

Hoofdstuk 1: Introductie en theoretisch kader

1.1 Over dit onderzoek

Mijn oorspronkelijke idee was om een onderzoek te doen naar gemengde huwelijken in Nederlands-Indië, in plaats van het thematisch bredere onderzoek naar koloniale hybriditeit dat het uiteindelijk geworden is.

Mijn motivatie voor een dergelijk onderwerp kwam voort uit een zeer sterke interesse in Nederlands-Indië en gender, klassen en raciale verhoudingen meer specifiek. Daarnaast was het onderwerp gemengde huwelijken nog relatief onontgonnen was en mogelijk zeer relevant voor de Indische Nederlanders, die heden ten dage nog steeds in Nederland wonen. Ten slotte gaat een onderzoek naar gemengde huwelijken en koloniale hybriditeit over hun oorsprong, de Indische wereld waaruit zij zijn voortgekomen.

De directe aanleiding om anderhalf jaar terug te kiezen voor een onderzoek naar gemengde huwelijken was een gegeven dat in verscheidene historische werken terug kwam. Van alle huwelijken die in Nederlands-Indië gesloten werden zou namelijk 30% gemengd zijn. Tegelijkertijd bleek uit andere literatuur, en dan verwijs ik naar het werk van onder andere Ann Laura Stoler en Elsbeth Locher-Scholten, dat er een zeer sterk publiek discours was in zowel Indië als in Nederland, dat onder invloed van het sociaal darwinisme, waarschuwde voor de gevaren van rassenvermenging.

Geconfronteerd met deze twee conflicterende gegevens, wilde ik dit fenomeen van gemengde huwelijken tot op de bodem uit gaan zoeken. Mijn oorspronkelijke onderzoeksopzet was om te gaan kijken naar de acceptatie van dit soort huwelijken en wat precies als gemengd werd beschouwd. Verder wilde ik onderzoeken hoe gemengde huwelijken tot stand kwamen en welke rol gender, klasse en ras daarbij speelden. Het doel was om met gemengde huwelijken als lens, meer te kunnen zeggen over de sociale verhoudingen in Indië in het algemeen.

Echter, zoals dat gaat met onderzoeken bleek mijn oorspronkelijke opzet waarbij ik een statistische analyse wilde maken van de Regeringskroniek van Nederlands-Indië om de representativiteit van het 30% te achterhalen en een flink aantal case studies van individuen wilde combineren met een analyse van het discours, als snel niet meer werkbaar te zijn. De burgerlijke stand opgaven in de regeringskroniek waren niet volledig genoeg en stonden er ook niet voor alle jaren in. Daarnaast had A. van Marle, deze zelfde kroniek in de jaren vijftig ook al doorgerekend. Verder bleek het zeer moeilijk om aan voldoende persoonlijke documenten te komen voor case studies van individuele echtparen. Dit soort documenten, voor zover ze er al zijn, zijn nauwelijks toegankelijk.

Naarmate ik mij echter meer verdiepte in de literatuur over de geschiedenis van de Indische Nederlanders, geschreven door historici als Hans Meijer, Ulbe Bosma en Remco Raben en Wim Willems vormde ik mij een beeld van een koloniale samenleving die gekenmerkt werd door een groot palet aan grijs schakeringen. In tegenstelling tot veel andere koloniën lijken de raciale verhoudingen in Indië zeer ambigue te zijn, van een harde, Jim Crow stijl rassenwetgeving en segregatie zoals in het Zuiden van de VS, was allesbehalve sprake. Wat niet wil zeggen dat Nederlands-Indië een raciaal paradijs was. In het beeld dat uit secundaire literatuur naar voren komt was Indië een samenleving waarin ras en klasse even zwaar meetelden bij het bepalen van iemands maatschappelijke status. Hierdoor leek er in Indië veel meer ruimte te zijn voor contact en vermenging tussen de verschillende bevolkingsgroepen. De grote groep Indo-Europeanen is hier natuurlijk het voorbeeld bij uitstek van.

Dit beeld contrasteerde nogal sterk met het beeld dat naar voren komt uit de wetenschappelijke werken die het koloniale discours als onderwerp hebben. Uit dit contrast kwam een nieuwe richting voor mijn onderzoek naar voren. Namelijk, het discours confronteren met de alledaagse werkelijkheid zoals deze door de mensen in Indië zelf beleefd is, informatie dus, afkomstig van het zogenaamde microniveau, het niveau van het individu. Noodzakelijkerwijs moest ik het onderwerp van mijn scriptie dan ook breder trekken. Het nieuwe onderzoeksthema werd koloniale hybriditeit, een term die zowel culturele, sexuele als sociale vermenging en de vorming van meervormige identiteiten bij de inwoners van een kolonie omvat. Kortom, het is de term die alle vormen van vermenging die in een kolonie op kunnen treden tezamen beschrijft. Hybriditeit als begrip heeft ook een achtergrond in het raciale denken van de 19e en 20e eeuw, waar het veelal als iets negatiefs werd gezien wanneer verschillende groepen zich mengden. Het gaf aan dat er een grens werd overtreden. Echter, hybriditeit heeft als concept en interpretatiekader om een koloniale samenleving mee te bekijken het voordeel met zich mee dat het de onderzoeker een instrument geeft om de fluiditeit van grenzen, in dit geval tussen etnische groepen, te herkennen en daarmee verder te kunnen kijken dan de werkelijkheid zoals de koloniale elite graag zag.¹ Door te kijken naar wat mijn bronnen mij konden vertellen over deze processen van hybridisering, hoopte ik aan de alledaagse realiteit van Indië te kunnen geraken. Binnen dit gewijzigde onderzoek zijn gemengde huwelijken een belangrijk onderwerp gebleven, ten slotte is een gemengd huwelijk een van de belangrijkste vormen van hybridisatie, het wordt nu alleen wel in een veel bredere context samen met andere hybridisatie processen bekeken.

Mijn onderzoek zoals het er uiteindelijk uit is komen te zien, bestaat uit een deel waarin het theoretisch kader uiteen wordt gezet, een deel met achtergrondinformatie over de geschiedenis van de Indische Nederlanders en een analyse van het discours aan de hand van secundaire literatuur.

1 J. Nederveen Pieterse, *Hybridity, so what?: The anti-hybridity backlash and the riddles of recognition*, in: *Theory Culture Society*, (2001) vol. 18, 224-226

Vervolgens, om het discours te kunnen confronteren met de Indische werkelijkheid van alledag, heb ik een selectie gemaakt uit de interview collectie van het SMGI (Stichting Mondelinge Geschiedenis Indonesië). Door te kijken wat de persoonlijke geschiedenissen die in deze interviews verteld worden vertellen over koloniale hybriditeit, hoop ik een goede schets te kunnen geven van de Indische werkelijkheid van alledag en in welke mate deze wel of niet strookte met het koloniale discours. Gender, klasse en ras zullen hierbij belangrijke analyse categoriën zijn, maar daarover later meer. Ik verwacht zelf discrepanties te vinden tussen het koloniale discours en hoe mensen zelf de Indische werkelijkheid beleefd hebben, dit omdat het discours zich beperkt tot de wereld van teksten, een wereld waar lang niet altijd alle lagen van een samenleving evenveel invloed op hadden. Om het geheel af te ronden en nog verfijnder te kunnen bekijken hoe koloniale hybriditeit op microniveau werkt heb ik als laatste het literair-biografische werk van twee Indische schrijvers over hun gezin geanalyseerd.

Een voorbeeld van koloniale hybriditeit en van discrepantie met het discours komt al gelijk naar voren in de biografie van de Indische schrijver en journalist Tjalie Robinson, die door Wim Willems is geschreven. Het werk en leven van Tjalie Robinson vormden voor mij een belangrijke inspiratiebron voor deze scriptie, daarom zal ik verder in deze scriptie nog een aantal keer naar hem verwijzen. Tjalie Robinson (pseudoniem voor Jan Boon) was de zoon van een blanke adjudant uit het KNIL en een Indo-Europese moeder. Vader Boon was dus getrouwd met een vrouw van gemengde afkomst maar had tóch de hoogste onderofficiers rang. Uit de biografie komt niet naar voren dat het feit dat hij getrouwd was met een Indo-Europese hem ooit in zijn werk heeft gehinderd. De echte confrontatie met discriminatie kwam pas op verlof in Nederland toen een tante van Tjalie Robinson diens moeder, Fela Robinson, in de keuken wilde laten eten, apart van het gezin.² Eveneens interessant vanuit dit oogpunt is hoe de relatie met het inlandse deel van de familie wordt beschreven. Ook al ziet men deze niet vaak door de vele overplaatsingen van vader Boon, dit contact wordt niettemin regelmatig onderhouden en de onderlinge verschillen, bijv. christen-moslim, lijken niet tot problemen te hebben geleid.³ Dit is dus een voorbeeld van hoe het publiek discours kan verschillen van wat er in de levens van individuele echtparen en families in de privésfeer gebeurt. Het is natuurlijk mogelijk dat de ruimte die er voor dit soort omgang was werd bepaald door de sociaal-economische status van een persoon. Het zou heel goed kunnen, dat hoe lager iemands status was onder de Europeanen, hoe meer ruimte hij had om zonder sociale consequenties om te gaan met Indische Nederlanders en inlanders. Voor deze rol van klasse zijn ook aanwijzingen te vinden in andere koloniën. Voorbeelden hiervan zijn onder meer te vinden in het boek *Sex and the family in colonial India* van Dhurba Ghosh over pre-1850 koloniaal India. In Nederlands-Indië lijkt

2 W. Willems, *Tjalie Robinson: Biografie van een Indo-schrijver* (Amsterdam 2009) 75

3 Willems, *Tjalie Robinson*, 41-44

vooral de groep totoks, de blanke Nederlandse elite van wat wij tegenwoordig expats zouden noemen, het sterkst raciaal gedacht te hebben. Ik hoop in deze scriptie ook enig inzicht te kunnen geven in de link tussen klasse en ras en welke consequenties dit had voor de maatschappelijke verhoudingen.

1.2 Discours theorie

Hierboven is uiteengezet wat deze scriptie voor ogen heeft en welke bronnen daarvoor geraadpleegd zullen worden. Verschillende typen bronnen hebben echter hun eigen haken en ogen, specifieke eigenschappen en bias. Zeker wanneer het gaat om en onderzoek naar onderwerpen als racisme en intimiteit in een koloniale setting geldt dit. Dit zijn namelijk onderwerpen die aan meest intieme levenssferen van mensen raken en waar men zich lang niet altijd even direct over uit liet. De bronnen die bij dit soort onderzoeken gebruikt worden moeten dan ook met een zeer kritische blik bekeken worden.

Een theoretisch interpretatie kader dat veel gebruikt wordt door historici die in het veld van kolonialisme en intimiteit werken is de theorie van discours analyse. Discours analyse is een theorie voortgekomen uit het Franse postmodernisme. Deze theorie is onder andere ontwikkeld door Michel Foucault en aangepast voor onderzoek in het veld van kolonialisme en intimiteit door onder andere Ann Laura Stoler. Het werk van Stoler is van zulke grote invloed geweest dat discours analyse als theorie eigenlijk dominant is geworden in het onderzoeksdomein kolonialisme en intimiteit.

Kort samengevat is discours analyse een theorie die stelt dat een heersende klasse een master narrative, oftewel discours, heeft dat gebruikt wordt om de eigen positie te rechtvaardigen, voor zowel zichzelf als voor ondergeschikten. Discours is ook een middel voor een heersende klasse om zichzelf te onderscheiden van de ondergeschikten. Doet zij dit namelijk niet, dan zal zij op den duur opgaan in het geheel en zal haar uitzonderlijke positie niet langer te rechtvaardigen zijn. Essentieel is dan ook dat het discours als onveranderlijk wordt gezien, ook al is dit in werkelijkheid niet zo. Discours is het geheel aan publieke opinie, opvattingen, ideologie, religie etc., dat samen het master narrative van de heersende klasse vormt. Waar discours analyse van uit gaat, is dat de categorieën waarop discours gebaseerd is, instabiel zijn en voortdurend aan verandering onderhevig zijn. Discours is ook onderhevig aan verzet vanuit de ondergeschikte groep. Historici die gebruik maken van deze theorie zijn dan ook steeds op zoek naar de zwakke plekken in het discours en de manieren waarop het aangevallen wordt door ondergeschikten.⁴

⁴ A.L. Stoler, *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule* (Londen 2010) 42-45

Omdat gender en ras worden beschouwd als categorieën die sociaal en cultureel ingevuld worden, wordt discours analyse vaak toegepast om te onderzoeken hoe deze invulling in de loop van de tijd verandert, maar ook hoe deze onder vuur wordt genomen. Gender en ras lijken in de koloniale setting ook nauw met elkaar verbonden te zijn omdat de geschiktheid van Europeanen om te leiden meestal in termen van mannelijkheid en vitaliteit wordt beschreven, terwijl de ondergeschiktheid van de gekoloniseerden omschreven wordt in termen van vrouwelijkheid dan wel kindsheid en volgzzaamheid. Daarnaast is gender in het algemeen een zeer bepalende factor in de structurering van machtsrelaties, ook losgekoppeld van racisme. In de kolonie werden blanke vrouwen bijvoorbeeld ook ondergeschikt gemaakt aan de blanke, Europese man.

Tijdens mijn tijd aan Rutgers University in New Jersey heb ik deze theorie leren waarderen als een zeer krachtig instrument om de zwakke punten in discours over racisme en genderverhoudingen te ontdekken en te zien hoe de definiëring van deze categorieën in de loop van de tijd veranderde en aangepast werd om de eigen machtspositie van de Europeanen in de verschillende koloniale rijken te blijven rechtvaardigen en te handhaven.

Niettemin is het gebruik van deze theorie niet probleemloos. Er bestaat namelijk zoets als de *discursive trap*, oftewel de discursieve val. Hiermee wordt bedoeld dat een onderzoeker zich dusdanig kan focussen op de structurende werking van discours in de ontwikkeling van machtsrelaties, dat de onderzoeker niet meer buiten het discours om kijkt en dat deze de geschiedenis als het ware reduceert tot het discours. Dit terwijl de werkelijkheid door verschillende individuen heel anders beleefd had kunnen worden dan dat het discours voorschrijft. Dat is dan ook precies de reden waarom ik in mijn onderzoek wil kijken naar de SMGI interviews en het werk van de schrijvers Lin Scholte en Willem Walraven over hun Indische families wil analyseren. Ik zie daarin namelijk een goede manier om voorbij het discours te kunnen kijken en een betere blik op de geleefde werkelijkheid van de individuele mensen in Nederlands-Indië te krijgen.

Naast de *discursive trap* is er een potentieel ander probleem met het gebruik van discours analyse dat niet zozeer theoretisch van aard is als wel esthetisch. Ik heb hierboven geprobeerd om discours analyse als theorie zo duidelijk mogelijk uit te leggen. Niettemin blijft het een zeer complexe theorie die niet altijd even makkelijk te verduidelijken of te volgen is. Het is mijn persoonlijke ervaring dat historische werken waarin discours analyse de boventoon voerde en ook expliciet werd gebruikt als de vorm waarin de argumentatie werd gepresenteerd, zeer complex zijn om te lezen en lang niet altijd direct duidelijk zijn voor de lezer. Een goed voorbeeld hiervan is naar mijn mening het boek *Cinderella's sisters* van Dorothy Ko. Dit boek gaat over de voetbind praktijken in het Chinese keizerrijk. Een goed deel van dit boek bestond uit geciteerde stukken Chinese poëzie en verslagen van rondreizende mandarijnen (oftewel, discours) die vervolgens met de "tussen de regels door lezen" methode werden geïnterpreteerd om "het verborgen eroticisme verbonden met voetbinden" naar

boven te halen. In mijn ogen is het discours een uitermate nuttig interpretatie kader, maar net als alle theorieën heeft het zijn beperkingen.

De termen gender, klasse en ras zijn in het voorgaande ook meerdere malen genoemd. Als drie analyse categorieën die nauw met elkaar verbonden zijn, zijn ze van groot belang voor dit onderzoek. Gender is de sociaal-culturele invulling van de begrippen “man” en “vrouw” en de bijbehorende (verwachte) rolpatronen. Deze invulling verandert door de tijd heen. Uitgaand van Joan Wolloch Scott's artikel *Gender: A category of analysis* uit 1986 is gender een categorie die aan de basis ligt van de manier waarop allerlei machtsrelaties worden gestructureerd.⁵ Ras, ook al is het een begrip dat vaak in biologische termen verwoord wordt is net zo zeer als gender een sociale constructie. Ras is namelijk een concept en mechanisme dat net als gender gebruikt kan worden om onderscheid te creëren dan wel te benadrukken tussen verscheidene groepen en een ongelijke machtsrelatie te rechtvaardigen. Wat ras en gender zo nauw met elkaar verbindt is dat aan beide groepen, de bovenlaag en de ondergeschikten kenmerken worden toegewezen die vaak zowel biologisch als gegenderd van aard zijn.⁶ Om een voorbeeld te noemen; de “vitale, rationele blanke man” vs. de “verwijfde, indolente Aziaat”. Dit zijn stereotypes die in de periode die dit onderzoek beslaat deel uitmaakten van het Europese discours.

Welke rol speelt klasse in dit geheel dan? In de koloniale samenleving van Nederlands Indië waren ras en klasse nauw met elkaar verbonden. Vaak correspondeerde iemands lagere klasse status ook met zijn of haar Indo-Europese of inlandse afkomst. Ik ben van mening, dat gender, ras en klasse analytische categorieën zijn die zo nauw met elkaar verbonden zijn en belangrijke rollen spelen in elkaars constructie dat je ze eigenlijk niet los van elkaar kunt behandelen, zeker niet in een multi-rationale samenleving als Nederlands-Indië. In het bijzonder geldt dit voor een onderzoek naar gemengde huwelijken en koloniale hybriditeit. Gender bepaalde hoe mannen en vrouwen zich tot elkaar verhielden en speelde een belangrijke rol in de sociale constructie van ras, welke weer zijn impact had op de formatie van de klasse maatschappij. Tezamen bepaalden deze drie categorieën hoeveel ruimte er was voor interraciale vermenging en hoe mensen zich tot elkaar verhielden. Wellicht meer nog dan discours analyse, hoe dominant deze theorie ook is in het veld van kolonialisme en intimiteit, is de drie-eenheid van gender, ras en klasse een belangrijk analyse kader dat dit onderzoek zal helpen om licht te werpen op het fenomeen van koloniale hybriditeit in Nederlands-Indië.

5J. Wolloch Scott, *Gender: A useful category of historical analysis*, in: *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5 (1986) 1066-1070

6 E. Nakano Glenn, *The social construction and institutionalization of gender and race: An integrative framework*, in: M. Marx Ferrey et al., eds., *Revisioning Gender* (Londn 1999), 11-12 en 19-27

1.3 Korte uitleg over etnische aanduidingen

Om de verschillende groepen die in Nederlands-Indië woonden aan te duiden zijn er door de tijd heen meerdere termen gebruikt. Voor de groep mensen die van gemengde afkomst waren was voorheen de term “*Indo*” of *Indo-Europeaan* gebruikelijk. Tegenwoordig wordt deze groep aangeduid als de *Indische Nederlanders*. Dit is een benaming die na de Tweede Wereldoorlog en de repatriatie in zwang is gekomen. De term omvat echter ook blanke Europeanen die in de kolonie geboren zijn en wier familie er zich permanent gevestigd heeft. Over het algemeen zal in deze scriptie de term *Indische Nederlanders* gebruikt worden om te verwijzen naar Europeanen van gemengde afkomst. Niettemin zult u als lezer een aantal keren de term *Indo* of *Indo-Europeaan* tegenkomen. Dit waren namelijk de termen die gebezigd werden in de periode die deze scriptie beslaat, dus waar dit de raciale denkbeelden van die tijd verduidelijkt, zult u ook deze termen vinden.

De term *totok* is een benaming die u ook meerdere malen tegen zult komen. Totoks zijn die blanke Nederlanders die vanuit Nederland naar Indië afreizen om daar carrière te maken en dan na hun pensioen weer terug te keren naar Nederland. Zij waren het ook meestal die de topklaag van het gouvernement en het bedrijfsleven vormden. Totoks werden ook wel denigrerend aangeduid als “trekkers” terwijl de Europeanen die in de kolonie woonden en er ook bleven “blijvers” werden genoemd. Hier zat dikwijls ook een klasse indicatie bij omdat “blijvers” vaak zij waren die het zich niet konden veroorloven om de kinderen naar Nederland te sturen voor scholing. Naast de Europeanen waren er in Indië nog twee andere juridische categorieën. De categorie der *inlanders* is de categorie waarin de inheemse bevolking van Indië werd ingedeeld. Dat betekent dat hier niet alleen maar Javanen, maar ook Madurezen, Menadonezen, Molukkers en nog veel meer etnische groepen onder vielen. Van alle juridische categorieën was die van inlander waarschijnlijk nog wel etnisch het meest gedifferentieerd. Dan was er ook nog de categorie van de *Vreemde Oosterlingen*. Ook een categorie die etnisch zeer divers was. Hier vielen de Chinezen onder, waarbij geen onderscheid werd gemaakt tussen Chinezen die al generaties in Indië woonden, zgn. Peranakan Chinezen, en nieuwe immigranten. Maar ook Japanners, Indiërs uit Brits-India, Armeniërs en Arabieren en andere Aziaten vielen in deze categorie.

Hoofdstuk 2: Het Indische décor: Discours over gender, klasse en ras in Indië

In het voorgaande theoretische kader is ingegaan op het belang van koloniaal discours in het onderzoek naar gender, klasse en raciale verhoudingen in de koloniale geschiedenis. De beperkingen van de discours theorie zijn eveneens besproken. Een van de belangrijkste doelen van deze scriptie is om te onderzoeken op welke manier de levens van individuele Indische mensen en hun families afweken van het discours. Daarom is het belangrijk dat eerst een beeld wordt gevormd van de maatschappelijke context waarin deze scriptie zich afspeelt. Om dit te kunnen doen heb ik ervoor gekozen om eerst te kijken naar de positie van de Indische Nederlanders binnen de kolonie in de loop van de geschiedenis. Zij waren veruit de grootste groep binnen de Europese categorie en waren en de belichaming van koloniale hybriditeit bij uitstek. Hun geschiedenis geeft een goed beeld van de complexiteit van de maatschappelijke verhoudingen in Indië.

Vervolgens zal dit hoofdstuk ingaan op het koloniale discours zoals dat geanalyseerd is door onderzoekers als Ann Laura Stoler, Elsbeth Locher-Scholten en anderen. Deze discours analyse is belangrijk omdat het aangeeft hoe de blanke Europese bovenlaag dacht over rassenverhoudingen en vermenging. Deels bepaalde dit discours ook hoeveel maatschappelijke ruimte er was voor vermenging. Per slot van rekening is het doel van deze scriptie om bevindingen uit bronnen op het microniveau te confronteren met het discours, dat de werkelijkheid weergaf zoals Europeanen in Indië deze graag wilden zien.

2.1: Gemengde oorsprong

Indisch. Het is een woord met een lange geschiedenis en meerdere betekenissen. Indisch als begrip slaat zowel op de mestieze oorsprong van de mensen die onder Nederlands gezag in Nederlands-Indië geboren werden en er leefden als wel op de unieke koloniale samenleving en cultuur die daar ontstond gedurende de eeuwen dat Nederland over de archipel heerste. Het Indische is de achtergrond van deze scriptie. Over het ontstaan van de Indische wereld en de lotgevallen van de mensen die haar vormden is veel geschreven. Twee van de belangrijkste werken over het ontstaan en de geschiedenis van de Indische wereld zijn *De oude Indische wereld, 1500-1920* van Ulbe Bosma en Remco Raben en *The social World of Batavia: Eurasians in colonial Indonesia* van Jean Gelman Taylor. Deze twee boeken vormen de basis voor de komende twee paragrafen. Het werk van Raben en Bosma is voor de vorming van een beeld van de Indische samenleving in dit hoofdstuk het belangrijkste omdat hun boek de Indische geschiedenis van begin tot eind analyseert en alle sociale lagen meeneemt in deze analyse. Het boek van Gelman Taylor

daarentegen beperkt zich tot de vorming van de vroeg-Indische elite in Batavia en volgt de geschiedenis van deze groep tot de Engelse periode in de vroege 19^e eeuw. Volgens Bosma en Raben is de geschiedenis van de Indische wereld er één van mensen, van families die gevormd werden door de wereld waarin zij leefden. In hun boek analyseren zij dan ook de Indische geschiedenis door veelal de lotgevallen van families te volgen door de tijd heen.⁷ Hierbij besteden zij veel aandacht aan de sterke lokale variatie in etniciteiten en culturen die de Indische wereld haar diversiteit gaf. Ook de rol die klasse speelde in de vorming van het bewustzijn en de wereldvisie van Indische mensen komt uitgebreid aan bod.

