnl.org/tekst/bork001schr01\\_01/bork001schr01\\_01\\_0383.php](http://dbnl.org/tekst/bork001schr01_01/bork001schr01_01_0383.php), bezocht op 27 december 2017.
- Van de Loo, Vilan, 'En dat is dan Indisch?' Interview met Theodor Holman', *Indische Letteren* 18 (2003) 252-256.
- Van Leeuwen, Lizzy, *Ons Indisch erfgoed: Zestig jaar strijd om cultuur en identiteit* (Amsterdam 2008).
- Van Oers, Ricky, Betty de Hart en Kees Groenendijk, 'Country report: the Netherlands' (2010) <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/19629/Netherlands.pdf;sequence=1>, bezocht op 4 januari 2018.
- Van Zonneveld, Peter, 'Indische literatuur van de twintigste eeuw', in: Theo D'haen, *Europa buitengaats. Koloniale en postkoloniale literaturen in Europese talen* (Amsterdam 2002) 133-159.
- Vermeulen, Frank, 'De Indische mythe', *Indische Letteren* 3 (1988) 219-234.
- Willems, Wim, *De uittocht uit Indië, 1945-1995* (Amsterdam 2004).
- Willems, Wim, 'No sheltering sky: migrant identities from of Dutch nationals from Indonesia', in: Andrea Smith (ed.), *Europe's invisible migrants* (Amsterdam 2003) 33-60.
- Wodak, Ruth, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl en Karin Liebhart, *The discursive construction of national identity* (Edinburgh 1999).