Toen de VOC voor het eerst voet aan wal zette in Batavia in 1619 kwam zij een wereld binnen van handelsnetwerken en havensteden die zich uitstrekten over de gehele Indische Oceaan, van China tot aan het Midden-Oosten. Havensteden als Malakka speelden als entrepots en tussenhavens een belangrijke rol. Batavia was een havenstad van dezelfde soort binnen deze wereld. In de havensteden in de archipel heersten lokale vorsten die de verschillende groepen handelaars eigen wijken toewezen en zelf recht lieten spreken over de eigen groep, in ruil waarvoor diensten werden verleend, belasting werd betaald en de vorst bij de verkoop van handelswaar dikwijls ook de eerste keus had. In de havens in de archipel kon men dan ook een grote etnische diversiteit vinden met niet alleen de verschillende volkeren van de Indonesische archipel maar ook Chinezen, Arabieren, Armeniërs, Afrikanen enz. Ook al waren deze groepen officieel gescheiden van elkaar, vermenging was in de archipel havensteden niettemin aan de orde van de dag. Handelsovereenkomsten werden dikwijls beklonken met een huwelijk en kooplieden die van ver weg kwamen vonden dikwijls echtgenotes onder lokale bevolking als men zich voor langere tijd vestigde.⁸

Toen de Europeanen, eerst de Portugezen en later de Nederlanders zich in deze handelsnetwerken mengden waren zij in eerste instantie slechts een van de vele groepen kooplieden die havensteden als Malakka aandeden. Een belangrijk verschil echter tussen de Europese kooplieden en die van andere etniciteit is dat de Europeanen directe vertegenwoordigers van een handelscompagnie of een Europese vorst waren. Handelsdelegaties waren hierdoor tevens diplomatieke delegaties die verdragen konden sluiten. In eerste instantie kregen de Europeanen net als andere groepen een eigen wijk toegewezen en mochten zij rechtspreken over de eigen groep. Europeanen zochten ook al in dit prille stadium vrouwelijk gezelschap onder de inheemse bevolking, al ging de voorkeur dan uit naar inheemse christenen. Vaak waren dit afstammelingen van slaven die voor de komst van de Nederlanders door de Portugezen waren meegenomen naar Azië en gekerstend.⁹

7 R. Raben en U. Bosma, *De oude Indische wereld, 1500-1920* (Amsterdam 2003) 10-11

8 Raben en Bosma, *De oude Indische Wereld*, 16-21

9 Ibidem, 22-26

Toen de VOC in 1619 Batavia overnam en het haar hoofdvestiging in de archipel maakte bleef de etnische diversiteit bewaard. Een belangrijk verschil tussen de omgang met diversiteit van de oude inlandse heersers en die van de VOC was dat de VOC veel meer probeerde de grenzen tussen de verschillende groepen juridisch vast te leggen. In tegenstelling tot de oude situatie werden er nu ook bepaalde rechten en plichten aan een etnische classificatie verbonden. Etniciteit en klasse werden zo aan elkaar verbonden. De meest bevoorrechte positie aan de top van de nieuwe hiërarchie was voor de Europeanen.

Waar het op vermenging en interracial seksuele verhoudingen aankwam, heeft de VOC in eerste instantie nog geprobeerd regulatie in te voeren en te handhaven in samenwerking met de protestantse kerk. In de eerste decennia van de Nederlandse aanwezigheid werd het christenen verboden om niet-christenen te huwen en moesten huwelijken in de kerk voltrokken en geregistreerd worden. Ook was er een experiment met het laten overkomen van weesmeisjes uit Nederland om deze te laten trouwen met compagniesdienaren. Deze zogenaamde compagniesdochters wilden echter veel te snel weer terug naar Nederland om van groot nut voor de VOC te zijn. Verder ging de interracial vermenging ondanks de huwelijksbepalingen van de VOC gewoon door. Echt afdwingbaar waren de ordonnanties ook niet omdat maar heel weinig mensen lidmaat van de kerk waren. Het experiment met de compagniesdochters werd al snel gestaakt en pogingen om het seksuele gedrag van Europeanen te reguleren werden eveneens snel opgegeven. Ondertussen bleef het verbod op trouwen met niet-christenen wel gehandhaafd. Ook gold dat wanneer een VOC dienaar trouwde met een inlandse, hij zijn gezin niet mee terug mocht nemen naar Nederland. Dit alles droeg er aan bij dat het huwelijk onder de lagere rangen van de VOC impopulair was. Het concubinaat kreeg ruim baan om de voornaamste samenlevingsvorm te worden voor Nederlandse mannen en inlandse vrouwen. De VOC dienaren kwamen op verschillende manieren aan vrouwelijk gezelschap. Zij konden een inlandse concubine, een *njai* nemen, of een seksuele relatie beginnen met een vrouwelijke slavin, iets dat ook veel gebeurde.¹⁰

Deze vermenging vond vooral aan de onderkant van de VOC rangen plaats. Het resultaat was dat er een grote groep van mestiezen ontstond. Kinderen die niet erkend werden gingen ofwel op in de inlandse samenleving of in de groep van de *Mardijkers*. De *Mardijkers* waren een typische groep die ontstaan was als gevolg van kolonialisme. Het waren vrijgelaten slaven en hun afstammelingen, droegen ook dikwijls Portugese namen en spraken ook Portugees en waren eveneens vaak gekerstend. De *Mardijkers* waren een etnische mengelmoes van *jewelste* en de kinderen van Europeanen en slaven gingen dikwijls op in deze groep.¹¹

10 J. Gelman-Taylor, *The social world of Batavia: Europeans and Eurasians in colonial Indonesia* (Madison 2009) 13-20, 28-30

11 Gelman-Taylor, *Social world of Batavia*.

Doordat directe vermenging veelal iets van de lagere rangen en klassen leek te zijn in het vroege Indië, was de benaming mesties in deze periode gelijk ook een aanduiding van iemands lagere klasse status. Huidskleur werd zo gekoppeld aan klasse. Was iemand echter van goede komaf, met een gedegen Europese opvoeding dan werd hij lang niet zo snel als mesties aangeduid, hoeveel Aziatisch bloed iemand ook in zich had. Het ontstaan van de koloniale elite getuigt hiervan. Deze ontwikkelde zich in de periode tussen 1619 en de Napoleontische oorlogen namelijk op een andere manier dan de lagere klassen. Gelman Taylor gaat in haar boek *The social World of Batavia* uitgebreid in op de vorming en de lotgevallen van de mestizo/Indische elite. De nieuwe VOC ambtenaren die uit Nederland kwamen werden opgenomen in de Indische families doordat zij met de vrouwelijke verwanten van hun superieuren en voorgangers trouwden. Hierbij moet gezegd worden dat onder de elite directe vermenging met de inlandse bevolking of slaven ook voorkwam, alleen in mindere mate dan bij het lagere personeel. Een aanzienlijk deel van de vrouwen uit de Indische elite dat met Nederlandse nieuwkomers trouwde kwam dan ook voort uit niet-echtelijke relaties.¹²

Patronage banden en promotie verliepen langs de familiebanden in vrouwelijke lijn die middels deze huwelijken gecreëerd werden. Op deze wijze ontstond een Indische elite met haar eigen cultuur en gewoontes. Kinderen uit deze huwelijken tussen Nederlandse nieuwkomers en vrouwen die in Indië geboren waren en opgevoed konden wel carrière maken bij de VOC, maar posities werden in het algemeen niet direct door kinderen geërfd. Een mogelijkheid die deze Indische kinderen wel hadden om hogerop in het VOC apparaat te komen was terug te keren naar Nederland voor hun opleiding. Veel jongens werden dan ook op jonge leeftijd teruggestuurd naar Nederland voor hun opvoeding en opleiding om op latere leeftijd terug te komen naar Indië. Het migratie circuit dat zo ontstond zou nog tot in de twintigste eeuw blijven bestaan. Een opleiding in Nederland zou altijd zeer belangrijk blijven voor iemands kansen binnen de kolonie.¹³

Het beeld van Indië dat hierboven beschreven is op basis van het werk van Raben en Bosma en Gelman Taylor voor de vroeg-Indische periode is vooral van toepassing op de ontwikkelingen in Batavia en de sociale verhoudingen aldaar. Voor de vroeg-Indische periode is dit onvermijdelijk omdat het leeuwendeel van de Europeanen in Indië toen nog in Batavia woonde. Pas later in de zeventiende en achttiende eeuw zou de VOC haar heerschappij over de archipel uitbreiden. De patronen en verhoudingen die hier boven beschreven zijn werden in andere delen van de archipel deels gerepliceerd maar kenden ook sterke lokale variatie. Op Ambon bijvoorbeeld waren de grenzen tussen de verschillende etnische groepen veel vager omdat Europeanen daar dikwijls trouwden met vrouwen uit de grote groep inlandse christenen die daar leefde.

12 Ididem, 30-32

13 Raben en Bosma, *Oude Indische wereld*, 68-72

2.2 De negentiende en twintigste eeuw

De negentiende en twintigste eeuw zijn in de Indische geschiedenis een complex geheel met een veelvoud aan gebeurtenissen, factoren, en personen die een rol speelden. Daarnaast bleef de lokale variatie die hierboven genoemd is onverminderd groot. Mestizing had lang niet overal een uniform patroon, lokale elites ontwikkelden zich op verschillende wijzen. Denk alleen al maar aan de verschillen tussen Bandanese perkeniers, Vorstenlandse planters en Bataviase ambtenaren.¹⁴ Aan deze tomeloze diversiteit kan in deze scriptie helaas niet voldoende recht worden gedaan. Om toch een beeld te kunnen schetsen van de maatschappelijke verhoudingen in de kolonie zal het politiek bewustwordingsproces van de Indische Nederlanders besproken worden. Daar deze scriptie ten slotte over koloniale hybriditeit gaat en de Indische Nederlanders de hybride groep bij uitstek waren in Indië is een analyse van hun positie in de kolonie en hun verhouding met het gouvernement een goede manier om toch een idee te krijgen van het Indische decor van de negentiende en twintigste eeuw, beginnend bij de Napoleontische periode.

Het begin van de Napoleontische oorlogen veranderde veel voor Indië. Gedurende deze periode werd het contact met Nederland een stuk moeilijker om te onderhouden. De vaarroutes werden namelijk door de Engelsen gecontroleerd. Tussen 1805 en 1810 kwam Indië zelfs onder Engels bestuur te staan. De Engelse gouverneur Raffles had geen hoge dunk van de van origine mestizo Indische cultuur. Deze was naar zijn mening onbeschaafd. De Engelsen probeerden dan ook het Europese beschavingsgehalte op te krikken en introduceerden een groot aantal Europese culturele elementen zoals een schouwburg en paardenraces die voorheen nog niet aanwezig waren in de kolonie. De nadruk die de Engelsen legden op het handhaven van de Europese cultuur had geen groot effect op de Indische gewoonten, daarvoor waren zij met te weinig mensen aanwezig. Wel had het als gevolg dat het klassenbewustzijn sterker werd.¹⁵ Een belangrijke nalatenschap van het Engelse bestuur die de verhoudingen in de kolonie wel significant veranderde was het verbod op de slavenhandel, ingesteld in 1807 en later ook het verbod op slavernij. De slavenpopulatie in met name Batavia nam daardoor razendsnel af en de Mardijkers verdwenen binnen enkele decennia. Het spectrum van etniciteiten dat in Batavia vertoefde werd hoofdzakelijk een driedeling tussen Europeanen, Chinezen en Javanen. Een tweede en voor deze scriptie misschien nog wel belangrijker gevolg van het afschaffen van de slavernij was dat slavinnen nu niet langer beschikbaar waren als sexuele partners. Het in concubinaat leven met een njai kreeg in de negentiende eeuw daardoor de

14 Raben en Bosma, *Oude Indische wereld*, 143-146

15 Gelman Taylor, *Social world of Batavia*, 100 en 109-112

overhand als ongetrouwde samenlevingsvorm. Interraciaal vermenging zou in de negentiende eeuw dan ook onverminderd doorgaan.¹⁶

Na de Engelse tijd veranderde er nog meer in Indië. De rijksregering in Den Haag nam nu direct het bestuur van de kolonie over. De gouverneur-generaal werd door de koning aangesteld en kwam niet langer uit de kringen van de Indische elite. De ambtelijke top van de kolonie vernederlandste dus in hoge mate. Dit wil niet zeggen dat het Indische element in de kolonie, die mensen die hun oorsprong hadden in de vermenging tussen Europeanen en andere bevolkingsgroepen, nu uitgespeeld was. Het tegendeel was waar. Ruim driekwart van de als Europeanen geclassificeerde mensen in Indië was van gemengde afkomst dan wel in Indië geboren. Deze mensen vormden ook het merendeel van het personeel van het gouvernement en bedrijfsleven gedurende de 19^e en twintigste eeuw. De immigratie vanuit Nederland zou namelijk pas echt goed op gang komen na 1900.

In de periode 1880-1900, de periode net voor het jaar waarin de onderzoeksperiode van deze scriptie onderzoek begint, zijn er een aantal kwesties die de verhouding tussen Indische Nederlanders en het gouvernement domineerden. Zoals eerder vermeld kwamen er vanaf het begin van de 19^e eeuw meer hogere ambtenaren dan voorheen uit Nederland. Het gouvernement had een voorkeur voor personeel dat niet in Indië geboren was, of iemand nou volbloed was of niet, dat maakte hierbij niet zoveel uit.

In een poging de benoeming van de ambtenaren te professionaliseren werd daarom het zogenaamde radicaal stelsel ingevoerd. Het radicaal was een door de koning verleende goedkeuring voor een ambtenaar om door te stromen naar de hogere rangen. Een tweede element in de vroege professionaliseringsstrategie was het opzetten van een opleiding voor koloniale ambtenaren in Delft. In de eerste helft van de negentiende eeuw hadden deze twee maatregelen echter verbazingwekkend weinig effect op het gehalte Indische ambtenaren in het gouvernement. De opleiding in Delft leverde namelijk te weinig studenten af en zolang je als ambtenaar toegang had tot de kring rondom de gouverneur-generaal, was het verkrijgen van een voordracht voor het radicaal verbazingwekkend makkelijk. Connecties bleven dus net als onder de VOC belangrijk voor het maken van carrière.¹⁷

Ook al had de professionaliseringsstrategie die door Den Haag werd ingevoerd weinig effect, de gedachte erachter zette wel veel kwaad bloed bij de Indische bevolking, die zich geschoffeed voelde door de negatieve opvattingen van het koloniale bestuur over Indische mensen en hun vermogen om goede te ambtenaren worden. Men voelde zich achtergesteld. Een grief die vooral leefde onder de Indische mensen was het gebrek aan goed onderwijs in de kolonie zelf. Men ervoer dit vooral als achterstelling omdat voor een goede opleiding, oh zo belangrijk voor de status en

¹⁶ Raben en Bosma, *Oude Indische wereld*, 95-97

¹⁷ Ibidem, 186-192

carrière mogelijkheden, de kinderen op jonge leeftijd naar Nederland gestuurd moesten worden. Zeker na 1845, toen het makkelijk te verkrijgen radicaal door een gestandaardiseerd ambtenarenexamen werd vervangen werd onderwijs nog meer een speerpunt voor de Indische gemeenschap.

In mei 1848, onder invloed van de gebeurtenissen in Nederland en het gedachtegoed van het liberalisme vond dan ook een kortstondige uitbarsting van ongenoegen plaats. Enkele honderden leden van hogere Indische klassen verzamelden zich in Batavia in sociëteit de Harmonie en eisten betere onderwijsvoorzieningen voor de Indische bevolkingen en persvrijheid in een rekest dat werd opgesteld en aan de koning verzonden. Dit was een bijeenkomst waarbij vooral leden van de hogere klassen aanwezig waren en waar champagne geschonken werd. Van echt revolutionair elan was geen sprake. Toch was “mei 1848” de eerste openlijke oprisping van Indische bewustzijn tegen het (vernederlandste) gouvernement.¹⁸

Later in 1864 werd er wel een HBS, een officiersopleiding voor onderofficieren en het gymnasium Willem III in Batavia opgezet. Niettemin waren deze opleidingsmogelijkheden ook niet alles wat de Indische gemeenschap had gewild omdat het onderwijs nog steeds naar klasse gesegregeerd was. Voor de HBS moest namelijk een lesgeld van wel Fl. 180,- per jaar betaald worden, wat in de tweede helft van de 19^e eeuw door de meeste Indische mensen niet kon worden opgehoest. Wel kon het ambtenarenexamen op de afdeling B van het Willem III gymnasium afgelegd worden. Daarvoor hoefde men dus niet meer per se naar Nederland. Onderwijs bleef echter nog voorbehouden aan een kleine elite en een universiteit in Indië, daar wou het gouvernement al helemaal niet aan. Onderwijs diende namelijk enkel om van Indische mensen “*tamelijke klerken en goede echtgenotes*” te maken. Het diende dus absoluut niet om de Indische Nederlanders tot een gelijkwaardige positie met totoks op te leiden. Het gouvernement zag Indische Nederlanders namelijk helemaal niet als gelijkwaardig. Omdat zij veelal van gemengde afkomst waren, werden zij gezien als “inheemse Europeanen”¹⁹ die het slechtste van beide rassen combineerden. Op de constructie van deze denkbeelden zal in de volgende paragraaf dieper worden ingegaan. De pauperismekwestie, een ander belangrijke sociale en politieke kwestie die gemoederen bezig hield in Indië en sterk bijdroeg aan een verkeerde beeldvorming over de Indische Nederlanders, kwam ook voort uit deze beperkte visie op de aard van Indische Nederlanders, maar ook hierover in de volgende paragraaf meer. Uiteindelijk draaide de hele onderwijs kwestie om toegang tot hogere functies binnen het bedrijfsleven en het gouvernement, waar de Indische Nederlanders hun deel van opeisten.

Bij de periodiek oplaaierende geschillen tussen het gouvernement en de Indische Nederlanders liepen ras en klasse kras door elkaar heen. Aan de ene kant wilden de Indische Nederlanders

18 Ibidem, 199

19 Ibidem, 203-210 en 303

namelijk toegang hebben tot de hogere functies in het ambtenarenapparaat en het bedrijfsleven. Deze functies werden maar al te vaak vergeven aan mensen die vers uit Nederland kwamen, de totoks, of aan mensen die op zijn minst een Nederlands diploma hadden. Het raciale aspect kwam hierbij om de hoek kijken, omdat ongeschoold werk door de Europese groep in Indië werd beschouwd als werk dat enkel geschikt was voor inlanders.. Om de eigen status als Europeaan hoog te kunnen houden eiste men dan ook toegang tot hetzelfde soort functies dat vergeven werd aan totoks. Aan de onderkant van de arbeidsmarkt kregen de Indische Nederlanders ook steeds meer concurrentie van inlanders, die vanaf de late jaren 1890 ook werden toegelaten in gouvernementsbanen.

Een klap in het gezicht van de Indische Nederlanders die de verhoudingen met het gouvernement nog verder op scherp zette was de opheffing van de officiersopleiding in Batavia en de Afdeling B in 1899. Voorstellen van het gouvernement uit die tijd om de loonschalen van Indische Nederlanders en inlanders gelijk te trekken leidden ook tot de nodige wrijving.²⁰

Naarmate de geschillen tussen de Indische Nederlanders en het gouvernement zich voortsleepten groeide ook het bewustzijn onder de Indische Nederlanders van het hebben van een eigen cultuur en historie. Indië was het vaderland waarmee men verbonden was, niet het verre Nederland. Het eigenaardige is dat in de late negentiende eeuw het aantal mensen dat het Nederlands goed beheerste toenam. Verbeteringen in onderwijs en communicatie zorgden voor een versterking van de Europese cultuur maar tegelijkertijd faciliteerden zij daarmee ook het Indische bewustwordingsproces. Een groeiend aantal mensen kon nu namelijk de krant lezen. Dit bewustwordingsproces speelde zich dan ook voornamelijk via de pers af. Indië genoot na 1850 dan weliswaar geen vrijheid tot politieke organisatie maar wel persvrijheid. De pers had de vorm van een groeiend aantal kranten. Deze kranten werden als gevolg van het gebrek aan politieke partijen dan ook de voornaamste spreekbuis en belangenbehartiger van de Indische Nederlanders. In kranten zoals de *Makassaarsche Courant*, *De Telefoon* en het *Bataviaasch Nieuwsblad*. Conflicten tussen Indische Nederlanders en het gouvernement werden in toenemende mate omschreven in termen van tegenstelling tussen Indo's en totoks, een tegenstelling tussen Indië en Nederland, waarbij de band met Nederland en de gedeelde belangen met de totoks niet langer als volkomen vanzelfsprekend werden beschouwd door de Indische Nederlanders.²¹ De Indische Nederlanders voelden zich economisch achtergesteld. Als gevolg van de bloeiende suikerindustrie en andere succesvolle plantageproducten nam de welvaart aan het einde van de negentiende eeuw toe. De verdeling was echter nogal scheef richting de top en bij het verkrijgen van banen bij het uitbreidende gouvernementsapparaat visten Indische Nederlanders dikwijls achter het net. Al deze grieven werden

20 Ibidem, 285-296

21 Ibidem, 277-284

breed uitgemeten in de pers. De eerste aanzet tot politiek organisatie kwam dan ook vanuit de pers. In 1898 deed J.F.L. Stroo Westerman in *de Telefoon* een oproep tot de oprichting van de Indische Bond. Hierin werd hij gesteund door de redacteur van de Telefoon, de socialist G.A. Andriessse.²²

Andriessse was sterk gekant tegen de “financiële uitzuigerij door het moederland”. “Indië voor de Indo’s” is een korte maar krachtige samenvatting van de gevoelens die Andriessse en de leden van de Indische Bond dreven. De Indische bond zou later echter uitgeschakeld worden door ruzies tussen het bestuur, dat toch veelal uit de maatschappelijke bovenlaag kwam en dat dichter tegen het gouvernement aanschurkte en de basis, die een meer confronterende houding wilden aannemen. De basis van de bond lag vooral bij de ambtenarij en het spoorwegpersoneel. Hun betrokkenheid kwam voort uit frustraties over slechte behandeling door Nederlandse superieuren, karige beloning en slechte werktijden.

Eduard Douwes Dekker, een neef van Multatuli, die sinds 1908 werkzaam was bij *Het Bataviaasch nieuwsblad* zou in 1912 zijn eigen krant *de Expres* beginnen en van daaruit de Indische Partij lanceren op 25 december 1912, een beweging, die mogelijk nog belangrijker is geweest dan de Indische bond. Het belang van de Indische Partij als beweging wordt bepaald door de persoon van Douwes Dekker zelf en de politieke erfenis die de beweging achterliet voor het seculiere Indonesische nationalisme. Douwes Dekker deed de inspiratie op voor het de Indische partij tijdens een reis in Europa waar hij in contact kwam met leden van het net opgerichte Indian National Congress. Voortbouwend op de associatiegedachte, het idee dat Europeanen en inlanders op den duur op gelijkwaardige basis samen Indië zouden kunnen leiden binnen het koninkrijk, die in het begin van de 20^e eeuw in Indië gemeengoed was geworden en de gesprekken die hij had gevoerd met Indiase nationalisten in Europa, wilde Douwes Dekker een brede Indische Partij opzetten waar zowel Indische Nederlanders als inlanders een politiek thuis in konden vinden tegen Nederlandse overheersing. Voor Douwes Dekker was er namelijk maar één tegenstelling die er toe deed, die van Indië vs. Nederland. Alle andere tegenstellingen waren hieraan ondergeschikt.²³ Ook al was de Indische Partij in opzet veel meer dan een Indo-partij, omdat Douwes Dekker programapunten had die ook Indische Nederlanders aanspraken, werd de partij onder deze groep zeer populair en verwierf zij in korte tijd duizenden leden. Dankzij de uitgebreide contacten die Douwes Dekker in Javaanse kringen had was 20% van het ledenbestand Javaans. Het gouvernement was uiteraard niet blij met de oprichting van de Indische Partij en toen Douwes Dekker in maart 1913 een oproep deed tot een onafhankelijk Indië werd de partij dan ook prompt verboden. Douwes Dekker en zijn medestanders werden 10 jaar lang naar Nederland verbannen. Echter, de geest was uit de fles. Het Indische bewustzijn was nu politiek geworden. Het gedachtegoed en programma van de Indische partij zouden vervolgens onderdak

22 Ibidem, 293-297

23 Ibidem 305-313

vinden bij de vereniging Insulinde en de Sarekat Islam beweging, en de Indische politiek nog tot aan het begin van de Tweede Wereldoorlog beïnvloeden.²⁴

De twintigste eeuw zou nog meer veranderingen met zich meebrengen. De grootste hiervan was de opkomst van het Indonesische nationalisme en een nog sterker worden van de band met Nederland, waardoor de koloniale elite zich veel meer dan voorheen kon terugtrekken in de eigen gemeenschap. Zelfs in de jaren dertig dacht men nog dat de Nederlandse heerschappij stevig gevestigd was in de kolonie en dat het met het Indonesisch nationalisme niet zo'n vaart zou lopen. De tweede wereldoorlog zou uiteindelijk de gehele Indische samenleving op zijn kop zetten.

2.3 Enkele opmerkingen over de demografie van gemengde huwelijken en Indische Nederlanders²⁵

Eén van de aanleidingen voor het schrijven van deze scriptie was een demografisch gegeven. In Nederlands-Indië zou in de periode 1880-1940 zo ongeveer 30% van alle huwelijken die werden gesloten in de kolonie gemengd zijn. Gemengd in de context van Nederlands-Indië betekent dan dat twee mensen die allebei uit een verschillende juridische categorie stammen, met elkaar in het huwelijk traden. In de meeste gevallen zal dit dus een huwelijke tussen iemand van de categorie "Europeanen" en de categorie "inlanders" zijn geweest. In Indië was het echter niet zo dat juridische categorisering nauw correspondeerde met ras of huidskleur. Integendeel. Hybriditeit was zo'n groot onderdeel van de werkelijkheid van alledag, dat ongeveer 75% van alle mensen die bij de overheid als Europeaan te boek stonden, van gemengde afkomst waren. Deze mensen hadden dus een inlandse ouder of verder terug in de tijd inlandse voorouders gehad. Hetgeen maar weer eens laat zien hoe ver de vermenging in Indië ging.

Voor het bepalen van het aantal gemengde huwelijken als percentage van het totaal zijn de belangrijkste bronnen de verslagen van de Burgerlijke stand in de *Regeringsalmanak van Nederlands-Indië*. De gegevens van de burgerlijke stand staan hier in vermeld voor de jaren 1856-1923. In de jaren vijftig van de twintigste eeuw zijn deze gegevens door A. van Marle gebruikt om in het tijdschrift *Indonesië* een aantal artikelen te schrijven over de demografie van de Europese groep. Deze serie artikelen, gepubliceerd in 1951-1952 heten dan ook, toepasselijk, *De groep der Europeanen, iets over ontstaan en groei*.

In het tweede artikel uit een serie van drie zette van Marle zijn bevindingen over het aantal gemengde huwelijken uiteen. Hij heeft deze bevindingen ook per regio gespecificeerd. Van Marle concludeerde uit de *Regeringsalmanak* dat in de periode 1856-1878 10-13 % van alle huwelijk

24 Ibidem, 314-315 en 320-322

25 Van Marle, *De groep der Europeanen; iets over ontstaan en groei*, dl. 2, in: *Indonesië* (1951-1952) 314-325

gemengd was. Dezelfde range vond hij voor de periode 1879-1904. Waar het de regionale onderverdeling betrof, waren op Java 8-10 % van alle huwelijken gemengd, tegenover 22-28% in de Buitengewesten in de periode 1878-1903. Driekwart van alle gemengde huwelijken in de buitengewesten werden voltrokken op de Molukken.

Vanaf 1886 werden blijkbaar ook Chinese vrouwen apart vermeld wanneer zij in het huwelijk traden met een Europeaan daar van Marle vermeldt dat vanaf dat jaar duidelijk wordt dat ongeveer 10% van de Europeanen met een Chinese vrouw trouwde. In de tweede helft van de negentiende eeuw is het aantal gemengde huwelijken dat van Marle constateert nog behoorlijk laag, met slechts 10-13 % van het totaal aantal huwelijksvoltrekkingen. Zijn conclusie is dan ook dat het concubinaat in deze tijd nog de geprefereerde samenlevingsvorm was.

Het aantal gemengde huwelijken zou pas in de twintigste eeuw gaan stijgen. Van Marle heeft voor deze ontwikkelingen een tweetal verklaringen. Ten eerste werd in 1896 de *Regeling op gemengde huwelijken* ingesteld. Het huwelijk werd door het gouvernement verklaard een burgerlijke aangelegenheid te zijn en er werden geen eisen meer gesteld aan de religieuze of etnische achtergrond van één of beide huwelijkspartners. Er waren dus geen juridische belemmeringen meer voor mensen die bijvoorbeeld met hun njai wilden trouwen. De regel dat de vrouw de juridische status van haar man verkreeg was opgenomen in deze zelfde regeling. Daarnaast werd in de twintigste eeuw het concubinaat steeds meer ontmoedigd, ook van overheidszijde totdat het voor KNIL troepen in 1913 verboden werd. Dit moedigde gemengd samenlevende mannen ook meer aan om te trouwen met hun inlandse partners.

Voor de periode na 1904 zien de cijfers van gemengde huwelijken er dan ook heel anders uit. In 1905 komt van Marle al tot het percentage van 15% en dat zou oplopen tot 27,5% in 1925. Een ontwikkeling die wel opmerkelijk te noemen was, was dat aan huwelijken met Chinese vrouwen steeds minder vaak een concubinaat vooraf ging. Van Marle concludeert dit uit het verschil in de leeftijd waarop Chinese vrouwen in het huwelijk traden met een Europeaan en de leeftijd waarop inlandse vrouwen dit deden.

Voor 1940, stelt van Marle dat het aantal gemengde huwelijken dat gesloten werd nog steeds op 20% van het totaal lag. Hij wijdt de daling ten opzichte van 1925 aan de toename van het aantal vrouwen dat vanuit Nederland naar Indië kwam.

De cijfers die van Marle vond lijken erop te wijzen dat het "30 % gemengde huwelijken" gegeven in ieder geval voor de twintigste eeuw een redelijke indicatie was van het werkelijke percentage, dat meer fluctueerde en piekte op 27,5 % in 1925. Over hoeveel huwelijken hebben we het dan eigenlijk? Van Marle stelt zelf dat er tussen 1856 en 1940 zo'n 19000 gemengde huwelijken zijn gesloten. Het probleem met demografisch onderzoek in Indië was echter dat de administratie lang niet zo nauwkeurig was als in Nederland. De enige indicatie die van Marle geeft over het aantal

gemengde huwelijken dat op *een gegeven ogenblik* in stand was, was in de volkstelling van 1930. Hier vond hij dat er op een populatie van 38.355 gehuwde Europese vrouwen van jonger dan 50 jaar en 3017 vrouwen van onbekende leeftijd, 5060 gemengd gehuwd, oftewel van Chinese dan wel inlandse afkomst waren. Deze cijfers geven echter een vertekend beeld. Namelijk, om op het aantal van 5060 te komen moest van Marle op basis van een aantal schattingen aangaande de leeftijdsopbouw van de bevolking in Batavia en het verschil in huwelijksleeftijd als gevolg van het concubinaat en onderrapportage, een aantal correcties uitvoeren op de resultaten van de volkstelling. Het zal dus eerder zo zijn geweest, dat het aantal gemengde huwelijk dat in 1930 in stand was hoger lag dan het getal dat geconstrueerd is door van Marle. Het lijkt echter onwaarschijnlijk dat het om veel grotere aantallen gaat dan die van Marle heeft gevonden. Ook gaat het om een betrekkelijk klein aantal mensen dat op een gegeven ogenblik in een gemengd huwelijk zat. van Marle's redenering (5060 gehuwde vrouwen van inlandse komaf = +/- 11.120 Europeanen die zich in een gemengd huwelijk bevonden) volgend zou dat om ongeveer 11.000 mensen moeten gaan. Op een totale Europese bevolking van 240.000 in 1930, waarvan zo'n 129.629 in de leeftijdscategorie 19-59 jaar vielen, is dit ook weer niet een overdreven groot aantal.

Van Marle geeft op het eind van zijn artikel nog een aantal tips voor verder onderzoek. Een lijn van onderzoek die volgens hem bijzonder nuttig zou kunnen zijn is onderzoek naar de sociale herkomst van de Europeanen die met inlandse vrouwen in het huwelijk traden. Ik heb zelf ook de Regeringsalmanak bestudeerd, maar deze biedt hierover totaal geen informatie. Om hierachter te komen suggereert van Marle dat er dan onderzoek gedaan zou moeten worden naar immigratie papieren, individuele huwelijksakten en de gegevens uit de volkstelling van 1930. Een dergelijk onderzoek naar de sociale achtergronden van de huwelijkspartners valt helaas niet binnen de tijd en ruimte die voor deze scriptie staan dus zullen wij het waar het de demografie van gemengde huwelijken betreft moeten stellen met de bevindingen van de heer van Marle.

2.4 Visies van gouvernement en totoks: het koloniaal discours

De geschiedenis van de Indische Nederlanders vormt slechts één aspect van de koloniale geschiedenis. De visies die er op nagehouden werden door het gouvernement en de totoks waren evenzo belangrijk voor het bepalen van de maatschappelijke verhoudingen en de breuklijnen die liepen langs de lijnen van ras, klasse en gender en voor de koloniale beleidsvorming. Over dit koloniale discours bestaat een uitgebreide literatuur, geschreven door onderzoekers zoals Frances Gouda, Elsbeth Locher-Scholten en Ann Laura Stoler, Reggie Baay en Joost Coté. Deze paragraaf zal dieper ingaan op het discours dat door deze onderzoekers is onderzocht, gedestilleerd en weergegeven in hun werken.

In het discours komen een aantal kwesties herhaaldelijk naar voren. De koloniale elite was zeer bezorgd over het behoud van de Europese status en het potentiële gevaar van “verindischen”. Dit komt heel sterk naar voren in bijvoorbeeld de debatten die werden gevoerd over pauperisme. De arme Indische Nederlanders en blanken die aan de onderkant van de koloniale samenleving leefden waren onderwerp van zorg omdat zij het meeste gevaar zouden lopen om op te gaan in de inheemse samenleving. Dit soort zorgen om het behoud van de Europese prestige en status werden in de late 19^e eeuw nog eens versterkt door het sociaal darwinistisch en eugenetisch gedachtegoed. Het sociaal darwinisme stipuleerde dat ook samenlevingen als geheel in een strijd met elkaar verwickeld waren waarbij “survival of the fittest” net zo hard gold als in de natuur. Hieruit volgend werd gedacht dat raciale zuiverheid essentieel was om als ras/samenleving/cultuur te overleven. Vanuit dit oogpunt was vermenging dan ook alles behalve positief. Over de manier waarop degeneratie kon plaatsvinden bestonden echter verschillende interpretaties. Degeneratie kon namelijk via de genetische overerving van (verbeelde) raciale karakteristieken plaatsvinden of door de assimilatie in de inheemse cultuur. Deze twee tegenstrijdige interpretaties van het fenomeen degeneratie kwamen beide voor in het koloniale discours. In het discours worden namelijk de diverse groepen raciale karakteristieken toegedicht maar er is ook een zeer sterke preoccupatie met karaktervorming en correct “Europees” gedrag.²⁶

Dan komt misschien nu de vraag op, waar past gender hier precies in? Gender speelt in deze raciale en culturele zorgen een fundamentele rol. De geconstrueerde denkbeelden die bestonden over de verschillende groepen in Indië en hun kenmerken werden namelijk in gegenderde taal uitgedrukt. Aan Totoks, Indische Nederlanders en inlanders werden respectievelijk masculiene of vrouwelijke eigenschappen toegedicht. Gender speelde ook een belangrijke rol in het debat over degeneratie. Het waren namelijk de vrouwen die verantwoordelijk werden geacht te zijn voor het correct (lees: Europees) opvoeden van kinderen. Het hebben van inlandse of verindischte ouders, in het geval van de lagere Europese klassen, werd daarom als een (potentieel) gevaar gezien. Deze vrouwen, meestal van gemengde komaf, werden vanwege hun deels Aziatische afkomst minder goed in staat geacht om kinderen een gedegen Europese opvoeding te geven dan blanke vrouwen. Voor Europese vrouwen waren er een groot aantal voorschriften over hoe om te gaan met de inheemse bedienden en hoe ervoor te zorgen dat de echtgenoot en kinderen voor de Europese cultuur bewaard bleven en niet verindischten.

Al deze zorgen over degeneratie zijn in verschillende typen koloniale bronnen verwoord. Over pauperisme en het “probleem” van zogenaamde kampong kinderen, Indische kinderen van lagere komaf, vaak zonder ouders, bestaan genoeg overheidspublicaties. Pauperisme als probleem is uitgebreid geanalyseerd door Stoler. In het boek *De oude Indische wereld* van Remco Raben en Ulbe

26 Stoler, *Carnal Knowledge*, 61-67

Bosma komt deze kwestie eveneens uitgebreid aan bod. Over de rol van Europese vrouwen in de kolonie en hoe om te gaan met inlanders is het meest helder geschreven door Locher-Scholten in *Women and the colonial state* en door Eveline Buchheim in *Passie en missie: huwelijken van Europeanen in Nederlands Indië en Indonesië*. Tot slot zal ingegaan worden op de rol van de koloniale literatuur in het verspreiden van raciale en gender stereotypes en het versterken van het koloniale discours.

Pauperisme was in Indië een veelbesproken kwestie. In 1872 en in 1900 heeft het gouvernement pauperisme onderzoeken laten uitvoeren. Dat van 1872 beperkte zich tot Batavia, dat van 1901 omvatte de gehele archipel. Het onderzoek van 1872 leverde als onverwacht resultaat op dat het grootste gedeelte van de als pauper geclassificeerde mensen oud-militairen waren. In Java en Madoera, zo'n 30 procent van het totaal. Eigenlijk deed maar een klein deel van de Europeanen een beroep op de armenkassen. Dat aantal was in 1901 ook niet gestegen ten opzichte van het pauperisme onderzoek van 1872 zo constateren Bosma en Raben. De pauperisme kwestie kwam dan ook niet zozeer voort uit daadwerkelijke grootschalige problemen maar meer uit de zorgen die het gouvernement had over de mogelijke verindisching en degeneratie van de armere Europeanen. Daarnaast viel het met vermeende werkloosheid onder Indische Nederlanders ook wel mee. Ondanks de crisis van de jaren 1880 maakte de suikerindustrie een bloeiperiode door en ook kwamen er veel nieuwe gouvernementsbanen bij. Veel Indische Nederlanders kwamen terecht bij de Staatsspoorwegen. Het maatschappijbeeld van waaruit de pauperisme onderzoeken werden opgezet, klopte niet langer met de realiteit.²⁷

Heel veel aandacht in de pauperisme rapporten werd besteed aan het morele en zedelijke karakter van de onderzochte groepen.²⁸ Dit is een conclusie die Stoler met Bosma en Raben deelt. Stoler gaat dieper in op het achterliggende gedachtegoed dat aan de basis van deze zorgen lag. Zij legt een hele sterke link met eugenetica en sociaal-darwinisme, gedachtestromingen die volgens haar een angst voor raciale degeneratie met zich mee brachten. Degeneratie zou vooral via vermenging aan de onderkant van de samenleving plaatsvinden, daarom moesten er maatregelen getroffen worden ter beteugeling. Het begrip Europeaan zou helderder dan voorheen gedefinieerd moeten worden en Europeanen als groep beter afgebakend van rest van de koloniale samenleving. Dit was een verschuiving in de denkwereld van de koloniale elite die zich tegen concubinaat keerde en blanke endogamie voorstond, aldus Stoler. Gender speelde in deze denktrant een zeer belangrijke rol vanwege de gegenderde taal waarin de eigenschappen die verschillende groepen werden toegedicht werden uitgedrukt en de speciale rol die moeders werd toegedicht bij het opvoeden van hun kinderen.

²⁷ Raben en Bosma, *Oude Indische wereld*, 228-233 en 300

²⁸ Stoler, *Carnal knowledge*, 66

Nauw verbonden met het pauperisme probleem was het probleem van de weeskinderen. Een Indisch weeskind in Indië was niet noodzakelijkerwijs beide ouders kwijt. Het kon ook in de steek gelaten zijn wanneer de Europese vader terugkeerde naar het vasteland en het achterbleef bij de inlandse moeder. Dikwijls werd zo'n kind dan weggehaald bij de moeder om er zeker van te zijn dat het een Europese opvoeding kreeg. Inlandse vrouwen die hun kinderen niet vrijwillig opgaven werden bestempeld als egoïstisch. Veel weeskinderen waren kazernekinderen, het resultaat van verhoudingen tussen inlandse of Indische concubines en militairen van het KNIL. Deze kinderen werden als probleem gezien, want hoewel formeel Europeaan, kregen zij dikwijls een niet bepaald voorbeeldige Europese opvoeding. De koloniale elite was bang dat deze kinderen van gemengde afkomst overwegend Aziatische eigenschappen hadden en zich daarom tegen de Nederlanders zouden keren. Tenslotte had hun vader hen in de steek gelaten.

De oplossing werd gezocht in het opzetten van weeshuizen en scholen waar deze kinderen een Europese opvoeding en basisschool opleiding zouden krijgen met een sterke nadruk op moraliteit en zeden. Zo zou voorkomen moeten worden dat de meisjes een Aziatische sensualiteit zouden ontwikkelen en de jongens zich tegen het koloniale establishment zouden keren uit rancune over het verlaten worden door hun Europese vaders.

Omdat het kazerne concubinaat als belangrijke bron van pauperisme werd gezien en de meeste weeskinderen kazerne ofwel tangsikinderen waren, was een gevolg van de verschuiving in het discours dat het concubinaat in 1913 verboden werd nadat het eeuwenlang had bestaan. Een toename van de prostitutie was het gevolg.²⁹

Het argument dat gender in dit discours van raciale degeneratie en de vrees voor verindisching een cruciale rol speelde is al meerdere malen in dit stuk aangevoerd. Welke invloed had gender daadwerkelijk in de constructie van koloniale machtsverhoudingen en het koloniale discours? Om die vraag te kunnen beantwoorden moet eerst gekeken worden naar de rol die vrouwen kregen toebedeeld in de koloniale hiërarchie en vervolgens op welke wijze raciale stereotypen met gegerende taal verwoord werden.

De plek die de (Europese) vrouw binnen dit bestel kreeg toegewezen was van groot belang. Terwijl de Europese man zijn rechtmatige positie als vitaal heerser uitoefende was het de Europese vrouw die geacht werd haar man te ondersteunen en door hem een stabiele thuis omgeving te bieden en ervoor te waken dat hij zou verindischen. Ook werd er grote nadruk gelegd op de morele opvoeding van kinderen, die door de moeder zo Europees mogelijk opgevoed dienden te worden. Vrouwen werden persoonlijk verantwoordelijk gesteld voor het tegenhouden van verindisching. Daarom werd bij de debatten rond verpaupering en over Indische Nederlanders in het algemeen ook

29 Ibidem, 67-70

zo'n grote nadruk gelegd op het morele karakter van Indische vrouwen. Als dat namelijk tekortschoot, zou de verindisching kunnen toeslaan.³⁰

Een tweede manier waarop gender de verhoudingen tussen Europeanen en hun ondergeschikten structureerde vloeide eveneens voort uit de rol die Europese vrouwen werd toebedeeld in de koloniale hiërarchie. Elsbeth Locher-Scholten, beschrijft in haar boek *Women and the colonial state* hoe Europese vrouwen werden geacht hun deel in de koloniale verheffingsmissie te vervullen; zij dienden inlanders, en dan zeker hun bedienden als waren zij kinderen het goede voorbeeld te geven. Hier komt het stereotype van de kinderlijke Aziaat die door de superieure westerling verheven wordt naar voren. Ironisch genoeg moesten deze zelfde westerse vrouwen tegelijkertijd er alles aan doen om te voorkomen dat hun eigen gezin besmet zou raken door de omgang met de inlandse bedienden. Huishoudens moesten op een zo Europees mogelijke wijze gerund worden teneinde de Europese status te behouden. Op deze wijze en door de verheffende rol die zij toebedeeld kregen, werden Europese vrouwen ingelijfd in de patriarchale koloniale hiërarchie. De symboliek van de moeder – kind relatie werd in het discours ook gebruikt om de relatie tussen het Nederlandse moederland en de kolonie Indië te beschrijven. Op deze manier werd gender een fundamenteel onderdeel van de constructie van ongelijke machtsverhoudingen tussen Nederlanders en inlanders en van de rechtvaardiging voor de Nederlandse heerschappij in Indië.³¹

De negatieve stereotypering van de Indo, oftewel Indische Nederlander en diens inlandse moeder, kent een lange geschiedenis. Al in de zeventiende eeuw sprak de Raad van Indië Demmer over hen als mensen die “een vuil en oneerlijk” leven leiden. Ook in de koloniale literatuur komt de stereotypering duidelijk naar voren. In zijn boek *De Njai: Het concubinaat in Nederlands-Indië* gaat de neerlandicus Reggie Baay uitgebreid in op hoe de Indo en de njai, die vaak zijn moeder was, werden neergezet in deze literatuur, collectief ook wel belletristie genoemd. Eenzelfde deden Wim Willems en Annemarie Cottaar in hun boek *Indische Nederlanders: en onderzoek naar beeldvorming*. Erfelijk belast door zijn Aziatische bloed, zou de Indo alleen maar beschikken over negatieve eigenschappen. Karakteristieken als leugenachtig, onbetrouwbaar, dom en onontwikkeld werden vrijelijk aan Indische Nederlanders toegedicht. In literatuur, zo constateert Baay, worden Indische Nederlanders altijd krompratend afgebeeld.³²

30 E. Buchheim, *Passie en missie: Huwelijken van Europeanen in Nederlands-Indië en Indonesië 1920-1958* (Amsterdam 2009) 19-22, 28-29 en 31-35

31 E. Locher-Scholten, *Women and the colonial state: Essays on gender and modernity in the Netherlands-Indies, 1900-1942* (Amsterdam 2000) 109-111

32 R. Baay, *De njai: Het concubinaat in Nederlands-Indië* (Amsterdam 2008) 240-245

Koloniale romans, zoals Joost Coté stelt in zijn artikel *Romancing the Indies*, hadden een belangrijke rol in de beeldvorming, zeker daar zij zowel een weergave van het leven in de kolonie als wel een commentaar erop waren met een sterke moraliserende ondertoon. Een belangrijke vraag die gesteld werd in de koloniale romans volgens Coté was of de Europese samenleving in de kolonie wel in staat was om de verantwoordelijkheid voor de koloniale heerschappij op zich te nemen. De vraag was dan vooral of zij hiertoe moreel in staat zou zijn, gezien de vreemde omgeving waarin zij zich bevond en de sterke invloed die uitging van de inheemse samenleving. In Bas Veth's *Het leven in Indië* constateert Coté een zeer sterke aanval op de seksualiteit van de Indische vrouw en de infectueuze aard van semi-geciviliseerde Indische waarden die tot de neergang van de Nederlander zouden leiden. Een andere schrijfster, Therese Hoven, aldus Coté, viel ook de Indische vrouw aan en positioneerde vooral het gemengde kind als probleem, als ware hij of zij een sociale misfit die tussen twee werelden stond en nergens helemaal bij paste. Volgens haar konden deze kinderen dan ook maar het beste worden weggehaald bij de inlandse moeder. Indische en inlandse moeders zouden door onderontwikkeldheid hun kinderen niet goed kunnen opvoeden.

Uiteindelijk slaan al deze aantijgingen aan het adres van Indische Nederlanders en hun inlandse moeders op wat de schrijver P.A. Daum in zijn romans de "erfzonde van rassenvermenging" noemde. Corruptie van nieuwkomers zou hierdoor onvermijdelijk zijn en zij die wel zuiver op de graat bleven, zouden hier machteloos tegenover staan. De Indische en ook de inlandse vrouw kregen bij Daum hier de schuld van.³³

Voor romans die na 1900 geschreven zijn constateert Coté weer een andere trend. De angst voor raciale degeneratie is nu een stuk minder duidelijk. In deze romans is er vertrouwen in de kracht van de Europese cultuur, dat het verheven voorbeeld dat zij biedt uiteindelijk zal leiden tot de overwinning door de verheffing van inlanders. Een belangrijke rol hierin is weggelegd voor de koloniale huisvrouw die zij aan zij met haar man samenwerkt in dit project. Met de inlanders wordt broederlijk samengewerkt. Interraciaal seksualiteit is echter uit het verhaal weggeschreven. De verschillende groepen worden geacht ieder in hun eigen wereld te blijven. Het probleem van degeneratie is dus opgelost in deze nieuwere romans van omstreeks na 1905, door een Europa in de kolonie te creëren en te zwijgen over interraciaal seksualiteit.³⁴

Een sexuele component in de beschrijving van Indische Nederlanders ontgaan zowel Baay als Cottaar en Willems ook niet. Zij constateren dat Indische vrouwen veelal worden beschreven als mooi en aantrekkelijk. Deze aantrekkelijkheid was verraderlijk. De Indische vrouw zou er alleen op uit zijn

33 J. Coté, *Romancing the Indies: The literary construction of Tempo Doeloe, 1880-1930*, in: J. Coté and L. Westerbeek, eds, *Recalling the Indies: Colonial culture and postcolonial identities* (Amsterdam 2005) 140, 142-145 en 146-154

34 Coté, *Romancing the Indies*, 158-159

om de Nederlandse man het hoofd op hol te brengen en hem te strikken. Verder zou zij behaagziek, lui en zinnelijk zijn, zinnelijk betekende hier in het bezit zijn van een Aziatische sensualiteit. De Indische man komt er eveneens bekaaid af. Hij is door zijn Aziatische bloed fysiek dan wel mentaal aan de zwakke kant. Eigenschappen als onbetrouwbaar, lui, apatisch en fatalistisch werden de Indische man toegedicht. Baay haalt in *De njai* een voorbeeld uit de roman *Jan fuselier* van S. Frankes aan waarin deze eigenschappen expliciet genoemd worden in een beschrijving van een Indisch karakter met Javaans, Chinees en Nederlands bloed.

De njai wordt volgens Baay op vergelijkbare, tegenstrijdige wijze beschreven in de koloniale literatuur. Tegelijkertijd is zij lelijk en dom, maar ook sluw en verleidelijk. Zij zou proberen zoveel mogelijk persoonlijk gewin uit de relatie met een Europeaan proberen te halen eer zij afgedankt werd. De aantijging wordt ook gedaan in de belletrise, dat de relatie tussen een Europeaan en een njai alleen op lust kon berusten. Van liefde zou geen sprake kunnen zijn vanwege de grote geestelijke kloof tussen de twee partners.³⁵

Deze analyses van koloniale literatuur, gemaakt door Joost Coté , Reggie Baay en Cottaar en Willems, laten zien dat seksualiteit en daarmee gender onlosmakelijk verbonden waren met de wereldvisie van de koloniale elite. Mede via de belletrise werden raciale en gegenderde stereotypes verspreid en werd het raciale discours versterkt.

35 Baay, *De Njai*, 85-93 en 114 en A. Cottaar en W. Willems, *Indische Nederlanders: Een onderzoek naar beeldvorming* (Den Haag 1984) 48, 57-60 en 70

Hoofdstuk 3: De generatie Tjalie; de sociale werkelijkheid van Indië, 1900-1942

3.1 Inleiding

Diversiteit, vermenging en hybriditeit zijn sleutelwoorden in deze scriptie. Het zijn zowel begrippen als (maatschappelijke) processen. Het discours zoals dat geanalyseerd is en gepresenteerd in wetenschappelijke literatuur en samengevat in het vorige hoofdstuk keert zich juist expliciet tegen deze processen. Raciaal verval zou namelijk het resultaat zijn, zo was het idee. Interraciaaliteit en de personen van gemengde afkomst die hieruit voortkwamen zouden producten zijn van een verdorven koloniale samenleving en naar het verdomhoekje verwezen moeten worden. Op basis van hetgeen in andere geschiedwerken over Indië is te vinden weten we dat gemengde relaties vanaf dag één tot de alledaagse werkelijkheid hebben behoord. Driekwart van de Europeanen die in 1940 in Indië woonden had inlandse voorouders of was een directe nakomeling van een inlandse vrouw en een Europese man. Op basis van het werk van van Marle kon de schatting gemaakt worden dat er rond 1930 zo'n 11.000 Europeanen zich in een gemengd huwelijk bevonden. De helft van dit aantal bestond uit inlandse vrouwen die door hun huwelijk overgegaan waren tot de groep der Europeanen. Het vermoeden dat is uitgesproken op het einde van het vorige hoofdstuk is, dat het discours voornamelijk een beeld was dat de elite zichzelf voorspiegelde om de eigen positie te rechtvaardigen en te handhaven, maar dat niet noodzakelijkerwijs strookte met de realiteit van alledag.

Het discours moet daarom geconfronteerd worden met de realiteit van alledag in Nederlands-Indië, met hoe individuen hun leven en verhoudingen met anderen ervoeren. Hier dient zich een probleem aan waar iedere historicus mee geconfronteerd wordt. Hoe kan een wetenschapper uit 2012 tot dit microniveau van de alledaagse werkelijkheid doordringen? De bedoeling van dit hoofdstuk is om een brede schets van sociale verhoudingen op microniveau, buiten het discours om te geven. Om dit te kunnen bereiken staat één bron type centraal, namelijk de interviews die zijn opgenomen in de SMGI (Stichting Mondelinge Geschiedenis Indonesië) collectie die zich in het KITLV in Leiden bevindt. Ik ben de SMGI collectie op het spoor gekomen via het werk van Eveline Buchheim en dankzij een tip van professor Wim Willems.

De SMGI interviewcollectie is een van de belangrijkste bronnen die ik heb gebruikt voor mijn scriptie. Het is een collectie die honderden interviews bevat, waarvan ik een selectie van vijftien interviews heb gemaakt om in deze scriptie te bespreken. Ik heb deze interviews geselecteerd omdat zij in mijn ogen inzicht geven in de hybriditeit van de koloniale samenleving. Ze gaan voorbij de wereld van de tekst en geven een inkijk in het Indische leven van alledag. Hoe heb ik uit deze collectie van honderden interviews deze vijftien geselecteerd? Mijn opzet was om een selectie te maken die

recht zou doen aan de diversiteit van Indië waar het ras, klasse en gender als wel geografische herkomst van de geïnterviewden betrof. Bovenal echter moesten de interviews informatie geven over hybriditeit van de verhoudingen tussen de verschillende bevolkingsgroepen in de koloniale maatschappij. Het merendeel van de geïnterviewden werd geboren tussen 1900-1920. Bij het bestuderen van de interviews heb ik vooral aandacht besteed aan de informatie die mensen gaven over de samenstelling van hun gezin, hoe hun ouders elkaar hadden ontmoet, hoe de familie reageerde als het om een gemengd huwelijk ging, in welke sociale kringen de ouders verkeerden, hoe zij dachten over inlanders, met wie de geïnterviewden als kind zelf mochten omgaan en of zij exclusief Europees of meer gemengd werden opgevoed, wanneer het om Indische kinderen ging.

Met deze 'informatie-eisen' in mijn achterhoofd ben ik begonnen met het boek '*Memories of the East*' door te nemen, dat korte samenvattingen van de inhoud van elk afzonderlijk interview bevat. Eerst heb ik daaruit een grove selectie gemaakt om vervolgens daar een verfijnde selectie te maken aan de hand van de uitgebreide interview samenvattingen die via de website van het KITLV te raadplegen zijn. Zo ben ik uiteindelijk bij deze selectie van vijftien interviews uitgekomen. Één interview dat ik in mijn selectie heb opgenomen heb ik zelf afgenomen. Via Huberta Stofberg-Bijtel, een goede vriendin van mijn ouders, is de heer Henk Mellink op mijn pad gekomen. Mevrouw Stofberg-Bijtel adviseerde mij om met hem te gaan praten omdat deze meneer zelf in Indië was opgegroeid en mij misschien wat meer zou kunnen vertellen. De heer Mellink was zo vriendelijk zich te laten interviewen en ik vond zijn verhaal dusdanig interessant dat ik het in deze scriptie heb opgenomen, omdat het laat zien hoe een als Nederlander opgevoede jongen toch hybridiseert.

Mijn bedoeling was om een zo representatief mogelijke selectie te maken, maar bovenal moesten de interviews inzicht geven in het fenomeen van koloniale hybriditeit, mijn allerbelangrijkste criterium. Het maken van een representatieve selectie bleek echter niet geheel zonder moeilijkheden te gaan. Zo bleek het erg moeilijk om geïnterviewden goed onder te verdelen naar geografische herkomst. Het feit dat veel van de geïnterviewden meerdere malen verhuisden (in hun jeugd) maakte dit lastiger dan verwacht.

Mijn selectie is ook niet volledig representatief daar de Indische Chinezen er niet in vertegenwoordigd zijn. De Chinezen waren een belangrijke groep in Indië, maar de interviews met hen die in de collectie waren opgenomen gingen vooral over de verhoudingen binnen deze groep intern, niet zozeer over hun relaties met andere groepen.

De Totoks zijn een andere groep die niet in dit hoofdstuk aan bod komen. Om te beginnen bevatte de SMGI collectie al relatief weinig interviews met mensen die in Nederland geboren waren en naar Indië waren gegaan. De interviews met totoks die ik tegenkwam betroffen veelal mensen die pas later - in de jaren '30 en na de Tweede wereldoorlog naar Indië gingen, toen het koloniale bewind al op zijn eind liep. Veel informatie over de sociale verhoudingen in Indië in mijn

onderzoekperiode bevatten deze interviews dan ook niet. De mensen die ik heb opgenomen in mijn selectie en die nog het dichtst in de buurt komen van totoks zijn mensen die zijn geboren uit een huwelijk tussen een Nederlander en een Indische en die volledig Europees opgevoed zijn.

De meeste interviews in de SMGI collectie zijn afgenomen bij Indische Nederlanders, wat niet zo gek is als men beseft dat zij onder de Europeanen de grootste groep waren en dat zij grotendeels naar Nederland zijn gekomen na de Tweede Wereldoorlog. De interviews zijn op enkele uitzonderingen na allemaal afgenomen bij in Nederland wonende mensen. Niettemin is mijn selectie gevarieerd genoeg om een beeld te geven van de etnische verscheidenheid van Indië - ik heb namelijk naast interviews met Indische Nederlanders ook gesprekken met één Molukker en een tweetal Javanen opgenomen.

Het beste heb ik in mijn selectie van interviews de diversiteit in klasse tot zijn recht kunnen laten komen. De geïnterviewden variëren namelijk in afkomst van de zoon van een monteur bij de spoorwegen tot de zoon van een Raad van Indië.

De interviews zelf zijn zeer gedetailleerd en hebben een gemiddelde lengte van tegen de drie uur. Omdat het gaat om individuele levensverhalen zijn ze een goudmijn voor het vinden van informatie over de sociale verhoudingen in het alledaagse leven in Indië. Het probleem met interviews is echter dat het eenzijdige bronnen zijn. De informatie is puur afhankelijk van hetgeen de geïnterviewde zich kan herinneren en die herinneringen zijn uiteraard onderhevig geweest aan de vertekeningen door de tijd die automatisch optreden in het menselijk geheugen. De interviews zijn veelal eind jaren 1990 opgenomen.

Normaliter is een strategie van de historicus om deze vertekeningen eruit te filteren door het controleren van selecte details op hun juistheid met behulp van andere bronnen. Voor deze scriptie behoorde dit niet tot de mogelijkheden, mede door tijdsbeperkingen en het teveel aan data dat gecontroleerd zou moeten worden, dan wel het niet (direct) voorhanden zijn van de juiste documenten. In de interviews die in dit hoofdstuk weergegeven worden zijn alle vertekeningen door de tijd dan ook ongemoeid gelaten. Dit neemt niet weg dat deze interviews nog steeds een zeer informatieve bron zijn over het dagelijks leven in Indië tussen 1900-1942.

Ik heb ervoor gekozen om de fragmenten die ik uit de interviews heb gehaald, integraal te bespreken. Ik zal dus een voor een de personen uit de interviews langs laten komen en kijken wat hun levens ons kunnen vertellen over koloniale hybriditeit.

Zonder een gedegen theoretisch kader is het echter niet mogelijk om te zien hoe hybriditeit op het leven van mensen inwerkte. In het eerste hoofdstuk waarin ik mijn theoretisch kader heb behandeld heb ik gesteld dat ik het SCaR(Sex, Class and Race oftewel, Gender, Klasse en Ras: GKR) model wil gebruiken om de sociale werkelijkheid van Indië te interpreteren. Het discours focust zeer sterk op ras en gender, maar besteedt relatief weinig aandacht aan klasse, een factor die in de sociale

verhoudingen in Indië even sterk bepalend was als ras en gender. Het belang van klasse en de manieren waarop dit vaak samenviel met ras in Indië zijn uitvoerig beschreven door Raben en Bosma en Gelman-Taylor: Het bekende idee, zeg maar, dat een Leids diploma een te bruine huid kon compenseren. De raciale stereotypen en rolpatronen die in het discours werden uiteengezet, werden in gegerende taal uitgedrukt. Daarom kan het GKR-model gebruikt worden om te kijken op welke manier deze drie factoren de levens en relaties van de geïnterviewde individuen en daarmee dus de sociale werkelijkheid in Indië vorm gaven en op welke wijze deze afweek van het discours. Het GKR-model zal gebruikt worden naast het concept hybriditeit bij de interpretatie van de interviews. Om tot een succesvolle interpretatie op basis van dit model te komen, ben ik tot een set van vier vragen gekomen. Deze vragen volgen uit de veronderstelling dat het discours stelde dat Europese huisvrouwen de eerste verdedigingslinie vormden tegen verindisching en dat Indische en inlandse vrouwen niet in staat zouden zijn om kinderen Europees op te voeden. De vragen die ik als leidraad bij mijn interpretaties heb gebruikt zijn de volgende:

- Uit welke bevolkingsgroep kwam de moeder in het gezin van de geïnterviewde en welke culturele richting stuurde zij de kinderen op? Werden deze strikt Europees opgevoed of meer vrijgelaten om een hybride identiteit te ontwikkelen?
- Welke rol speelde de moeder in het gezin? In hoeverre weken haar positie in het gezin en haar gedrag af van het gedrag dat zij volgens het discours zou moeten vertonen?
- Als besloten werd tot een strikt Europese opvoeding, gebeurde dit dan uit overwegingen met betrekking tot maatschappelijke positieverbetering of vanuit het idee dat Nederlands/Europees zijn raciale superioriteit inhield?
- Blijkt uit de omgang met familie en de directe sociale omgeving, bijvoorbeeld uit de raciale samenstelling van de vriendenkring van de ouders en de reacties op een gemengd huwelijk en hoe de geïnterviewde zichzelf over deze onderwerpen uitlaat, enige invloed van het discours?

Dit kader vormt de leidraad voor het interpreteren van de interviews. Het zal niet expliciet terugkomen bij elk interview dat ik in dit hoofdstuk behandel. Voor sommige interviews is het ook niet geschikt bijvoorbeeld waar het gaat over inlandse gezinnen. Daar is het concept van hybriditeit een veel nuttiger interpretatiekader om het discours te kunnen nuanceren.

De titel van dit hoofdstuk "De generatie Tjalie" verwijst direct naar de Indische schrijver Tjalie Robinson, geboren in 1911 als Jan Boon. Robinson was een kind van twee culturen. Zijn vader was een Nederlandse KNIL soldaat die getrouwd was met een Indische vrouw, die van haar kant ook weer een uitgebreide inlandse familie had. Tjalie Robinson heeft altijd tussen deze werelden, de Europese, de Indische en de inlandse bewogen. In zijn werk als schrijver heeft hij ook altijd deze meerzijdige,

Indische identiteit uitgedragen en datgene dat uniek Indisch was geprobeerd te bewaren voor het nageslacht. Daarmee is hij één van de belangrijkste schrijvers in de koloniale letterkunde en geschiedenis. De geïnterviewden die in dit hoofdstuk zijn voorkomen zijn mensen uit het Indië van Tjalie Robinson. Daarom zijn zij de generatie Tjalie. Dit hoofdstuk vertelt hun verhaal.

3.2 Kinderen van Indië

Indië is een naam die veel omvatte. Uit de levensverhalen die hieronder zijn opgeschreven zal ook blijken dat iedere Indische ervaring een unieke was. Er zijn zeker ervaringen die mensen delen, niettemin is het mijn mening dat de ervaringen die in de interviews verteld worden dusdanig uniek zijn dat ze aan kracht verliezen als ze niet integraal behandeld zouden worden, maar in allemaal stukjes geknipt in de zoektocht naar een gemene deler. Uit de levensgeschiedenissen die in de verscheidene interviews zijn verteld zal blijken dat Indië een veelvormige samenleving was, de lokale variatie die Bosma en Raben beschreven zal ook gereflecteerd worden in de verschillende ervaringen van de geïnterviewden. Ook zullen deze interviews inzicht geven in de complexiteit van sociale verhoudingen, waar wel en waar niet discriminatie plaatsvond en hoe dat ervaren werd, en in de manieren waarop vermenging en hybriditeit een onmiskenbaar deel waren van het alledaagse leven.

De eerste persoon die ik aan het woord wil laten is de heer Knödler³⁶, geboren in 1916 in Krampon op Madoera. In het interview dat hij gaf blijkt dat hij een Indische Nederlander was uit een familie waarin meerdere culturen naast elkaar bestonden, Dat maakt zijn verhaal tot een uitstekend vertrekpunt om de alledaagse realiteit van Indië nader te bekijken. Meneer Knödler komt uit een familie met een lange geschiedenis van interraciale vermenging. Toen zijn grootvader in 1840 vanuit Duitsland naar Indië vertrok, trouwde deze met een Javaanse uit de buurt van Batavia, samen kregen zij zestien kinderen, waarvan de oudste Frits, de vader van meneer Knödler zou worden. Frits Knödler heeft lange tijd door de archipel gezworven totdat hij in Oost-Java belandde bij de aanleg van een spoorweg. Hier ontmoette hij een Madurese vrouw, bij wie hij meneer Knödler verwekte. Toen meneer Knödler zes was zijn zijn ouders alsnog getrouwd. Hier ziet men een voorbeeld van een patroon, dat in Indië vaker voorkwam., waarbij de ouders pas na de geboorte van kinderen trouwden, mede om deze te wettigen of om de maatschappelijke status en carrière van de Europese man in niet in gevaar te brengen. De vader van de heer Knödler werkte toen als opzichter bij een fabriek nabij Krampong, op het eiland Madoera. Bij deze fabriek was ook een kampong gelegen. Meneer Knödler beschrijft de onderlinge verhoudingen als goed. Zijn ouders ontvingen zowel Europese als inlandse gasten in hun ondernemingswoning. Als de gasten Europeanen waren at zijn moeder echter wel in een ander vertrek. Zij was namelijk gewend met haar handen te eten en voelde zich niet op haar

36 Dhr, C.F. Knödler, *SMGI*, interview nr. 1152.1

gemak bij Europeanen aan tafel. Verder kon zij wel goed overweg met Europese vrouwen, al was zij het Nederlands nauwelijks machtig. Zij is ook haar hele leven moslim gebleven. Als zij de zwijnen bereidde die vader Knödler geschoten had, zei zij altijd een gebed op om haar handen te reinigen. Hier ziet men dat in één gezin Indonesische en Europese gewoonten naast elkaar konden bestaan. Toch hield de inlandse moeder zich wel afgescheiden van de Europese sociale wereld van haar man. Totaal vloeiden de twee werelden, de inlandse en de Europese, dan ook weer niet in elkaar over. Niettemin lijkt het verschil in etnische afkomst van de ouders van meneer Knödler niet tot strubbelingen geleid te hebben. De volgende alinea, waarin de lagere schooltijd van meneer Knödler in Bangkalan ter sprake komt en ook de omgang met zijn inlandse familie, laat dat eveneens goed zien.

De familie van moeder Knödler reageerde goed op het feit dat zij trouwde met een Indo. De familie Knödler werd dan ook gewoon uitgenodigd bij alle familiegelegenheden. Toch voelde meneer Knödler zich nooit volledig op zijn gemak bij zijn Islamitische neefjes. Daarvoor was de Europese opvoeding die hij kreeg dan toch weer te bepalend. Meneer ging naar de basisschool in het plaatsje Bangkalan. Dit was een klein plaatsje en omdat er maar een klein aantal totoks aanwezig was, stond de resident er op dat alle kinderen van ouders die Nederlands spraken, naar de Europese school gingen in plaats van de Hollands-Indische school. De Europese Lagere School in Bangkalan was een etnische mengelmoes van jewelste waar Indonesische, Chinese, Indische en Nederlandse kinderen samen op school zaten. De leraren waren wel veelal totoks en het Nederlands werd de kinderen dan ook hardhandig aangeleerd. Discriminatie had door dit multi-etnische klimaat weinig plek op school, maar evenmin werd het Petjoh door de leraren getolereerd.

De ouders van meneer Knödler deden ook hun best om hem zo Europees mogelijk op te voeden. Zo werd hij in 1929 een jaar in de kost gedaan in Soerabaja om Europese manieren aan te leren. Hier miste hij wel het contact met de inlandse kinderen. Later, toen het gezin na het pensioen van pa Knödler in een kampong ging wonen kreeg hij weer meer contact met inlanders, een ervaring die meneer Knödler wel beviel en waar hij plat Javaans heeft geleerd. Een ander voorbeeld waaruit blijkt dat zijn ouders hem zo Europees mogelijk wilden opvoeden, was de houding van de moeder van meneer Knödler toen hij begon met het bestuderen van de Koran. Zij wilde namelijk niet dat hij moslim zou worden. Blijkbaar hoorde je als Europeaan geen moslim te zijn. Uiteindelijk begreep meneer de Koran ook niet.

De jeugd van meneer Knödler en het gezin waaruit hij kwam waren duidelijk producten van vermenging en dat ook nog over meerdere generaties. Tegelijkertijd bleef de familie in haar oriëntatie zeer Europees. Zelfs de inlandse moeder van meneer Knödler werkte mee aan het zo Europees mogelijk opvoeden van de kinderen. Hiermee week zij af van het discours, dat stelde dat inlandse moeders niet in staat zouden zijn om kinderen Europees op te voeden. Zij voldeed daarmee

allesbehalve aan het raciale stereotype in het discours. Hoogstwaarschijnlijk is in het geval van de familie van meneer Knödler de beslissing voor een Europese opvoeding voortgekomen uit status overwegingen en het willen stijgen op de maatschappelijke ladder. Het contact met de inlandse familie werd wel gewoon gehandhaafd en meneer zelf kon in de kampong ook zonder tegenwerking van zijn ouders contact zoeken met inlandse kinderen. Raciale overwegingen lijken niet echt gespeeld te hebben in de familie Knödler.

De familie Knödler heeft afgaand op het interview de twee werelden die in het gezin samenkwamen, de Indonesische en de Nederlandse, redelijk harmonieus weten te verenigen. Dat dit lang niet voor iedereen opging blijkt uit het interview met de heer Noothout³⁷, geboren in 1918 in Madjalaja. Meneer Noothout was eveneens afkomstig uit een gemengd huwelijk maar in tegenstelling tot de ouders van meneer Knödler kregen vader en moeder te maken met weerstand van beide kanten van de familie. Vader Noothout was werkzaam in de cultures op West-Java, waar hij de technisch medewerker was op een plantage. Moeder Noothout, een inlandse, verzorgde de administratie van de onderneming. Vader Noothout ondervond veel weerstand tegen zijn keuze voor een huwelijk met een inlandse, niet alleen van zijn eigen, Nederlandse familie, maar ook van zijn inlandse schoonfamilie. Ook zijn directe superieuren op de onderneming waren niet blij met zijn keuze en hij heeft moeten dreigen met het nemen van ontslag om ervoor te zorgen dat zijn vrouw geaccepteerd werd en met alle eegards behandeld zou worden. Zij werd namelijk eerst nog behandeld als ware zij zijn njai, ondanks het feit dat ze al getrouwd waren. Vader Noothout heeft dus moeten knokken om zijn huwelijk door zijn directe omgeving geaccepteerd te krijgen.

In het gezin zelf heerste verder een religieus vrij klimaat. De kinderen mochten zelf bepalen of zij christen of moslim wilden worden. De moeder van meneer Noothout is uiteindelijk protestants geworden. Wat uit het interview met meneer Noothout duidelijk wordt is dat reacties op een interracial huwelijk zeer verschillend konden zijn, wanneer men deze vergelijkt met de reacties die het gezin Knödler hierboven kreeg. Indië was niet uniform, de reacties die mensen kregen ook niet. Dat de reacties op het huwelijk van meneer Noothout negatief waren kan overigens ook zeer goed te maken gehad hebben met het feit dat hij een hogere positie op de onderneming had en een blanke Nederlander was. In dat geval speelde het verschil blanke koloniale heerser – inlandse onderdaan ook mee. Frits Knödler daarentegen was al van gemengde afkomst en stond dus veel dichterbij de inlandse maatschappij. Het geval van vader Noothout was er waarschijnlijk één, waar ras en klasse samenvielen. Dat de vader van meneer Noothout bewust koos voor een huwelijk met een inlandse en zijn omgeving, die zich gedroeg volgens het discours door sterk negatief te reageren, dwong zijn keuze te accepteren wijst erop dat hij een man was die zich in ieder geval weinig aantrok van

37 Dhr. M.W. Noothout, *SMGI*, interview nr. 1209.1

heersende normen. Dat de moeder van meneer Noothout uiteindelijk toch protestantse is geworden kan erop duiden dat het gezin wat cultuur betreft toch meer Europees georiënteerd was.

De bovenstaande interviews met de heren Knödler en Noothout geven twee varianten van een gemengd gezin. Een waarbij de omgeving positief reageerde en een ander waarbij de omgeving “zoals voorgeschreven door het discours” reageerde. Nog een andere variant van een hybride gezin is het gezin waar meneer Hoogendoorn³⁸ uit voortkwam. Meneer Hoogendoorn is geboren uit een relatie tussen zijn Nederlandse vader en diens njai. Bij deze njai verwekte vader Hoogendoorn ook nog een oudere dochter, genaamd Jo. Beide kinderen werden erkend door pa Hoogendoorn. Hun biologische moeder werd echter verstoten, iets dat veel vaker voorkwam dan dat de relatie bezegeld werd met een huwelijk. Na een aantal jaren hertrouwde vader Hoogendoorn met een Indische vrouw met wie hij nog een zoon kreeg, het jongere halfbroertje van meneer Hoogendoorn, Bob. Wat hier volgt is een andere kant van koloniale hybriditeit die veelal onderbelicht blijft in de geschiedschrijving. De nieuwe vrouw van vader Hoogendoorn kwam namelijk in een situatie terecht waar een waarschijnlijk toch niet onbeduidend aantal nieuwe echtgenotes tegenaan liep in de kolonie, namelijk dat zij trouwde met een man die meerdere voorkinderen had verwekt bij zijn inlandse huishoudster voordat hij in het huwelijk trad met een Europese vrouw. Of de nieuwe mevrouw Hoogendoorn een Indische, dan wel een totok was werd uit het interview niet duidelijk.

Wat doe je dan als echtgenote? Deze kinderen zijn namelijk wel onderdeel van het gezin. De nieuwe moeder van meneer Hoogendoorn accepteerde de kinderen volledig als de hare. Meneer Hoogendoorn geeft dan ook aan haar als zijn moeder te beschouwen, en niet de njai die hem gebaard heeft. De gevoelens die de moeder van meneer Hoogendoorn had over de gezinssituatie waarin zij verkeerde kwamen naar buiten als meneer Hoogendoorn vertelt over hoe zijn moeder reageerde toen hij erachter kwam dat zij niet zijn biologische moeder was. Haar antwoord was letterlijk : “IK ben je moeder”. Ze was er behoorlijk van slag van. Meneer Hoogendoorn geeft aan het nooit anders ervaren te hebben. Naar aanleiding van het feit dat vader Hoogendoorn zijn njai en moeder van zijn kinderen verstootte na de kinderen te hebben erkend en later trouwde met een Europese vrouw zou kunnen worden gesteld dat hij zich aan zijn voorgeschreven rol als verantwoordelijk Europees gezinshoofd hield. Wat echter niet duidelijk is, is welke overwegingen vader Hoogendoorn had bij het verstoten van zijn njai. Deed hij dit uit angst dat zijn kinderen zouden verindischen of omdat zij een belemmering vormde voor zijn carrière? We zullen het nooit precies weten. Of bij het feit dat de moeder van meneer Hoogendoorn zich ontfermde over twee Indische voorkinderen overwegingen meespeelden over het beschaven van de inlander en het voorkomen van verindisching is evenmin duidelijk. Als dat wel zo zou zijn geweest dan zou kunnen worden gesteld dat

38 A. Hoogendoorn, SMGI, interview nr. 1251.1

zij de door het discours voorgeschreven rol van de Europese huisvrouw met glans vervulde. Gezien haar reacties echter lijkt zij eerder gewoon simpelweg de kinderen in haar hart gesloten te hebben.

Een indicatie van de meer algemene houding van vader Hoogendoorn ten overstaan van inlanders is hoe hij reageerde toen meneer Hoogendoorn via een inlandse ondergeschikte van zijn vader te weten kwam dat hij een inlandse njai als biologische moeder had. Op de onderneming was namelijk een raad van drie inlanders van enige aanzien, die als een soort geschillencommissie fungeerde bij geschillen tussen de Europese werkgevers en het inlandse personeel. De werknemer die meneer Hoogendoorn had verteld dat hij afkomstig was van een njai werd op advies van deze adviesraad weggestuurd, niet op bevel van pa Hoogendoorn. Vader Hoogendoorn was dus wel degelijk bereid om samen te werken met inlanders om conflicten op te lossen in plaats van simpelweg zijn wil op te leggen. Toch zou ik voorzichtig willen stellen dat in ieder geval in zijn persoonlijke levenssfeer vader Hoogendoorn wel degelijk de rol vervulde die het discours hem toedichtte. Hier is dus een voorbeeld van een gezin waar elementen van het discours wel degelijk aanwezig waren.

De bovenstaande levensgeschiedenissen hebben een aantal verschillende variaties op het thema gemengd huwelijk/gezin en hoe daar op gereageerd werd getoond. Gemengde relaties kwamen echter niet alleen voor tussen Nederlanders en Indonesiërs, maar ook tussen Nederlanders en Chinezen en andere vreemde oosterlingen. Meneer Schuyt³⁹ is een kind van zo'n Nederlands-Chinese ouderpaar. De vader van meneer Schuyt werd op 30 mei 1867 in Amsterdam geboren en kwam in 1898 naar Indië om daar voor de Engelse firma MacLean and Watson een aantal fabrieken te bouwen. Hij had echter geen enkele kennis van lokale talen of van de adat. Toen vader Schuyt bezig was met de bouw van een fabriek ten zuiden van Solo ontmoette hij de toen 40 jarige Chinees-Indonesische On Tjap Mio, die enkel gebrekkig Nederlands, maar wel vloeiend Maleis en Javaans sprak. Uit hun relatie werden uiteindelijk drie kinderen geboren. Meneer Schuyt zelf kwam op 10 januari 1922 ter wereld in Batavia. Zijn ouders zijn nooit getrouwd.

De reactie van de omgeving op de relatie van de ouders van meneer Schuyt was negatief. De Nederlandse familie van vader Schuyt vond de relatie beneden hun stand en zette hem uit de familie. Vader Schuyt is dan ook nooit meer teruggekeerd naar Nederland. Deze reactie van de Nederlandse familie is in zoverre enigszins atypisch omdat van Marle in zijn demografisch onderzoek stelt dat na 1900 het aantal Chinese vrouwen dat in het huwelijk trad met een Europeaan zonder dat daar een concubinaat aan voorafging juist toenam. Van Marle leidde hieruit af dat juist Chinese vrouwen toen meer geaccepteerd werden als huwelijkspartner dan vóór 1900. De werkkring waarin vader Schuyt verkeerde, accepteerde de moeder van meneer Schuyt ook nooit volledig. Zij voelde zich dusdanig ongemakkelijk tijdens sociale gelegenheden en vond dat zij een blok aan het been van vader Schuyt

39 Dhr. G.H.A. van der Schuyt, *SMGI*, interview nr. 1309.1

was dat zij besloot om de relatie te verbreken en bij de naaister in te trekken, hetgeen in 1936 dan ook geschiedde. In de Europese wereld van vader Schuyt kon zij niet aarden. De moeder van meneer Schuyt onderhield wel nog regelmatig contact met haar kinderen en kreeg ook nog geld van vader Schuyt om in haar levensonderhoud te voorzien. Door zelf er voor te kiezen om de relatie met haar Nederlandse partner te beëindigen toonde On Tjap Mio een hoeveelheid daadkracht, agency zo men wil, die in het discours ogenschijnlijk niet aan Indonesische vrouwen wordt toegeschreven. In wat Stoler en anderen over het discours hebben geschreven komt namelijk nooit een geval voor waarin de njai haar partner verlaat. Weliswaar is On Tjap Mio door discriminatie vanuit Europese hoek tot deze beslissing gekomen, maar vader Schuyt heeft haar daarin niet aangemoedigd. Het discours ontnemt door dit soort gevallen te negeren de inlandse vrouwen die relaties met Europeanen hadden een belangrijke hoeveelheid agency, alleen maar om ze totaal ondergeschikt te maken aan de Europese man.

Opmerkelijk is hier het verschil met hoe de broer van vader Schuyt, oom Andries werd behandeld door zijn omgeving. Oom Andries leefde namelijk ook samen met een njai, in zijn geval een inlandse. Hij werd echter wel door zijn Europese omgeving en de Nederlandse familie geaccepteerd. Het verschil? Oom Andries en zijn njai hadden geen kinderen. Meneer Schuyt beschrijft hoe gemengde kinderen uit onwettige relaties 'anak kolong' genoemd werden. Het is een referentie die ook slaat op kazernekinderen. Kolong verwijst naar de ruimte onder de bedden, letterlijk ondergeschoven kinderen. Dat hij een Anak Kolong was, merkte meneer eigenlijk alleen op toen hij in Nederland was, toen werd hij voor 'blauwe' uitgemaakt en met andere racistische termen betiteld. In Indië bleef hij zijn moeder regelmatig zien en op de plantage van oom Andries kon hij ook vrijelijk met het inlandse personeel omgaan.

Mevrouw Broers⁴⁰ komt uit een sterk gemengd gezin. Haar vader was een half-Javaanse Indische Nederlander. Haar moeder was Javaanse. De inlandse oma van vaderskant woonde bij hen in huis. Vader Broers werkte als commies bij de Nederlands-Indische Spoorwegen, de NIS. Mevrouw Smith-Broers werd in 1922 als oudste in een gezin van zeven kinderen geboren. Haar ouders zijn niet direct getrouwd, vanwege restricties die de NIS oplegde aan haar medewerkers. De ouders zijn pas in 1927 voor de burgerlijkse stand en in een islamitische adat ceremonie getrouwd.

De positie van de grootmoeder in het gezin was bijzonder. Zij was namelijk een Javaanse vrouw die haar Nederlandse man verliet nadat hij vreemd was gegaan. Vervolgens had zij haar zoon alleen opgevoed. In het gezin Broers woonden dus twee inlandse vrouwen. Ondanks hun aanwezigheid in het gezin is mevrouw Smith-Broers hoofdzakelijk Europees opgevoed. Doordat zijn vrouw aan hem ondergeschikt was, kreeg vader Broers de ruimte om zijn kinderen volledig Europees op te voeden. Het aparte hier aan is dat het discours juist stelt dat (stereotype) inlandse vrouwen

40 Mw. Smith-Broers, *SMGI*, interview nr. 1602.1

zeer volgzzaam zijn en niet in staat om kinderen Europees op te voeden. Door de volgzzaamheid van moeder Broers werden de kinderen juist zo Europees mogelijk opgevoed. Vader Broers legde sterk de nadruk op het belang van onderwijs en geen van zijn kinderen mocht minder dan een MULO diploma halen. Minder dan dat was simpelweg niet goed genoeg. Vader Broers had zelf enkel de lagere school en wilde dat zijn kinderen verder dan hijzelf zouden komen. Voor vader Broers lijkt de beslissing om zijn kinderen zo Europees mogelijk op te voeden dan ook vooral te zijn ingegeven door status overwegingen. Van raciale overwegingen van de kant van haar vader geeft mevrouw Smith-Broers in ieder geval geen enkele indicatie in het interview. Haar vader stuurde al zijn kinderen ook naar de zondagsschool om ervoor te zorgen dat zij een goede protestantse opvoeding kregen. De moeder en oma van Smith-Broers hebben later ook belijdenis afgelegd. Zij zijn dus van de Islam naar het Christendom overgegaan en daarmee richting de Europese cultuur opgeschoven.

De familie Neys is een voorbeeld van een gezin waarin de moeder openlijk een afkeur uitsprak voor donkerhuidige mensen en haar dochter verbood om te gaan met donkere vriendinnetjes. Toch was ook hier ruimte voor hybriditeit. De voorschriften van het discours werden namelijk maar halfbakken toegepast door moeder Neys.

Mevrouw Bakker-Neys⁴¹ is opgegroeid in Progolingo. Haar vader was assistent-resident. Hij was een Indische man die pas op latere leeftijd met een Nederlandse vrouw trouwde. Hij was 41 toen mevrouw in 1912 geboren werd. Haar ouders hadden elkaar in Malang leren kennen, nadat haar moeder als onderwijzeres naar Indië was gekomen. Later is het gezin overgeplaatst naar Soekaboemi en nog later, toen mevrouw 6 jaar oud was verhuisden zij naar Bangkelang. Mevrouw beschrijft haar tijd in Bangkelang als haar glorie tijd, omdat het huis waar zij toen woonde een zeer grote tuin had van waaruit mevrouw rechtstreeks de kampong in kon lopen. Mevrouw speelde dan ook veelvuldig in de kampong. De baboe hield haar daar echter weg als er een hadji (een islamitische pelgrim die de Hajj, de grote jaarlijkse pelgrimstocht naar Mekka heeft afgelegd) aanwezig was, blijkbaar hadden deze een slechte reputatie onder de lokale bevolking, zij schenen nogal veel gunsten te eisen en hooghartig te doen, aldus wat de baboe mevrouw vertelde. Het gevolg van deze invloed van de baboe is dat mevrouw nog tot op heden ten dage op haar hoede is in de buurt van hadji's. De ouders van mevrouw gingen in Bangkelang vooral om met Indische mensen en Hollanders. Behalve de bedienden waren er eigenlijk geen inlanders in de onmiddellijke kring. De vriendenkring in Bangkelang bestond uit de lokale kantonrechter en de dokter en hun respectievelijke echtgenotes. De school was weliswaar gemengd, met zowel inlandse, Hollandse als Chinese kinderen maar mevrouw ging vooral om met Hollandse kinderen. Haar moeder had liever dat mevrouw geen donkerhuidige vriendinnetjes mee naar huis nam. Mevrouw vond dit best raar, omdat zij wel een donker nichtje had waar niet moeilijk over gedaan

41 Mw. M.L. Bakker-Neys, *SMGI*, interview nr. 1660.1

werd. Het spelen in de kampong werd ook niet bezwaarlijk gevonden, omdat dit het terrein van de baboe was en dus veilig. De moeder van mevrouw Bakker-Neys hield zich daarmee maar half aan de haar door het discours voorgeschreven taak van het tegen gaan van verindisching. Zij verbood mevrouw Bakker-Neys om te gaan met donkere kinderen, maar de kampong van de baboe en het donkere nichtje waren geen probleem. Blijkbaar gold voor moeder Neys dat hoe dichterbij en bekender het inlandse element was, hoe veiliger. Dat terwijl in vele handleidingen voor de koloniale huisvrouw werd gesteld dat juist moest worden opgepast voor de invloed van bedienden, dat zou nog wel eens het meest riskant kunnen zijn. Hoe mevrouw denkt over Hadji's laat wel zien dat haar baboe wel degelijk een onuitwisbare invloed op haar heeft gehad. Als het doel van moeder Neys was om haar dochter te behoeden voor inlandse invloeden dan heeft zij duidelijk gefaald in deze taak. Echter, een mogelijkheid is dat zij dacht dat de omgang met inlandse mensen in het algemeen onveilig was, maar de kampong van de baboe, omdat die bekend was, juist weer niet. Dat kan ook een mogelijke overweging zijn geweest van moeder Neys naast raciale vooroordelen.

Er waren ook families die compleet afweken van hetgeen het discours voorschreef. Het gezin de Nijs⁴² is hier een goed voorbeeld van. De familie de Nijs kent een lange geschiedenis in Indië. De eerste voorouder kwam al naar de kolonie tijdens de Napoleontische tijd. De vader van meneer de Nijs was de zoon van een assistent-resident die na het pensioen van zijn vader is teruggekeerd naar Indië om in de cultures te gaan werken. Uiteindelijk wist hij op te klimmen tot administrateur van een onderneming op West-Java. Later werd hij overgeplaatst naar midden-Java waar ook meneer de Nijs en zijn jongere broer zijn geboren. Meneer de Nijs was de op één na jongste van vijf. De vader van meneer de Nijs is uiteindelijk getrouwd met een inlandse vrouw. Uit hoe de familie hierop reageerde blijkt dat de vader van meneer de Nijs een persoon was die heel sterk zijn eigen weg ging. Toen zijn Nederlandse familie dreigde hem te verstoten met het argument "dit kun je niet maken", heeft hij toch doorgezet met zijn huwelijk met de moeder de Nijs en is het contact met de Nederlandse familie verbroken. Zoals meneer de Nijs zijn moeder beschrijft, was ook zij geen gedwee persoon. Hij omschrijft haar als iemand voor wie iedereen op de onderneming respect had omdat zij de vrouw van de administrateur was, en die zich door niemand de kaas van het brood liet eten, of diegene nou Hollander, Indiër, inlander of Chinees was. Dat maakte haar helemaal niets uit. Deze twee ogenschijnlijk sterke karakters, de ouders van meneer de Nijs, lieten zich afgaand op hetgeen hij vertelde in het interview niets gelegen liggen aan de reacties van hun omgeving.

De meest radicale afwijkingen van het discours zijn terug te vinden in het gezin van mevrouw Pothoff-Herst⁴³. Het was qua samenstelling eveneens een zeer complex gezin en zo hybride als maar zijn kon. De ouders van mevrouw Pothoff-Herst hebben alle raciale en gender voorschriften

42 Dhr. G. de Nijs, *SMGI*, interview nr. 1608.1

43 Mw. R. Pothoff-Herst, *SMGI*, interview nr. 1181.1 en 1181.2

genegeerd. Haar ouders waren de heer van Heuven- van Sterling, een Indische man van Belgische en Javaanse afkomst, die getrouwd was met de volbloed Belgische Sjartje, née Boevinger. Meneer van Heuven-van Sterling was employee op een plantage van de koffieonderneming Baron Stampir. Mevrouw van Heuven-van Sterling kon echter zelf geen kinderen krijgen. Zij heeft toen 20 jaar voor de geboorte van mevrouw Pothoff-Herst via een Javaanse draagmoeder haar zoon Emile van Heuven-van Sterling gekregen. Mevrouw Pothoff-Herst en haar jongere broer zijn uit een andere Javaanse draagmoeder geboren. Mevrouw van Heuven-van Sterling koos voor deze onorthodoxe oplossing omdat zij op haar oude dag niet onverzorgd achter wilde blijven. De biologische moeder van mevrouw Pothoff-Herst bleef uiteindelijk bij het gezin in wonen. Hier komen we direct bij de zeer radicale wijze waarop het gezin van mevrouw Pothoff-Herst afweek van het discours. Niet alleen was het de blanke Europese huisvrouw die hier het initiatief nam tot het in huis nemen van gemengde kinderen, zij liet deze ook nog eens door haar eigen man bij een inlandse vrouw verwekken. Mevrouw Pothoff-Herst wist al van jongs af aan hoe de vork in de steel zat. Zij had gewoon twee moeders, de biologische moeder werd ma genoemd, mevrouw van Heuven-van Sterling werd maatje genoemd. In het interview geeft zij aan dat dit voor haar de gewoonste zaak van de wereld was.

De buitenwereld kreeg een ander verhaal voorgeschoteld. Mevrouw Pothoff-Herst en haar broertje Eddy waren officieel erkend door een ongetrouwde familievriend, dhr. Herst. Voor de burgerlijke stand was hij de biologische vader, terwijl dit in werkelijkheid meneer van Heuven-van Sterling was. Deze constructie werd toegepast om ervoor te zorgen dat de kinderen als Europeanen geregistreerd werden. Vervolgens heeft het echtpaar van Heuven-van Sterling de kinderen officieel geadopteerd. Voor de buitenwereld waren het dus adoptiekinderen.

Zowel de naaste Europese als de naaste inlandse familie was op de hoogte van de werkelijke situatie. De inlandse familie van moederskant kwam ook dikwijls spontaan op bezoek. Die familie had er geen enkel probleem mee dat de biologische moeder van mevrouw Pothoff-Herst kinderen had gekregen van een Indische man terwijl deze zelf getrouwd was met een blanke Belgische. Sterker nog, het was een oom van mevrouw Pothoff-Herst die hier zijn toestemming voor gaf nadat Ma en Maatje elkaar tegen waren gekomen tijdens op een veemarkt waar letterlijk sprake was van enige koehandel en het draagmoederschap overeen waren gekomen. Overigens is er nooit sprake geweest van enige financiële compensatie voor ma of de inlandse oom. Allicht dat de inlandse familie en de oom tegen de relatie tussen ma en meneer en mevrouw Heuven - van Sterling aan keek als een polygaam huwelijk, als was het dan niet geformaliseerd. De adat stond polygame relaties namelijk wel degelijk toe. Dit is echter slechts een hypothese van mijn kant. De inlandse moeder van mevrouw Pothoff-Herst werd ook door het personeel met respect behandeld. Zij werd door iedereen aangesproken als grootmoeder; In het huishouden was zij degene die voor iedereen kookte.

Mevrouw Pothoff-Herst vertelt dat dit niet haar formele taak was, maar dat dat gewoon zo gegroeid was. Ma is dus nooit formeel als kokkie in huis gehaald.

De hybriditeit van deze familierelatie strekte zich echter nog verder uit. Toen meneer van Heuven-van Sterling kwam te overlijden heeft de inlandse oom van mevrouw Pothoff-Herst, dezelfde die in eerste instantie zijn toestemming had gegeven voor het draagmoederschap van ma, de dodenwacht bij het lichaam van meneer van Heuven-van Sterling op zich genomen terwijl deze naar lokaal gebruik op de eetkamertafel lag opgebaard. De banden met de inlandse tak van de familie waren dus zeer hecht en lijken in het geval van de familie van Heuven-van Sterling bloedverwantschap overstegen te hebben.

Naast het verhaal van haar gezin, dat waar het op hybriditeit en uitzonderlijkheid aankomt bijna voor zich spreekt, geeft mevrouw Pothoff-Herst verder in het interview nog interessante informatie over haar tijd als onderwijzeres.

Zij bracht haar lagere schooltijd in Bojolali. Omdat dit te ver was van waar haar ouders woonden, trok zij in bij nicht Eugenie, een nicht van vaderskant die samen met haar man een hotel runde. Mevrouw Pothoff-Herst heeft toen ook in dat hotel gewoond en ging samen met de kinderen van haar nicht naar school. Haar unieke gemengde afkomst vormde in het gezin van nicht Eugenie absoluut geen probleem. De school lag pal naast het hotel. Tussen de middag kwam de Djongos van het hotel de lunch voor de kinderen op een dienblad naar school brengen. De Europese lagere school waar mevrouw Pothoff-Herst op zat was gevestigd in de voormalige soos. Het was een school waar ook veel Chinezen op zaten. Mevrouw Pothoff-Herst heeft later zelf ook als onderwijzeres gewerkt. Wat zij vertelde over deze scholen was zeer informatief. Er was namelijk ook een onderscheid tussen de verschillende Europese lagere scholen. Deze waren onderverdeeld in de categoriën A,B,C en D. De onderverdeling zei niets over het curriculum, maar wel over de welgesteldheid. Hoe lager de categorie, hoe minder welgesteld de ouders en hoe lager het lesgeld. Op de D-scholen kregen de kinderen zelfs op kosten van het gouvernement voedsel. Deze onderverdeling naar welstand laat zien dat de Europese groep in Indië allesbehalve eenvormig was. Het waren dan ook alleen de kinderen van A en B scholen die naar de HBS of de MULO gingen. Wat hier nog eens extra duidelijk wordt is een punt dat onder andere Stoler en Locher-Scholten hebben geprobeerd duidelijk te maken, namelijk dat in weerwil van het discours, de Europeanen in Indië alles behalve een eenvormig blok vormden.

Zelf heeft zij op verschillende scholen gewerkt. De BPM school waar zij een jaar gewerkt heeft beviel haar het minste. Deze school had overwegend totok kinderen als leerlingen. Mevrouw ervoer met name de ouders, BPM personeel als afstandelijk en uit de hoogte. Dit commentaar over het BPM personeel is een indicatie van de positie en houding van totoks in Indië in het algemeen, zeker waar het de bovenlaag betrof. Het lijken veelal deze totoks te zijn geweest die zoveel mogelijk Europees

probeerden te blijven leven en zich afzonderden van de rest van zowel de Indische als de inlandse mensen. Het ging in absolute aantallen om een relatief kleine bovenlaag. Het beste bevielen mevrouw Pothoff-Herst de Chinees-Indische scholen waar zij gewerkt heeft. Zoals zij in het interview stelt, leerden de Chinezen altijd zeer ijverig omdat zij namelijk waar wilden voor het lesgeld dat zij moesten betalen. Mevrouw Pothoff-Herst heeft in Patti en Semarang op Chinese scholen gewerkt. Patti kende een hoge concentratie suikerbedrijven en handelaren. De meeste chinese leerlingen hier waren dan ook kinderen van kooplieden en ondernemers. Een ander eigenaardig detail dat vermeldde over de Chinezen is dat zij bij inschrijving voor een school vaak een jongere leeftijd opgaven dan zij werkelijk hadden. Anders konden ze namelijk niet in een klas geplaatst worden die bij hun niveau paste. Mevrouw Pothoff-Herst gaf echter geen verklaring voor dit fenomeen.

Tot nog toe heeft in dit hoofdstuk de nadruk vooral gelegen op de connectie tussen gender, ras en het discours en welke invloed dit had op de levens van individuele families. De interviewfragmenten die hieronder besproken worden geven meer informatie over de complexiteit van het fenomeen ras an sich en hoe dit het leven van alledag in Indië beïnvloedde. Hoe complex ras en ook identiteit konden zijn in Indië blijkt uit het interview van meneer Nelk.⁴⁴ De grootvader van meneer Nelk moederskant kwam voort uit een zwarte Afrikaanse KNIL soldaat en een Javaanse moeder, zijn grootmoeder kwam voort uit een vergelijkbaar ouderpaar. Zijn grootouders heetten Joseph Nelk en Elizabeth van Dam. Na het overlijden van zijn vrouw trouwde grootvader Nelk met een Javaanse vrouw. Hun dochter, de moeder van meneer Nelk trouwde op haar 17^e met de veel oudere planter Verburgh bij wie zij twee kinderen kreeg. Toen haar oudste kind vijf jaar oud was liep zij weg omdat ze door Verburgh mishandeld werd. Zij werd uit de ouderlijke macht ontzet en de kinderen gingen naar een internaat. Mevrouw werd vervolgens van een onbekende man zwanger van dhr Nelk en voedde hem alleen op, onderwijl werkend als naaister en cateraar. Later, toen dhr Nelk zes was, werd het contact met zijn oudere halfzus hersteld. Het contact met diens oudere halfbroer was al hersteld toen dhr. Nelk 3 jaar oud was en met zijn moeder in Bandoeng woonde. Met racisme kreeg dhr. Nelk eigenlijk pas echt bij de inval van de Japanners te maken, en dan van Indonesische kant. Hij werd toen namelijk uitgemaakt voor zwarte Nederlander.

In het geval van meneer Nelk kan men zien hoe een kind dat eigenlijk buiten de Europese cultuur opgroeide en van een zeer complexe etnisch gemengde afkomst was, door zijn omgeving, namelijk de inlanders, toch als Nederlander werd beschouwd. Ook toont het dat niet alleen de Europeanen raciale termen gebruikten om onderscheid te maken. In het geval van meneer Nelk was zijn enige directe ervaring met discriminatie van inlandse kant.

44 Dhr. A. Nelk, *SMGI*, interview nr. 1140.1

Hoe gecompliceerd ras en daarmee discriminatie kon zijn blijkt verder uit het interview met Dhr. Moltzer⁴⁵, wiens vader van Surinaams-Creoolse afkomst was en zijn moeder een cultureel Indische van Molukse afkomst was. Zijn vader was een politie inspecteur die de supervisie had over een eilandengroep voor de kust van Java en later gestationeerd werd in Midden-Java. Meneer Moltzer zat op de Hollandse school in Solo maar nodigde geen vriendjes meer bij hem thuis uit na dat hij dit één keer had gedaan. Hij nam bij deze kinderen toen ze bij hem en zijn ouders waren een groot gevoel van ongemak waar. Volgens hem lag het er eerder aan dat deze schoolvriendjes gereformeerden waren (School met de Bijbel) terwijl zijn ouders hervormd waren. Raciaal heeft hij zich op deze school in Solo nooit achtergesteld gevoeld. Dit lijkt dus eerder een religieus verschil dan een sociaal/raciaal verschil te zijn. Hij ging zelf wel veel om met Arabische buurtkinderen.

Waar meneer Moltzer wel raciale segregatie constateerde was in de vriendenkring van zijn ouders. Zijn ouders benadrukten in de opvoeding nooit de verschillen tussen bevolkingsgroepen. Wel was er een sterke prestatiedruk om beter te presteren dan de (blanke) Europeanen. De vriendenkring van de ouders van meneer was beperkt tot Indische mensen. Met Hollandse collega's had vader alleen contact op de werkvloer, inlandse collega's kwamen alleen met Nieuwjaar langs. De ouders van meneer Moltzer lijken dus bewust, dan wel onbewust toch een soort raciale/sociale druk te hebben ervaren om zich toch maar zo Europees mogelijk te presenteren.

Twee andere sociale en etnische verschillen waar dhr Moltzer op inging in het interview waren de verschillen tussen mensen met een HBS diploma die uit Nederland kwamen en gingen werken voor de grote bedrijven en zendelingen. De eerste groep werd deel van de elite en hun werd ontraden om met de inlanders om te gaan, een patroon dat ook al te zien was in de opmerkingen van mevrouw Pothoff-Herst over haar tijd op de BPM school. De zendelingen deden juist hun best om Javaans te leren en waren meer bij de inlanders betrokken. Evenzo de Indologen. Indologen en zendelingen stonden dan ook ver van de bedrijfselite af.

De heer Moltzer is in zoverre interessant voor deze scriptie omdat hij een persoon was in wie alle windstreken van het Nederlandse koninkrijk van die tijd bijeenkwamen. Zijn vader was een creool van Hollands-Surinaamse afkomst, zijn moeder een Molukse. Toch heeft hij enkel racisme ervaren van de kant van Indonesiërs. Wel was er een sterke druk om beter te presteren dan blanke Europeanen, hetgeen erop kan wijzen dat het racisme en discriminatie van Europese kant subtieler waren, geruisloos zoals een andere geïnterviewde dit later zal noemen. Het werd niet uitgesproken. Toch was het gezien de relatief hoge positie van vader Moltzer bij de politie ook niet een al te groot bezwaar om op te kunnen klimmen naar een zekere rang. Ook kon meneer Moltzer gewoon met Arabische kinderen spelen, die formeel tot de vreemde oosterlingen behoorden, zijn ouders verhinderden dat niet.

45 Dhr. R. Moltzer, *SMGI*, interview nr. 1121.1

Meneer Hitjahubessy⁴⁶ bevond zich in een omgeving waarin de scheidslijnen duidelijk zichtbaar waren. Alle observaties die gemaakt zijn over het samengaan van klasse en ras, kwamen in de jeugd van meneer Hitjahubessy in Soerabaja samen en manifesteerden zich fysiek in de sociale geografie van deze stad.

Meneer Hitjahubessy zelf is een Indische Nederlander van Molukse afkomst. Zijn ouders waren gelijkgestelde Molukkers. Soerabaja was een stad die verdeeld was in een beneden en een bovenstad. Hier was duidelijk sprake van een scheiding langs de kleur en klasse lijn onder de Europeanen omdat in de bovenstad de lichtere, meer welgestelde Indische mensen woonden en in de benedenstad de bruine Indische mensen en Molukkers. De voertaal in de benedenstad was een mengelmoes van Maleis en Nederlands. Op school werd er wel Nederlands gesproken. Soerabaja was daarmee ogenschijnlijk een stad waarin de scheidslijn van kleur grotendeels samenviel met die van klasse.

Pas toen meneer Hitjahubessy in de bovenstad naar de MULO ging, kwam hij voor het eerst in aanraking met lichtere Indische mensen. Het verschil was ook duidelijk in de behuizing; in de bovenstad woonde men in grote huizen met tuinen, in de beneden stad in een dichtbevolkte kampong. Hoe men voetbalde verschilde eveneens. In de bovenstad werd met schoenen aan op een grasveld gevoetbald, in de benedenstad op blote voeten met een tennisbal op straat.

De vader van meneer Hitjahubessy sprak nooit over racisme, hij wilde dat deze aan de hand van eigen ervaringen zijn positie hierover zou bepalen. De meest directe ervaring die meneer Hitjahubessy zelf had met racisme was toen hem het lidmaatschap van de zwemclub Fantas geweigerd werd, omdat hij geen Nederlander zou zijn. Gelijkgesteld betekende nog lang niet sociale gelijke van de blanke Nederlanders.

In de interviews die tot nu toe in dit hoofdstuk zijn behandeld is dit eigenlijk pas het derde incident een geïnterviewde over openlijke discriminatie. In alledrie de gevallen vond dit plaats in een omgeving waarin voornamelijk totoks woonden, namelijk Batavia of een BPM school of in dit geval de marine en havenstad Soerabaja. Statistisch is het niet hard te maken, maar op basis van deze interviews en het werk van andere onderzoekers, heb ik sterk het vermoeden dat directe en openlijke discriminatie inderdaad hoofdzakelijk een fenomeen was dat zichtbaar werd onder blanke totoks, meer dan onder mensen die al veel langer in Indië woonden, of zelf van Indische afkomst waren.

Een andere wijze waarop de overheid met zijn categorisatie de bevolking indeelde en waar meneer Hitjahubessy mee in aanraking kwam, was toen hij en een aantal vrienden kaartjes wilden kopen voor de Pasar Malam. Er waren toen drie rijen bij de loketten, voor de inlanders, voor vreemde oosterlingen en voor Europeanen. Een vriend van meneer moest verplicht in de rij voor vreemde Oosterlingen gaan staan. In het dagelijks leven merkte men zelf echter weinig van de verschillen,

46 Dhr. S.F. Hitjahubessy, *SMGI*, interview nr. 1113.1

aldus meneer Hitjahubessy, wat eveneens een sterke aanduiding is dat racisme iets van de koloniale elite was om een onderscheid te creëren dat echter niet ervaren werd door grote delen van de bevolking. Het interview met de heer Mellink⁴⁷ heb ik zelf afgenomen op 19 april 2012. Hij is in 1923 te Batavia geboren uit een Indische moeder en een Nederlandse vader uit Amsterdam. Zijn vader heeft in Nederland de suikerschool doorlopen en is vervolgens naar Indië gezonden om daar in de cultures te gaan werken. De ouders van meneer Mellink hebben elkaar in Indië ontmoet en zijn daar ook getrouwd. Met meneer Mellink wil ik terugblikken op de Indische alledaagse werkelijkheid in de ogen van een Indische Nederlander die een bij uitstek Nederlandse opvoeding heeft gehad. Immers, als bij zo een persoon een meervoudige identiteit geconstateerd kan worden, als zo iemand een kind van twee werelden is, dan moet toch wel blijken, of het discours grotendeels een fabeltje is geweest of niet?

Meneer Mellink heeft zelf zoals hij het in het interview omschrijft een Nederlandse opvoeding gehad. Hij is naar de Europese lagere school en daarop volgend de HBS gegaan. Niettemin was de leefwereld van meneer Mellink in zijn jeugd niet afgezonderd van die van de inlanders. Het gezin Mellink heeft in de jaren 1931-1933 in Solo gewoond waar vader Mellink voor de Soesoehoenan een conserven- en een fietsenfabriek op heeft gezet. Zoals meneer Mellink het omschreef was dit een werkgelegenheidsproject van de Soesoehoenan. Vervolgens heeft het gezin Mellink achtereenvolgens in Soerabaja en Wawang gewoond.

Tijdens zijn jeugd heeft meneer Mellink altijd wel omgang met de inlandse bevolking gehad. Op de Europese lagere school had hij twee Chinese en een Javaans vriendje. Op de Europese lagere school kwamen echter maar weinige Javaanse kinderen. Als ze er al zaten, dan kwamen ze uit de hogere inlandse kringen. De meeste Javaanse kinderen werden naar de desa scholen gestuurd. Zoals meneer Mellink het vertelde mocht het merendeel van de Javanen vooral niet te hoog opgeleid worden om te voorkomen dat ze in opstand zouden komen tegen het Nederlandse gezag. Net als meneer Hitjahubessy, die vertelde over de gescheiden rijen bij de kaartverkoop voor de Pasar Malam, zien we hier een maatregel van het gouvernement bedoeld om de verschillende etnische groepen van elkaar te scheiden middels kunstmatige raciale scheidslijnen. De desascholen waar meneer Mellink over sprak waren onderdeel van een politieke en etnische verdeel en heers strategie die als doel had het Nederlands gezag in het zadel te houden. Meneer Mellink zelf kwam regelmatig in de kampong ook al mocht hij dat van zijn ouders eigenlijk niet wegens potentieel gevaar. Hij sprak ook vloeiend Maleis en Javaans. Hij heeft deze talen via zijn vriendjes geleerd. In het interview bleek ook duidelijk dat hij deze talen nog tot op de dag van vandaag actief beheerst. Tijdens zijn bezoeken aan de kampong at hij gewoon bij de inlandse eetstalletjes, al had zijn moeder dat liever niet. Zijn jeugd bestond voor een groot deel uit buiten ravotten en lange wandel- en jachttochten maken.

47 Dhr. H. Mellink, *M.A. Messink*, 19-04-2012

Tijdens zijn bezoeken aan de kampong werd hij altijd zeer respectvol behandeld en aangesproken in het hoog Javaans. Meneer Mellink vertelt dat het verschil tussen hoog en laag Javaans een standsverschil aangaf. De bedienden spraken hun meederen altijd in hoog Javaans aan, waarna de laatste in laag Javaans terug antwoorde. Meneer Mellink zelf werd door inlanders omdat hij een Indische Nederlander was meestal in het hoog Javaans aangesproken. Hij had ook vrijelijk contact met het inlandse personeel van zijn vader. Toen het gezin naar Solo verhuisde ging een deel van het personeel zelfs mee omdat vader Mellink een streng maar eerlijke werkgever was. Hij had daarmee volgens meneer Mellink zelf, het respect van zijn inlandse ondergeschikten verdiend.

Meneer Mellink was dus ondanks zijn Nederlandse opvoeding behoorlijk goed ingevoerd in de inlandse leefwereld. Ik zou hem een bijna archetypische Indischman willen noemen. Van Nederlandse afkomst, was hij niettemin in staat zich om moeiteloos tussen twee werelden te bewegen. Een identiteitsconflict lijkt dit in zijn geval niet te hebben opgeleverd. Meneer Mellink merkte in zijn jeugd ook een zeer sterk verschil op tussen de totoks, die vers uit Nederland kwamen en de Indische mensen die al veel langer in Indië woonden. Het waren juist de totoks die zich afzonderden en in hun eigen wereld leefden. Hiermee wordt nogmaals bevestigd dat het fenomeen dat beschreven wordt in het discours, van een Nederland in Indië, een leefwereld voor de Europeanen, compleet gescheiden van de inlanders, slechts een realiteit was voor een klein deel van de inwoners van de kolonie. Voor het overgrote merendeel was het een fictie. Het inlandse element zat in hun bloed en hun alledaagse werkelijkheid. Hybriditeit, etnisch en cultureel was de norm. Ik durf dan ook te stellen, dat het discours een fabeltje was vóór en door de koloniale elite.

3.3 Inlandse hybriditeit

In de vorige paragraaf zijn de variaties van hybriditeit, klasse en raciale verhoudingen op het microniveau bekeken. Uit de interviews blijkt dat Indië gekenmerkt werd door een zeer sterke variatie in de vorm die deze verhoudingen hebben gehad. Ook lijkt het discours met zijn normen een stuk minder invloedrijk te zijn geweest dan het werk van onderzoekers als Stoler en Locher-Scholten doet vermoeden. De meeste mensen die in Indië woonden gedroegen zich maar gedeeltelijk volgens deze normen en voorschriften of leidden een leven dat er zelfs haaks op stond.

Het discours laat volledig buiten beschouwing hoe inlanders leefden en beïnvloed werden door hun interactie met Nederlanders. Toch zou dit onderzoek niet compleet zijn als ook niet naar dit effect gekeken zou worden. De inlandse denkwereld is voor een Nederlandse historicus zonder de juiste taalkennis echter zeer moeilijk toegankelijk. Omdat de focus van deze scriptie hybriditeit is, zijn tot nu toe vooral de Indische Nederlanders ter sprake gekomen. In de interview collectie van het KITLV waren gelukkig ook interviews te vinden met een aantal inlanders die duidelijk spraken over welk effect de Nederlandse cultuur had op hun leven.

De eerste persoon die ik aan het woord wil laten is mevrouw Grotens-Dahlan.⁴⁸ Zij komt uit een volledig inlands gezin, met enkel een Nederlandse stiefgrootvader. Toch wordt bij haar zichtbaar hoe sterk de culturele hybridisering kon zijn in zo'n familie. De Nederlandse invloeden in haar leven zijn niet te missen. Deze beginnen bij haar grootmoeder van vaderskant, die in eerste instantie met een Islamitische Indonesische man was getrouwd. De vader van mevrouw Grotens-Dahlan is uit dit eerste huwelijk geboren. De biologische grootvader van mevrouw stierf al vroeg, waarna haar grootmoeder na enige tijd hertrouwde met een Nederlandse KNIL soldaat. Het gevolg was dat, al bleef hij inlander, de vader van mevrouw Grotens-Dahlan een Europese opvoeding kreeg en naar de Hollands-Indische School ging, gevolgd door de kaderschool van het KNIL om uiteindelijk op te klimmen tot sergeant-majoor en magazijnmeester te Semarang. Bij de aanstelling tot sergeant-majoor hoorde ook een gelijkstelling tot Europeaan. De Europese invloed in het leven van de vader van mevrouw Grotens-Dahlan is dus onmiskenbaar, en zou haar hele verdere leven een rol blijven spelen. Niettemin bleef de vader van mevrouw Grotens-Dahlan ook trouw aan de Indonesische gebruiken, de adat. Hoe hij zijn vrouw, Raden Siti Hadidja, de moeder van mevrouw Grotens-Dahlan ontmoette is hier een voorbeeld van. Mevrouw vertelt dat haar vader, toen hij al soldaat was op een gegeven dag zijn toekomstige vrouw van een afstand zag toen zij op bezoek was bij een zus die in de kazerne woonde. Vader is toen is met deze zus gaan praten, waarop een huwelijk gearrangeerd werd. De moeder van Mevrouw Grotens-Dahlan had hierin verder weinig in te brengen.

48 Mw. S.J.F. Grotens-Dahlan, *SMGI*, interview nr. 1314.1

Zo wordt duidelijk dat in het geval van vader Dahlan, adat en Europese opvoeding naast elkaar in één persoon bestonden.

Haar Nederlandse stiefgrootvader was ook zo'n persoon in wie meerdere culturen zich verenigden. Getrouwd met een Indonesische en verantwoordelijk voor de opvoeding van haar zoon, had deze Nederlandse stiefgrootvader een duidelijk respect voor de Indonesische gewoonten van zijn nieuwe familie. Mevrouw Grotens-Dahlan beschrijft bijvoorbeeld hoe zij samen met haar stiefgrootvader het graf van haar biologische grootvader, die zowel moslim als hajji was, onderhield en er ook samen met hem bad en mediteerde. Haar stiefgrootvader had ook een kleine zeepfabriek om zijn korporaalspensioen aan te vullen. De zeep verkocht hij vooral aan mensen in de kampong en aan de weeshuizen van Pa van der Steur.

Mevrouw Grotens-Dahlan zelf kwam ook terecht in de Nederlandse wereld in Indië. Toen haar vader namelijk gelijkgesteld werd bij zijn promotie tot sergeant-majoor, gingen de kinderen naar de Europese lagere school. Deze overgang was een zeer onprettige ervaring voor de jonge mevrouw Grotens-Dahlan. Als inlandse kwam zij ineens tussen allemaal blanke kinderen terecht. Zij voelde zich hier uiterst ongemakkelijk en werd om haar donkere huidskleur gepest. Al snel keerde zij dan ook weer terug naar de Ursulinen school waar zij daarvoor op zat en waar het leerlingenbestand veel gemengder was met zowel Indische, inlandse als Chinese kinderen. Op de Europese lagere school kon haar Nederlands gekleurde opvoeding mevrouw Grotens-Dahlan niet beschermen tegen discriminatie door blanke totok kinderen.

Van een heel andere sociaal-economische orde is het verhaal van meneer Djajadiningrat.⁴⁹ Waar mevrouw Grotens-Dahlan de dochter van een KNIL-militair is, is meneer Djajadiningrat afkomstig uit een regentenfamilie, een milieu dat per definitie meer omgang had met de Nederlandse elite. Zijn verhaal toont een diepgaande Nederlandse culturele invloed op de inlandse bovenlaag, maar ook de subtiele wijze waarop zij gediscrimineerd werden en nooit helemaal als gelijke behandeld.

Meneer Djajadiningrat is, zoals hij zelf aangeeft in het interview, opgegroeid tussen twee werelden. Zijn vader was de zoon van een inlandse regent, die na het overlijden van diens vader het hoofd van de familie werd. Een oom werd de nieuwe regent. Djajadiningrat was eigenlijk de voornaam van de vader van meneer Djajadiningrat. Javanen gebruikten toen geen achternamen. Toen meneer Djajadiningrat op de HBS zat moest hij echter een achternaam opgeven die op zijn diploma gezet kon worden; hij heeft toen de voornaam van zijn vader opgegeven. Zijn vader heeft in Nederland gestudeerd en is in Leiden als eerste inlander in de Nederlandse letterkunde gepromoveerd.

49 Dhr. H.W. Djajadiningrat, *SMGI*, interview nr. 1462.1

De vader van meneer Djajadiningrat was daarmee dus zeer sterk Westers georiënteerd. In het dagelijks leven hield hij de Westerse en Oosterse invloeden in zijn leven strikt gescheiden. Zeker waar het aankwam op familieaangelegenheden was de vader van meneer Djajadiningrat traditioneel ingesteld. Het huwelijk tussen de vader en moeder van meneer Djajadiningrat was bijvoorbeeld een gearrangeerd huwelijk. Zijn moeder kwam uit een hooggeplaatste inlandse familie uit de Vorstenlanden, terwijl zijn vader uit de regio Bantam kwam.

Meneer is tot op vijfjarige leeftijd in het Javaans opgevoed. Toen hij daarna naar school moest, is zijn verdere opvoeding in het Nederlands verlopen. Meneer vertelt ook dat in zijn vroege jeugd inlanders nog niet naar de HBS mochten, hoe hoog het aanzien en de welstand van hun familie ook was. De oudste zoon van de grootvader van meneer Djajadiningrat, die toen nog regent was, werd als Indisch kind onder de naam "Willem van Bantam" de HBS binnengesmokkeld. Een andere neef ging onder de naam "Frits van Bantam" naar de HBS. Meneer Djajadiningrat was toen nog een klein kind en kon later onder eigen naam naar de HBS.

Meneer Djajadiningrat ging in het interview ook uitgebreid in op hoe hij de raciale verhoudingen ervoer. Hij vertelt dat inlander onder de Indonesiërs een scheldwoord was dat gebruikt werd voor inlanders die te kruiperig deden ten overstaan van Nederlanders. Zelf inlander genoemd worden ervaart hij nog steeds als een pijnlijke belediging, omdat het de superieure positie van de Nederlanders ten tijde van het koloniaal bewind nog eens fijntjes benadrukte. Hij beschrijft hoe zijn vader tot twee keer toe Raad van Indië is geweest. Deze is dus voor een inlander bijzonder hoog opgeklommen. Dit was ook te zien aan het kenteken van de auto waarin de vader van meneer Djajadiningrat rond reed. Waar de gouverneur-generaal het kenteken B1 had, had de auto van de vader van meneer het kenteken B3. De subtiele discriminatie ten overstaan van de vader zat hem in het feit dat deze voor hetzelfde werk als Raad van Indië minder betaald kreeg dan zijn Nederlandse collega's, terwijl hij wel dezelfde onkosten had.

Meneer Djajadiningrat zelf heeft, naar eigen zeggen weinig discriminatie aan den lijve ondervonden, maar dat was vooral te danken aan de hoge positie van zijn vader. Op de lagere school begaf meneer zich ook vooral onder andere kinderen van de inlandse elite. Discriminatie was volgens meneer Djajadiningrat geruisloos. Er waren in zijn beleving twee verschillende werelden, een Europese en een inlandse. De eigen gebruiken werden binnen de eigen groep als volkomen vanzelfsprekend ervaren. Wederzijds begrip voor de gebruiken en deze overnemen was volgens hem echter uit den boze. Op dit punt spreekt meneer Djajadiningrat zichzelf enigszins tegen. Hij was namelijk dusdanig sterk in het Nederlands opgevoed, dat hij het Javaans nooit totaal vlekkeloos heeft leren beheersen. Hij schrijft dit toe aan de invloed van zijn vader. Ondanks dat hij stelt dat de verschillende groepen in de samenleving zich vooral in eigen kring begaven, toont zijn eigen opvoeding aan hoe hardnekkig culturele hybriditeit was. Het spreken van vloeiend Nederlands werd

door de hogere inlandse kringen waarin meneer Djajadiningrat verkeerde als een teken van een hoog ontwikkelingsniveau gezien. Hij had zelf ook moeite om te communiceren met familieleden die slechts gebrekkig Nederlands spraken.

Het verhaal van meneer Djajadiningrat bewijst wederom dat hybridisering een fenomeen was dat niet alleen de Europese bevolking raakte, het was een proces dat net zo diep zijn sporen na liet bij de Inlandse bevolking als bij de Indische en de Nederlandse bevolking. Meneer Djajadiningrat bevestigd ook nogmaals het patroon dat in de vorige paragraaf eveneens zichtbaar werd, namelijk dat discriminatie in Indië iets subtiels was en niet zo expliciet als de Amerikaanse rassen segregatie wetten, de zgn. Jim Crow laws. Ook lijkt het beperkt te zijn gebleven tot een kleine elite van totoks.

Mocht u denken dat hybridisering en het opgevoed worden met elementen uit meerdere culturen niet nog verder kon gaan, dan laat het verhaal van meneer Iskandar zien hoe sterk de Europese en inlandse werelden met elkaar vervlochten konden raken.

Meneer Iskandar⁵⁰ is een geboren Javaan, en ook zo opgevoed. Hij is echter niet door een inlands ouderpaar, maar door een Engelsman opgevoed. Meneer Iskandar is als oudste zoon van een inlands echtpaar geboren in Pirowodjo. Omdat hij echter op dezelfde dag als zijn vader geboren is, moest hij volgens de adat afgestaan worden omdat dat anders ongeluk zou brengen. Meneer is vervolgens niet afgestaan aan een inlandse familie, maar aan de in Kediri wonende Engelsman Adam Prentice, die daar eigenaar was van enkele ondernemingen en een fabriek. Meneer Iskandar is afgestaan toen hij zeven dagen oud was.

Adam Prentice lijkt in alle opzichten een bijzonder man geweest te zijn, in ieder geval zoals meneer Iskandar hem in het interview beschrijft. Prentice sprak vloeiend Nederlands en Javaans. Hij was eerst getrouwd geweest met een Nederlandse vrouw, die inmiddels overleden was. Zijn enige zoon woonde in Nederland en Prentice zelf leefde nu samen met een Javaanse vrouw, die meneer Iskandar Iboe Marsinah noemt.

Het bijzondere is dat ondanks het feit dat meneer Prentice een Europeaan was, hij meneer Iskandar in het Javaans heeft opgevoed. Hij is pas Nederlands met meneer Iskandar gaan praten toen deze naar de Hollands-Indische lagere school ging. Toen meneer Iskandar van daar naar de HBS ging, ging Prentice juist Engels met hem praten. Zo is meneer Iskandar door Prentice drietalig opgevoed. Prentice voedde meneer Iskandar in eerste instantie in het Javaans op omdat hij niet wilde dat meneer zijn Javaanse afkomst zou vergeten.

De situatie waarin meneer Iskandar opgroeide vertoonde nog meer tekenen van culturele hybriditeit. Niet alleen werd hij drietalig opgevoed door Prentice en was Javaans de voertaal in het huishouden van Prentice, meneer Iskandar is gedurende zijn lagere schooltijd in de kost geweest bij een Nederlands gezin. Hier heeft hij dus ook nog een behoorlijke dosis Nederlandse cultuur

50 Dhr. Raden Hadji Iskandar, *SMGI*, interview nr. 1722.1

meegekregen. Niettemin is meneer Iskandar een echte Javaan gebleven. Na de oorlog heeft hij uiteindelijk in het Indonesische leger tegen de Nederlandse troepen gevochten.

Meneer Iskandar is uiteindelijk Javaans gebleven, maar wel als Javaan opgevoed door een Europeaan. Wat deze paragraaf heeft laten zien is dat hybridisatie een fenomeen was dat aan beide kanten van de Indische samenleving speelde, aan zowel de Europese als aan de inlandse kant. Het was niet te vermijden en het spectrum van bruintinten (Indische mensen kan men nou eenmaal moeilijk grijs noemen) was zo groot dat vaak de twee werelden nauwelijks meer te scheiden of zelfs van elkaar te onderscheiden waren. Indië was hybride.

Hoofdstuk 4: Walraven en Scholte, hybriditeit in de literatuur

4.1 Herinneringen in de Indische literatuur

De interviews die in hoofdstuk drie besproken zijn waren herinneringen aan de sociale werkelijkheid van Indië zoals deze door de geïnterviewden beleefd is. Het zijn zeer waardevolle herinneringen. Wanneer men een idee wil krijgen van deze sociale werkelijkheid zonder eerst door de laag van het discours heen te moeten kijken, zijn er nog meer mogelijkheden naast de SMGI interviews. Herinneringen aan Indië zijn ook bewaard gebleven in de Indische literatuur die uit de kringen van de Indische Nederlanders zelf is voortgekomen en vooral na de repatriëring bekend is geworden. In de Indische literatuur, die losstaat van de belletrie, is één schrijver van uitermate groot belang, dat is de in deze scriptie al vaker genoemde Tjalie Robinson. Nadat hij in 1954 naar Nederland kwam zette Robinson zich tot aan zijn dood onvermoeibaar in voor het behoud van de Indische cultuur in Nederland. Via het blad en de gelijknamige stichting Tong Tong, en het eerdere werk dat hij als journalist in Indië had verricht werd Tjalie Robinson de “chroniqueur van een generatie”, om met de woorden van Wim Willems te spreken.

Het was via zijn werk dat de hybride aard van de Indische Nederlander onder de aandacht van een groter publiek werd gebracht en dat er ook ruimte en interesse kwam voor het werk van andere Indische auteurs, waaronder Lin Scholte en Willem Walraven.

Tjalie Robinson (geb. Jan Boon) was zelf van Indische afkomst, geboren uit een Indische moeder en een Nederlandse vader. Uit zijn werk blijkt ook zijn eigen hybride, Indische, identiteit en de hybride aard van de Indische samenleving. Tjalie Robinson heeft in Indië hoofdzakelijk als journalist gewerkt. Hierdoor bestaat het grootste gedeelte van zijn werk uit zijn tijd in Indië uit krantenartikelen. Tjalie Robinson heeft als sportjournalist gewerkt, boekrecensies geschreven en ander journalistiek werk verricht. Ook heeft hij enkele verhalen en novellen geschreven. Hij schreef onder diverse pseudoniemen, waarvan Tjalie Robinson het bekendste is en voor het grote publiek zijn echte naam is geworden. Bekendheid verwierf hij vooral met zijn columns met observaties van het dagelijks leven in Indië - Batavia/Jakarta in het bijzonder. In deze columns vertelde hij over zijn familie en beschreef het dagelijks leven van zowel voor als na de oorlog. Deze columns zijn ten dele gebundeld en gepubliceerd in het boekje *Piekerans van een straatslijper*. Een selectie van voorheen ongepubliceerd werk is door Wim Willems bij elkaar gebracht en gepubliceerd in de bundel *Kind van Batavia: verhalen van een straatslijper*, uitgegeven in 2011. (Een straatslijper is iemand die zeer lange wandeltochten maakt, de piekerans zijn diens overpeinzingen). Het leven van Tjalie Robinson wordt gekenmerkt door een zoektocht naar zijn identiteit als Indischman, een man die tussen twee

werelden stond. Met name in de brieven die gepubliceerd zijn in *Schrijven met je vuisten* komt dit thema zeer expliciet naar voren.

Wanneer Robinson in een ongedateerde brief aan Rob Nieuwenhuys schrijft over het gevoel van verbondenheid dat hij heeft met zowel Nederland, het land waar hij geboren is, als Indonesië, het land waar hij opgegroeid en gevormd is zegt hij het volgende: "*Indonesië is meer mijn bewust gekozen vaderland, maar in deze keuze heeft van het eerste moment een gevoel van ontrouw zijn aan het 'eigenlijke' vaderland (Robinson was geboren in Nijmegen) mij altijd dwars gezeten.*"⁵¹

Bij zijn zoektocht gebruikt Tjalie Robinson de term "hybride" om de Indische identiteit te beschrijven al in de jaren vijftig. Hij beschouwde de Indische groep als een mestizo cultuur, ontstaan uit een historische vermenging tussen Westerlingen en Aziaten, met een eigen cultuur en geschiedenis. Hij wilde zijn Indische lezers in het naoorlogse Nederland bewust maken van deze identiteit. Doordat hij zo pal voor de eigenheid van de Indische cultuur en literatuur stond maakte Tjalie Robinson niet veel vrienden in de Nederlandse literaire wereld. Hij had niet zo'n hoge dunk van deze wereld. Hij vond dat deze maar uit watjes bestond, die niet wisten wat echt leven was omdat ze nooit door een Javaanse jungle hadden kunnen struinen. Aan L. Braat schreef hij in mei 1950 "*De meeste Hollandse tijdschriften brengen me tot razernij om de zelfgenoegzame kleinburgerlijke betweterige en toch stompzinnige toon*".⁵² Doordat Tjalie Robinson de Indische cultuur en identiteit onder de aandacht bracht van het grotere publiek als een uniek fenomeen an sich, als meer dan enkel 'Nederland in de tropen', creëerde hij de ruimte waarin Lin Scholte kon publiceren en er meer aandacht kwam voor werk van Willem Walraven. Ondanks de uiterst belangrijke historische en literaire rol die Tjalie Robinson heeft gespeeld behoort hij toch niet tot de schrijvers die ik heb geselecteerd voor een uitgebreidere analyse van hun werk. Tjalie Robinson heeft in zijn columns veel observaties nagelaten over zijn familie en het Indië van voor de oorlog. Echter, een uitgebreide bespreking van zijn werk zou alleen maar uitlopen op een herhaling van het werk dat Wim Willems al heeft gedaan in zijn biografie van Tjalie Robinson. Ook vind ik het werk dat Tjalie Robinson zelf heeft nagelaten te fragmentarisch om er een goede (GKR) analyse van zijn familielevens van te maken die meerdere jaren tot decennia bestrijkt.

Het werk van Lin Scholte en Willem Walraven biedt daarentegen wel de mogelijkheid om over een langere periode te zien welke rol hybriditeit binnen een familie speelde. Hun perspectieven vormen daarnaast een welkome aanvulling op dat van Tjalie Robinson. Waar hij een mannelijke Indische journalist en schrijver was, schreef Lin Scholte vanuit het perspectief van een vrouwelijk tangsikind en haar vrouwelijke familieleden, die prominent figureren in haar werk. Willem Walraven was een totok die trouwde met een Soendanese. In zijn werk zien wij hybriditeit terug door de ogen

51 Willems, W., red., *Schrijven met je vuisten: Brieven van Tjalie Robinson* (Amsterdam 2009) 31

52 Willems, *Schrijven met je vuisten*, 23

van een blanke Nederlandse man. Een mannelijke Indo, een vrouwelijk tangsikind en de blanke totok, in het discours veelbesproken types. Door ook de perspectieven van de laatste twee hier te analyseren kan de cirkel van vertelling en analyse als het ware worden voltooid.

4.2 Lin Scholte als schrijfster

Lin Scholte is in 1921 geboren als dochter van de uit Amsterdam afkomstige KNIL militair Piet Scholte en zijn Javaanse vrouw Djemini. Over het leven van haar familie in Indië heeft Lin Scholte een tweetal boeken geschreven, *Anak Kompenie* en *Bibi Koetis voor altijd* en ook nog een aantal andere korte verhalen. Deze werken zijn in 2007 gebundeld en samen uitgebracht in het boek *Verzamelde romans en verhalen van Lin Scholte*. Deze bundel is van een biografische inleiding voorzien door de neerlandica Vilan van de Loo. In de casus die ik wil maken over de familie Scholte zal ik de boeken *Anak Kompenie* en *Bibi Koetis* als mijn bronnen gebruiken. Hoe geschikt deze boeken als bronnen zijn, daarover later meer.

De inleiding die Vilan van de Loo heeft geschreven bevat zeer waardevolle informatie over waar Lin Scholte vandaan komt en hoe zij zich als schrijfster heeft ontwikkeld. Uit deze inleiding blijkt ook dat Lin Scholte een uitermate bewogen leven heeft gehad, met zowel periodes van geluk als ellende. Opgegroeid in een familie waarin haar vader de enige Nederlander was, was de Javaanse cultuur van haar moeder en haar tantes uitermate sterk aanwezig. Vilan van de Loo typeerde Djemini, de moeder van Lin, als degene die daadwerkelijk het gezag in huis voerde en haar kinderen met zowel de Westerse als de Javaanse cultuur op liet groeien. Zij was letterlijk de spil in de familie. Daar Lin Scholte in 1921 geboren is, heeft zij een groot aantal veranderingen in de koloniale samenleving mee gemaakt, zoals daar zijn het groeiende Indonesische nationale bewustzijn en de opkomst van leiders als Soekarno en de tweede wereldoorlog en de direct daar op volgende Indonesische onafhankelijkheid.

Van de Loo typeert de wereld waarin Lin Scholte is opgegroeid als een wereld waarin de Europese, inlandse en Indische wereld van elkaar gescheiden waren en waar maar weinig 'contactzones' ontstonden zoals de gemengde familie Scholte. Het zou een wereld zijn geweest waarin men zich altijd bewust bleef van de eigen afkomst en de daarbij behorende superieure of ondergeschikte positie ten op zichte van de ander. Eveneens, zo stelt van de Loo zouden westerling en inlander elkaar in deze visie op de Indische maatschappij nooit volledig begrepen kunnen hebben.⁵³ Tegen deze schets van een dergelijke "harde scheiding" tussen de verschillende bevolkingsgroepen in Indië ten tijde van de jeugd van Lin Scholte heb ik zelf enige bezwaren. Uit recentere geschiedwerken

53 V. De Loo, *Vier generaties vrouwengeschiedenis in het werk van Lin Scholte*, in: *Lin Scholte: Verzamelde romans en verhalen* (Den Haag 2007) 13-16

als dat van Raben en Bosma maar ook al daarvoor uit het werk van Gelman-Taylor en uit het onderzoek dat ik naar met de SMGI interviews heb verricht, blijkt dat zo'n harde scheiding niet overeenkomt met de sociale werkelijkheid van alledag. Ik zelf zou de Indische samenleving waar Lin Scholte in opgroeide dan ook eerder als een breed spectrum van vermenging willen zien, waarin het maar moeilijk te bepalen was waar het inlandse ophield en het Indische dan wel het Nederlandse begon.

Het bewustzijn van afkomst dat Van de Loo beschrijft komt daarentegen wel degelijk terug in zowel de SMGI interviews als in andere geschiedwerken. Het lijkt meestal echter pas een factor van belang te worden als individuen door externe omstandigheden gedwongen worden om zich expliciet als loyaal lid van een bepaalde (etnische) groep op te stellen, of wanneer een groep het doel was van gerichte overheidsmaatregelen. Uiteraard bestond ook in de mate waarin dit opging weer een grote variatie, zowel tussen individuen als tussen de verschillende lagen en groepen in de Indische samenleving. Zelfs in de uiterst hechte en gemengde familie van Lin Scholte, kwam dit toch af en toe naar voren.

Naast het beschrijven van het moeizame leven dat Lin Scholte leidde na repatriëring naar Nederland, is de analyse die van de Loo heeft gemaakt van de wijze waarop Lin Scholte zich heeft ontwikkeld als schrijfster zeer nuttig. Evenals de wijze waarop van de Loo heeft getracht de plek van Lin Scholte binnen de Indische letteren te bepalen. Toen het werk van Lin Scholte verscheen werd veelvuldig de vraag gesteld of haar werk wel of niet literair van aard was. Door Rob Nieuwenhuys bijvoorbeeld werd haar taalgebruik als oubollig en ouderwets beschreven. Van de Loo stelt hier tegenover dat het taalgebruik van Lin Scholte normaal was naar Indische maatstaven, maar dat Nieuwenhuys dit beoordeelde naar *Nederlandse* literaire maatstaven. Volgens van de Loo moet het werk van Lin Scholte dan ook niet bekeken worden aan de hand van Nederlandse literaire maatstaven. Of het onder de Indische Letteren valt is een tweede vraag die vaak bij het werk van Lin Scholte werd gesteld. Voor het antwoord hierop verwijst van de Loo naar een uitspraak van Tjalie Robinson, die het werk van Lin Scholte dikwijls tegen critici verdedigde: "u weet het ook niet, wij ook niet."⁵⁴

Waar het de thematiek in het werk van Lin Scholte betreft, zijn er twee thema's die het belangrijkste zijn. Ten eerste het feit dat de personen die het meest voorkomen vrouwen zijn, en dan ook niet zomaar vrouwen. Lin Scholte biedt haar lezers een blik in het leven van de inlandse en de Indische tongsivrouwen die in het discours toch veelal werden weggezet als *Sarina*, de inlandse vrouw die zeer aangenaam gezelschap was als "huishoudster" en die goed voor je kon zorgen, maar waar je toch vooral niet te verliefd op moest worden als Nederlands soldaat. Via haar familieleden en de verhalen die zij aan Lin hebben doorgegeven krijgen deze tongsivrouwen nu een eigen stem en

54 van de Loo, *Vier generaties vrouwengeschiedenis*, 55-65 en 74-77

krijgen zij hun *agency* terug, dat hen door het patriarchale discours ontnomen was.⁵⁵ Bewustzijn van afkomst komt in het werk van Lin Scholte pas expliciet naar voren wanneer zij gaat schrijven over de veranderingen die de oorlog teweeg brengen of de ongemakkelijke verhouding tussen Koetis, haar tante en Hans, haar echtgenoot.

De boeken *Anak Kompenie* en *Bibi Koetis voor altijd* zijn niet zozeer biografische romans als wel opgeschreven en samengeweven familieverhalen zoals deze via de mondelinge route aan Lin Scholte zijn doorgegeven. In wezen zijn deze boeken als levensbeschrijvingen niet veel anders dan de SMGI interviews die ik heb geraadpleegd als bron in hoofdstuk drie. Waarin haar boeken wel wezenlijk verschillen van de SMGI interviews is de tijdsspanne die ze beslaan. *Anak Kompenie* beslaat de gehele jeugd van Lin Scholte tot aan haar vroege huwelijk op zestienjarige leeftijd, de voorgeschiedenis van haar ouders en het gehele leven van haar tante Koetis. Ook is de mate van inzicht in de meest intieme aspecten van het familie leven veel groter dan dat de SMGI interviews geven. Door de diepgang en breedte van deze twee boeken, *Anak Kompenie* en *Bibi Koetis voor altijd*, komt ook de adat en de rol die deze speelde in de familie en zich verhield tot de westerse cultuur van Piet Scholte, de vader van Lin, uitgebreid in beeld.

Waar in de interviewanalyses de nadruk toch sterk lag op de GKR biedt de familie Scholte juist een goede mogelijkheid om te kijken hoe het fenomeen koloniale hybriditeit vorm gaf aan de kleinste details van het leven van de familie Scholte. Al is het GKR aspect natuurlijk niet uit te vlakken bij de familie Scholte, juist hun hybriditeit maakt hen tot een interessant onderwerp van studie. De focus in deze casus zal dan ook vooral komen te liggen op het duiden van de compositie identiteit van Lin Scholte, de relatie tussen haar vader en de inlandse familie leden en hoe zowel vader als moeder de onderlinge cultuurverschillen navigeerden, maar ook hoe de nieuwe schoonzoon in het familieleven werd ingepast wanneer Lin op 16-jarige leeftijd trouwde.

Dan moet er nog een opmerking gemaakt worden en die betreft het sociale milieu waar Lin Scholte uit stamt, namelijk de *tangsi*, oftewel de militaire kazernes van het KNIL.

Haar vader was een Nederlandse KNIL militair en haar Javaanse moeder de dochter van een inheems KNIL militair. Het Indië van Lin Scholte is daarmee zeer nauw verweven met dat van het KNIL. Hier steekt weer de inmiddels veelvuldig genoemde diversiteit van Indië de kop op. Het KNIL was een geheel eigen sociaal milieu, wel verbonden met andere delen van de koloniale samenleving, maar daar ook weer duidelijk van te onderscheiden. Van uit het werk van Lin Scholte kunnen dus niet één, twee, drie conclusies getrokken worden die te extrapoleren zijn naar de rest van de koloniale samenleving. Waar deze connecties wel te maken zijn, zal ik dat ook zeker doen.

4.3 De familie Scholte

55 Ibidem, 86, 87 en 95-100

De familie Scholte bestond uit een groot aantal verschillende personen. Om voor u als lezer duidelijkheid te scheppen, wil ik graag beginnen met het geven van een overzicht van de familie en haar leden. Dit is een overzicht dat aan het begin van *Bibi Koetis voor altijd* staat en dat ik met enige aanpassingen verbatim over heb genomen. Ik heb ook niet alle familieleden vermeld. Enkel degenen die in *Anak Kompenie* en *Bibi Koetis voor altijd* voorkomen. Er staan ook een aantal maleise termen voor bepaalde familie leden in die interessant zijn om te vermelden.⁵⁶

- Piet Scholte; door Lin in haar boeken altijd Paps genoemd, door de inlandse familie leden aangesproken met si-oom.
- Djemini: De moeder van Lin Scholte, echtgenote van Piet Scholte. Door haar inlandse familie aangesproken met Mbaju, hetgeen 'oudere zuster' betekend.
Adik: Een jongere broer of zuster.
Kaka: kazerne Maleis voor een oudere broer of zuster.
- Kaki Wagiman, soms door Lin alleen aangeduid als 'kaki'; haar grootvader.
- Nini Tumirah: Soms alleen aangeduid als nini, de grootmoeder van Lin, moeder van Djemini.
- Ojok: de jongere broer van Tumirah.
- Koetis: de jongere zuster van Djemini. Haar eerste man heette Legiman. Oesoep was de man met wie ze hertrouwde na haar scheiding, in de boeken dikwijls aangeduid als Man Oesoep.
- Djemiran, of Miran: de jongere broer van Djemini.
- Soe: de jongere zuster van Djemini. Getrouwd met Johan Lodewijk Kim, 'Jan', een jongen van Pa van der Steur.
Djemingan: Een oudere broer van Djemini die in zijn jeugd samen met een andere broer zoek is geraakt.
- Hans, Astrid en Peter: Respectievelijk de man, dochter en zoon van Lin Scholte.
- Lisa, Piet, Herman en Bernard: De adiks van Lin Scholte.

Djemini groeide op in de tangsi als de dochter van Tumirah en Wagiman. Wagiman was echter niet haar biologische vader. Voordat Tumirah met Wagiman trouwde was zij al een keer getrouwd geweest en had daarna nog een verhouding gekregen, waar Djemini uit voort was gekomen. Tumirah trouwde met Wagiman omdat zij een kostwinner voor haar gezin nodig had. Wagiman, die eerst rijstverkoper was en bij wie Tumirah vaste klant was had besloten zich over haar gezin te ontfemen. Echter, als rijstverkoper verdiende hij niet genoeg. Daarom tekende hij bij het KNIL. Zodoende werd Djemini een *Anak Kompenie*, een kind van de compagnie.⁵⁷ De overgang naar het kazerne, ofwel tangsi leven ging echter niet zonder drama. Tumirah besteedde haar oudere zoontjes uit bij familie,

56 Lin Scholte, *Bibi Koetis voor altijd*, in: *Lin Scholte: verzamelde romans en verhalen* (Den Haag 2007) 242-243

57 en L. Scholte, *Anak Kompenie*, in: *Lin Scholte: verzamelde romans en verhalen* (Den Haag 2007) 148-150

met de bedoeling dat zij later zouden volgen als het gezin eenmaal zich gevestigd had in de tangsi. Twee van haar zoontjes liepen echter weg om hun moeder te zoeken. Ze zouden nooit meer teruggezien worden. In *Anak Kompenie* wordt het tangsi leven omschreven als ware het een geheel eigen gemeenschap waar het ritme van het leven bepaald werd door militaire regels en de hoornblazer. De inheemse militairen leefden in zogenaamde *chambres*, langwerpige gebouwen die wij tegenwoordig loodsden of barakken zouden noemen. Gezinnen hadden daar een stapelbed voor het echtpaar en een deel van de kinderen, de rest moest op een *tikar* (slaapmat) op de grond slapen. De ruimte onder het stapelbed werd gebruikt om spullen te bewaren en werd *kolong* genoemd. De *chambres* waren dichtbevolkt en de enige privacy die men had waren gordijnen die tussen de verschillende stapelbedden werden opgehangen. Vrijgezelle militairen hadden die luxe nog niet eens, die moesten de stapelbedden delen. Terwijl de mannen dienst hadden moesten de vrouwen de *chambres* uit. Zij brachten hun tijd dan door in de kookloods, waar zij de voedselvoorziening moest verzorgen en ander huishoudelijk werk verrichten. Toezicht werd hier gehouden door een militair die erop toe moest zien dat de reglementen correct werden nageleefd. Anders zwaaide er wat. Het leven van een KNIL militair was geen vetpot, maar bracht wel vaste inkomsten met zich mee. Onafhankelijk van het feit of de inlandse militair wel of geen gezin had, kreeg hij 1,25 gulden per week handgeld en als hij niet leefde van de kazernekeuken, dan kreeg hij ook een tweewelijks voedselpakket. Het was dus echt wat je vaste armoede kan noemen.⁵⁸

Het leven in de tangsi ging zo een aantal jaren door. In tangsi Sulu nabij Soerabaja kreeg Wagiman een baantje als beheerder van de kazerne kantine en slaagde Tumirah er in om een kleine catering onderneming te beginnen, waarbij ze eten verkocht aan haar mede tangsi bewoonsters. Het gezin kreeg zo wat meer welvaart. Het leven ging zo voort totdat op een gegeven ogenblik Djemini de huwbare leeftijd bereikte, volgens adat gebruik zo ongeveer twaalf jaar oud. Zij was van een kind een 'jonkvrouw' geworden. Haar ouders, Wagiman en Tumirah, besloten haar uit te huwelijken aan de eveneens in het KNIL dienende sergeant Oerip. Oerip werd door de gehele tangsi als een goede keus gezien omdat hij een rang had, een goede staat van dienst en nog een klein geldbezit. Djemini wist echter van niks en kreeg via een kennis, niet eens van haar ouders te horen, dat ze zou gaan trouwen. Haar huwelijk werd dus wel op de traditionele manier geregeld.⁵⁹

Het huwelijksfeest van Djemini en Oerip duurde een hele week, met veel plechtig ceremonieel. Volgens Lin Scholte werden juist rond huwelijken tradities extra in ere gehouden om zo aan de buitenwereld te tonen dat de tangsi bewoners ondanks hun verruwde reputatie nog steeds wisten 'hoe het moest'. Het was tijdens dit huwelijksfeest dat Lin Scholte voor het eerst in *Anak Kompenie* haar vader ten tonele liet verschijnen. Piet Scholte stond in vrijetijdskleding tussen de inlanders te kijken naar het spektakel. Omdat hij onder de inlanders bekend stond als "si-oom pandjang londodowo" staat hij ook zo vermeld bij dit eerste optreden in *Anak Kompenie*. Si-oom was een beleefdheidsterm die binnen het KNIL door inlanders voor Nederlanders gebezigd werd, pandjang londodowo betekende zoveel als "lange Nederlander". Piet Scholte was met zijn lengte van 1.80m behoorlijk uit de kluiten gewassen voor zijn generatie. Interessant is hoe Lin Scholte hem hier opvoerde, namelijk als een toeschouwer die eigenlijk buiten het gebeuren stond en er met een Westerse blik naar keek. Dit blijkt ook uit de conversatie die hij met een andere Nederlander voerde:

58L. Scholte, *Anak Kompenie*, 109-113

59 Ibidem, 119

Piet Scholte: "Raar land om hier snotneuzen uit te huwelijken."

Andere Nederlander: "Over een poos als je wat langer hier ben, zou je maar wat graag zo één als dat daar [Djemini] tot Muntji willen hebben."

Piet Scholte: "Bejje belazerd. Mij niet gezien."⁶⁰

Wat wij hier zien is dat Piet Scholte, die op dit ogenblik pas recentelijk in Indië was aangekomen, nog geen benul had van inlandse gebruiken en gewoontes. Hij keek naar dit eerste huwelijk van Djemini met een puur Westerse blik. Ook de gedachte een njai te nemen stond hem nog tegen. Piet Scholte was hier duidelijk nog een totok, van culturele verindisching was geen sprake.

Het huwelijk van Djemini en Oerip duurde nog geen half jaar. Daarna verliet zij hem definitief, een besluit waar grote schande over werd gesproken in de tangsi Sulung. Daarna werd Djemini nog tijdelijk de njai van de gelijkgestelde inlandse christen Radian. Deze behandelde haar echter als een huisvrouw en beledigde de hele tijd haar familie, en dan met name haar moeder Tumirah. Uiteindelijk stal Djemini op een nacht het geld van Radian en kwam via familie in Batudjadjar weer bij haar ouders terug in de tangsi. Toen Tumirah in de avond haar dochter op haalde en mee terug nam naar tangsi Sulung had Piet Scholte, ook wel bekend als korporal pandjang, wacht. Op dit punt in zijn vijfjarige dienstverband was Piet Scholte, aldus Lin Scholte in *Anak Kompenie*, al wat meer gewend geraakt in Indië. Hij moest ook wel, want hij had recentelijk een brief van zijn vriendin uit Nederland ontvangen dat zij niet langer op hem wilde wachten. Uitgaande van hetgeen in *Anak Kompenie* staat, was het op deze bewuste nacht, dat Djemini terugkeerde in de tangsi dat bij Piet Scholte de gedachte op kwam dat het toch helemaal niet zo'n slecht idee zou zijn om een njai te nemen.⁶¹

Piet Scholte was net als Djemini afkomstig uit een arm milieu. Hij was de oudste van vijf kinderen uit een arm Amsterdams gezin. Vader Scholte pakte van alles aan wat maar langs kwam om de kost bij elkaar te schrapen. Piet Scholte moest zelf al op twaalfjarige leeftijd aan de slag op de trekschuit om aan het gezinsinkomen bij te dragen. Vanaf zijn zestiende heeft hij nog bij een petroleumboer gewerkt. Toen hij echter verkering kreeg en aan trouwen begon te denken besloot hij voor vijf jaar bij het KNIL te tekenen om aan de armoede te ontsnappen en wat geld te kunnen sparen. Zijn verkering overleefde dit dus niet.⁶²

Anak Kompenie volgend begon Piet Scholte een langzame benadering van Djemini, onder andere tijdens zijn diensten als opzichter in de vrouwenloods en de chambres, waar hij overigens bekend stond als een gestreng opzichter. Zijn bedoelingen waren al snel duidelijk voor de gehele tangsi en toen hij Djemini op een avond mee nam naar een circus voorstelling en haar vroeg njai te worden stemde zij hier in toe. Djemini stemde hiermee in ondanks dat zij wist dat een Nederlander zijn njai net zo makkelijk weer zou kunnen verlaten, al dan niet de kinderen mee nemend. Haar beweegredenen om dan toch dit onzekere voorstel aan te nemen waren vrij pragmatisch. De omgang met een blanke Nederlander gaf een zekere status onder de inlanders en bood kansen op een (relatief) grotere materiële welvaart. Voor Djemini lijken het toch vooral de hatelijkheden die zij ondervond aan de hand van de andere vrouwen na haar scheiding en de mislukte relatie met Radian maar vooral ook de losse handen van Wagiman de belangrijkste motivatie te zijn geweest. Zoals het in *Anak Kompenie* beschreven staat verkocht Wagiman zijn dochter nogal eens een pak slaag. Er

60 Ibidem, 120-123

61 Ibidem, 126

62 Ibidem, 128-130

wordt in het boek over gesproken alsof dat nou eenmaal iets was wat kon gebeuren. Naar onze maatstaven echter zou het hebben gegolden als kindermishandeling. Let wel, op het moment dat Djemini de njai oftewel "huishoudster" van Piet Scholte werd, was zij net aan zestien jaar.⁶³

Het beeld dat volgt uit *Anak Kompenie* over de ontwikkeling van hun relatie laat zien dat er aanvankelijk grote verschillen bestonden tussen de twee partners. Djemini met name ging er nog steeds van uit dat Piet Scholte haar op een gegeven ogenblik zou verlaten, zoals de meeste Nederlanders dat deden. Ook verliep de communicatie tussen de twee in het begin moeizaam omdat Piet Scholte het Maleis nog niet afdoende machtig was. Naarmate het moment naderde dat hij op verlof terug naar Nederland zou moeten kreeg Piet Scholte echter andere plannen. Niet in staat om de gedachte te verdragen dat Djemini de njai zou worden van een andere KNIL-soldaat, wilde hij met haar trouwen. Djemini was hier zeer sceptisch over. Zij was tenslotte maar een gewone orang djawa sadsja (gewone Javaanse). Waarop Piet zei: *"Waarom niet? We kunnen het toch goed samen vinden zo? Het is veel beter om te trouwen, want ik wil een echt gezin met kinderen."*⁶⁴

Het voornemen van Piet Scholte om te trouwen met Djemini ondervond weerstand vanuit de legerhiërarchie en het echtpaar dat de lokale Leger des Heils kerk runde, waar Piet kerkte. Dit echtpaar Paasman probeerde Piet er zelfs nog van te overtuigen een Indisch meisje uit een van hun tehuizen te trouwen. Een eer waarvoor Piet bedankte omdat hij van Djemini hield. Het zou uiteindelijk anderhalf jaar duren voordat de huwelijks toestemming verleend werd. Hun zaak werd geholpen doordat een nieuwe predikant en zijn vrouw, het echtpaar Veldhuis, wel positief stonden tegenover Piet zijn voornemen. Voor het huwelijk liet Djemini zich dopen als christen en het huwelijk werd bij de Burgerlijke Stand te Soerabaja voltrokken en in de kerk van het Leger des Heils ingezegend.⁶⁵ Deze stap van Djemini om Christen te worden zou kunnen worden opgevat als een stap dichterbij naar de Europese cultuur. Echter, voor de Javaanse Djemini bij wie het geloof dat zij van huis uit mee kreeg werd gekenmerkt door een sterke mate van animisme, vielen het animisme en de geesten van de adat prima te verenigen met het christendom. Ten slotte was de Heilige Geest enkel een geest erbij.

Kort na het huwelijk raakte Djemini zwanger en volgde een overplaatsing naar Batudjadjar waar Lin in 1921 geboren werd. Als kind van een Nederlandse militair en een Javaanse werd zij een nonnah-liplap genoemd. De jonge Lin werd in haar jeugd al vroeg ondergedompeld in de diversiteit die zowel de Javaanse cultuur van haar moeder als de Nederlandse cultuur van haar vader te bieden had. Door haar grootmoeder Tumirah werden aan Lin de verhalen over de Javaanse mystiek verteld en ook wie welke soort kain mocht dragen. Een type kain hoorde bij een bepaalde maatschappelijke stand. Als je de verkeerde droeg, dan zou dat ongeluk brengen, aldus Tumirah. Lin kon echter net zo goed opgaan in de Westerse sprookjes die haar vader vertelde voor het slapen gaan. De mystiek en de geestenwereld van de adat en het christendom van haar vader kwamen zo tegelijk voor in de

63 Ibidem, 130-132

64 Ibidem, 133

65 Ibidem, 135

opvoeding van de jeugdige Lin. Later zou zij zeggen dat zij zich in beide werelden even goed thuis voelde, al ging dat in haar vroege jeugd niet altijd even gemakkelijk.⁶⁶

Gedurende de eerste jaren van Lin Scholte's jeugd veranderde ook de samenstelling van het huishouden. Omdat Wagiman Tumirah verlaten had kwam zij met haar andere kinderen bij Piet en Djemini in wonen. Zo kwamen ook Ojok, Miran en Soe bij hen te wonen. Uit één specifiek incident met de burens bleek dat de verhoudingen tussen de verschillende groepen in Indië niet altijd even pais en vree waren. De burens van het gezin Scholte aan de laan Travelli waar het gezin woonde waren totoks, genaamd van Brasem. Mevrouw van Brasem probeerde Piet Scholte op te stoken tegen Djemini door commentaar te leveren op diens huishoudvoering en de aanwezigheid van Tumirah en haar kinderen. Piet en Djemini kregen hier ruzie door. Echter, Piet pikte van zowel inlanders niet als ze zich in zijn ogen te onderdanig gedroegen, noch pikte hij het als totoks op de "ik ben een superieure blanda" toer gingen. Het contact met de van Brasems werd dan ook verbroken. Op een keer toen Djemini liever achterin de keuken bleef toen Piet Nederlandse gasten had, zei hij tegen haar: *"Je bent geen babu en geen njai van me Jimmie, maar mijn vrouw!"* Tegen Lin zei hij later nog eens, in wat volgens Anak Kompenie een onvervalst Amsterdams accent had moeten zijn:

"Azze je moeder niet motten, hoeven ze mij ook niet te motten. Ik lap ze ammelaars!"⁶⁷

Na enige tijd op verlof naar Nederland, om bij de moeder van Piet te verblijven. Opoe en Djemini begrepen elkaar echter totaal niet, wat vooral aan de taalbarriere lag. Toen het trieste bericht kwam dat Tumirah overleden was, besloot het gezin terug te gaan. Na twee maanden in Batavia verbleven te hebben vertrok het gezin naar Tjimahi. Van de tijd in Tjimahi die in Anak Kompenie beschreven wordt, springt één specifieke avond er tussen uit omdat hier uit blijkt hoe Oost en West in dit gezin samen gingen, maar ook hoe Djemini de omgang tussen haar inlandse familieleden en Piet Scholte min of meer eigenhandig reguleerde. Tijdens deze avond zaten Djemini met Lin en nog een aantal van haar andere inlandse familieleden in de keuken en waren ze elkaar verhalen aan het vertellen over mensen die mystieke krachten zouden hebben en het bestaan en gebruik van verschillende soorten amuletten. Voor hen een onlosmakelijk deel van hoe zij de realiteit beleefden. Echter, toen Piet Scholte erbij kwam zitten, viel het gesprek stil. Hij vroeg hen waar zij over aan het praten waren en vroeg hen rustig door te gaan. Ze zeiden ontwijkend dat ze over niets bijzonders aan het praten waren. Djemini vroeg hem toen plagerig of hij niet verder moest lezen in zijn boek. Waarop Piet semi verontwaardigd vroeg of hij er niet bij mocht komen zitten. Toen Lin Scholte later als volwassene

66 Ibidem, 137, -145

67 ibidem, 145

terug dacht aan dit incident, zo schrijft zij in *Anak Kompenie*, bedacht zij zich dat haar moeder bewust enige afstand tussen haar vader en de andere familieleden maar met name andere mensen uit de tangsi wilde houden. Het punt was namelijk dat de mensen uit de tangsi, die van huis uit toch al niet de meest fijn gemanierde mensen waren, de Nederlanders dikwijls in hun ergste momenten van zwakte zagen. Het waren de blanda's van buiten de tangsi die respect verdienden, niet de tangsi blanda's.⁶⁸ Door enige afstand te scheppen tussen Piet en andere tangsi mensen kon zij voorkomen dat zij Piet zouden gaan zien als een blanda die zich zomaar met iedereen in liet en kon zij ook het respect behouden dat op haar afstraalde als "mevrouw sergeant-majoor Scholte." Djemini wist dus de op patriarchale waarden gebaseerde positie van haar man aan te wenden om haar eigen machtspositie binnen de familie en de tangsi veilig te stellen. Echter, tijdens deze vertelavond verraste Piet Scholte zijn familieleden door op hun verhalen in te haken met een verhaal over zijn eigen vader die via gebed en handenoplegging mensen kon genezen, een verhaal dat aansloot op de adat belevingswereld. Koetis reageerde verbaasd dat er eigenlijk helemaal geen verschil bestond tussen blanke en zwarte mensen en dat ze dacht dat alleen "wij orang-item" zich met dat soort zaken bezighielden.⁶⁹

Een andere gebeurtenis uit de jeugd van Lin Scholte in de Tjimahi periode laat zien dat de verschillen tussen de Nederlandse cultuur van Piet en de Javaanse cultuur van Djemini niet altijd even gemakkelijk te overbruggen waren. In de keuken kwam Lin een flakkerende kaars tegen met daarbij een offerande in de vorm van voedsel. Zoals Oesoep het daarna aan haar uit legde, deden zij dit om de geest van Tumirah te eren, die volgens hen nog steeds op aarde kwam om over het gezin te waken. Zoals Lin Scholte het in *Anak Kompenie* beschrijft, was zij hier als jong, christelijk opgevoed kind verbaasd over, want zoals zij aan haar vader vroeg:

"Paps, de lieve God zorgt toch voor ons allemaal? Wat gek dat ze met die sadjen in de keuken, Tjang(maleis voor grootmoeder) weer voor ons willen laten zorgen. Ze zal het wel druk hebben met van het ene naar het andere kind te vliegen...." Pap antwoordde dat het eenmaal de adat was volgens het oude geloof van Tjang en haar familie. "De lieve God zorgt voor alle mensen, voor al zijn schepselen. Maar al hebben ze voor ons vreemde gebruiken, daarom mogen wij ze daar nog niet om uitlachen of minder achten", zei Pap. "Het viel niet altijd mee om je moeder op de juiste manier aan te voelen; ze wilde wel eens minggat - weglopen - in haar boosheid. Maar gelukkig bezat ik in zulke stormachtige ogenblikken het gezonde verstand en de liefde voor twee..."⁷⁰

68 Ibidem,170-171

69 Ibidem, 172

70 Ibidem, 173-174

De adat was dus duidelijk aanwezig in het leven van de jonge Lin. Op deze wijze kreeg zij alle aspecten van zowel de Javaanse als de Nederlandse cultuur mee.

Weer een andere gebeurtenis uit de periode in Tjimahi die licht werpt op de composiet identiteit waarmee Lin Scholte opgroeide is een beschrijving die zij geeft in *Anak Kompenie* van een bezoek aan inlandse familieleden, het gezin Talib, die een landbouwperceel hadden waarop zij verschillende gewassen verbouwden en een karpervijver hadden. Waar het hier om ging was dat tijdens het diner Lin op de grond zat te eten met de inlandse familieleden. "*Voor die dag was ze een echte 'anak-dessa', zoals ze daar siloh gezeten - in kleermakerszit - genoeglijk met haar vingers mocht eten.*"⁷¹ Piet Scholte, die volgens Lin überhaupt te lange benen had om in kleermakerszit op de grond te kunnen zitten, zat alleen aan een kleine tafel ernaast. Lin kon dus volledig opgaan tussen de inlandse familieleden. Piet Scholte, ondanks zijn grote affiniteit met de inlandse cultuur, bleef een lange, al zij het qua identiteit inmiddels Indische, blanda.

Uit de Tjimahi periode beschrijft Lin in *Bibi Koetis voor altijd* ook een familieavond waarop ze op een zaterdag gingen 'eenendertigen', een kaartspel dat door Piet Scholte in de familie geïntroduceerd was en dat alle familieleden samen speelden. Het waren gezellige avonden, waarbij Piet door Djemini bijna plechtig 'Alahjarumah' (heer des huizes) genoemd werd. Piet probeerde met een Hollands gevoel voor gezelligheid de familieband aan te halen en de andere familieleden participeerden daarin. Eerst uit respect voor hem, maar later ook uit eigen beweging en plezier. De relatie tussen Piet Scholte en de inlandse familie werd door Koetis raak getypeerd: "*Jouw vader is een vader voor ons, weet je.*"⁷²

Het gezin zou nog in Tjimahi blijven wonen totdat Lin twaalf jaar oud was. In 1933 verhuisde het gezin Scholte terug naar Batavia, waar het vervolgens tot 1936 zou blijven wonen. Het is in deze periode dat Lin zich ontwikkelt van een meisje tot een jonge vrouw en opmerkt dat jongens en meisjes toch wel zeer duidelijk verschillen. In 1937 kreeg Piet Scholte de keus of vroeg pensioen, of een "degradatie" van sergeant-majoor naar gewoon sergeant om later het pensioen van een sergeant-majoor te krijgen. Zijn eenheid werd opgeheven. Piet Scholte koos voor de "degradatie" en ook al legden Djemini en Piet het uit aan hun kennissen en vrienden in de tangsi en daarbuiten, er werd toch over geroddeld. Het gezin accepteerde daarom een overplaatsing naar Makassar. Deze overplaatsing bracht veel veranderingen met zich mee. Al was het maar omdat Makassar een andere cultuur en taal had. Niemand in het gezin Scholte sprak Makassaars. Alleen Koetis zou het leren omdat zij hertrouwde met een Makassarse taxi chaffeur. Haar vorige man Oesoep was al enige jaren voor deze overplaatsing aan een opengebroken maagzweer overleden.⁷³

71 Ibidem, 180

72 L. Scholte, *Bibi Koetis voor altijd*, 313

73 Scholte, *Anak Kompenie*, 190-196

Voor Lin zelf zou deze overplaatsing een verandering met zich mee brengen die de koers van de rest van haar leven zou bepalen. Op het feest dat in militaire soos gehouden werd ter ere van het huwelijk van prins Bernhard en prinses Juliana werd Lin ten dans gevraagd door de tien jaar oudere KNIL militair Hans Siebenhaar. Ze twijfelde of ze hem wel haar echte leeftijd moest vertellen. Na deze avond ontmoeten de twee elkaar nog vaker en worden ze, ondanks het leeftijdsverschil, verliefd op elkaar. Op een ogenblik komt het moment dat Hans voor zijn werk een aantal maanden weg moet. Omdat hij Lin niet wilde achter laten vraagt hij haar ten huwelijk. Eerst denkt ze nog dat hij haar in de maling neemt, gezien haar jonge leeftijd, maar Hans meende het serieus. Lin was vijftien toen Hans zijn aanzoek deed. De ouders van Lin hadden nog wel enige vragen bij dit huwelijksvoornemen, gezien de jonge leeftijd van Lin. Echter, toen Djemini bij Piet Scholte kwam was ze ook niet veel ouder dan Lin⁷⁴. Het verrassende is dat het hier vooral Djemini was die zich afvroeg of Lin eigenlijk niet te jong was voor een huwelijk, terwijl zij met zestien jaar oud hier volgens de adat allang rijp voor is. Blijkbaar was Djemini's denken over het huwelijk toch meer richting Europese denkbeelden opgeschoven. Na een goed gesprek gaf Piet Scholte dan ook zijn goedkeuring, in de hoop dat de oudere Hans de zestienjarige en zwangere Lin kon leiden waar dat nodig was.

Het huwelijk veranderde een hoop voor Lin Scholte, maar vooral was daar het moederschap na de geboorte van dochter Astrid. Na de geboorte van Astrid was Koetis veel aanwezig in het huishouden van Lin en Hans. Zij nam een goed deel van de zorg voor de nieuwe baby op zich, zoals zij dat destijds ook bij de kinderen van Djemini had gedaan. Hans echter had moeite met haar aanwezigheid en hier blijkt ook een spanningsveld uit dat kon bestaan tussen Indische mensen en inlanders. Koetis heeft Hans namelijk een keer de wangen van baby Astrid zien afvegen nadat zij haar gekust had. Sindsdien was Koetis nooit meer openlijk affectief naar de baby toe wanneer Hans in de buurt was.⁷⁵ Hans heeft dan ook nooit een echt hechte band met de inlandse familie van Lin ontwikkeld. Er was altijd enige afstand.

De familie Scholte was duidelijk een familie waarin alle partijen, inlands, Indisch en Nederlands zich met elkaar verbonden voelden. De jonge Lin kon zich even gemakkelijk tussen de Indische/Nederlandse wereld van haar vader als de Javaanse wereld van haar moeder bewegen. Piet Scholte wist in deze complexe en uiterst hybride familie een plek te vinden, doordat hij een grote affiniteit met de cultuur van Djemini ontwikkelde. In zijn geval durf ik zelf te spreken van een zekere mate van 'verindisching' van zijn eigen identiteit. Ook had Piet Scholte zijn positie in de familie deels te danken aan het feit dat hij de echtgenoot van Djemini, de oudste zuster, was, hetgeen er al vrij snel toe leidde dat hij de facto het familiehoofd werd. Zeker nadat Wagiman Tumirah en de jongere kinderen verlaten had.

74 Ibidem, 220

75 L. Scholte, *Bibi Koetis voor altijd*, 341

Inlandse gewoontes waar het rolverdelingen binnen de familie betrof, hielpen hem ook hiebij.

Wat ook duidelijk wordt door het bestuderen van de familie Scholte is de manier waarop inlanders met Nederlanders omgaan en tegen hen aan kijken. Meer nog dan in de SMGI interviews, kun je zien dat Nederlanders door inlanders met een zekere mate van eerbied benaderd werden. Dit lijkt echter niet bepaald raciaal geïnspireerd te zijn. Ze laten dezelfde mate van eerbiedigheid namelijk ook zien aan hooggeplaatste inlanders, die ook in het hoog Javaans aangesproken worden. Piet Scholte zou dan in zijn familie niet per se met zoveel eerbied behandeld zijn omdat hij nou eenmaal een Nederlander was en daarom raciaal superieur, maar omdat hij simpelweg tot de heersende klasse behoorde. En dat waren in het koloniale tijdperk de Nederlanders. Wat ook duidelijk wordt is dat het belang van dit onderscheid met het verstrijken van de jaren afneemt en Piet Scholte gewoon een deel van de familie wordt en dat hij zelf qua instelling en identiteit ook Indischer wordt. Met begrip en geduld wisten Piet en Djemini uiteindelijk met de culturele verschillen te leren omgaan en zo een gezin te creëren waarbinnen Lin Scholte kon opgroeien als een kind dat thuis was in twee werelden.

Wat eveneens duidelijk wordt uit deze casus van de familie Scholte is dat ondanks het feit dat het raciale en culturele onderscheid tussen de verschillende familieleden er voor henzelf weinig toe deed, het discours niettemin invloed had op hun leven en hun relaties met andere mensen. Kijk maar naar de weerstand die Piet Scholte ondervond toen hij voor het eerst zijn voornemen om met Djemini te trouwen kenbaar maakte, maar ook de spanning die ontstond door de manier waarop Hans Siebenhaar, de echtgenoot van Lin, reageerde wanneer Koetis zijn dochter had geknuffeld. D

Dus ja, de conclusie van het vorige hoofdstuk dat het discours een fabeltje was voor en door de elite blijft overeind staan. Echter, juist het feit dat het de elite met haar monopolie op machtsmiddelen was die in dit discours geloofde, betekende dat het fabeltje toch zijn invloed had op mensen die er zich verder weinig van aantrokken, toch het overgrote deel van de mensen die in Indië woonden. De koloniale samenleving werd dan ook gekenmerkt door een spanningsveld tussen het koloniaal discours zoals uitgedragen door de elite en de werkelijkheid van alledag, waarin hybriditeit en vermenging voor de meeste mensen doodnormaal waren.

4.4 Willem Walraven

Waar te beginnen met Willem Walraven? Om te stellen dat hij een gecompliceerd persoon was, is een understatement van jewelste. Walraven is weliswaar als soldaat in het KNIL in Indië terechtgekomen, maar dat was dan ook wel zo ongeveer de enige stap in zijn levenswandel die nog enigszins conventioneel te noemen was. Om het Indië van Willem Walraven en zijn Indische gezin te kunnen begrijpen is het nodig om eerst kort wat over zijn leven te vertellen voordat hij naar Indië vertrok,

waar hij later met zijn Soendaneze vrouw Itih zou trouwen en acht kinderen kreeg. Het materiaal dat ik heb gebruikt voor het maken van een casus over Willem Walraven en zijn gezin is van een andere aard dan de twee boeken die Lin Scholte heeft achtergelaten. Walraven heeft namelijk maar één enkel biografisch verhaal achtergelaten, *De Clan*, over een bezoek dat hij samen met zijn vrouw bracht aan zijn inlandse schoonfamilie in de Preanger, waar Itih vandaan kwam. Verder heb ik een bundel gepubliceerde brieven gebruikt waarin brieven staan die Walraven heeft geschreven aan zijn familie in Nederland, maar ook aan mensen als E. du Perron en Rob Nieuwenhuys. Uit de brieven die Walraven heeft geschreven blijken overduidelijk zijn zienswijzen over zijn leven in Indië, zijn Indo-Europese kinderen, de inlanders en zijn socialistische overtuigingen. Echter, zijn complete levenswandel zou moeilijk te reconstrueren zijn geweest aan de hand van deze brieven. Dat is waar de door Frank Okker geschreven biografie van Walraven, *Dirksland tussen de doerians: Een biografie van Willem Walraven*, uitstekend van pas is gekomen. Zonder deze biografie zou het voor mij een stuk moeilijker zijn geweest om hetgeen Walraven zelf heeft geschreven te plaatsen en hem als persoon te begrijpen. Ook biedt de biografie van Okker een chronologie waarin de brieven en *De Clan* geplaatst kunnen worden.

Willem Walraven werd op 7 juni 1887 geboren in het dorp Dirksland, op het Zuid-Hollandse eiland Goeree-Overflakkee. Zijn vader had daar een kleine kruidenierszaak waarin de moeder ook meehielp wanneer vader Walraven met een kar met koopwaren de dorpskermissen langstrok. Het beeld van de jeugd van Walraven dat uit de biografie van Frank Okker naar voren komt, is dat van een intelligente jongen die zich al vroeg bewust werd van de standsverschillen in het zwaar protestantse Dirksland waar hij opgroeede en die alles las wat los en vast zat. Walraven ontwikkelde ook al vroeg in zijn jeugd een anti-autoritaire trek en trok zich weinig aan van de kerk. Dat Walraven anders was dan de gemiddelde Dirkslander werd door zijn ouders niet begrepen of gewaardeerd. Met name met zijn vader had de jonge Walraven dan ook een compleet verstoorde verhouding. De ruzies waren zo erg dat Walraven al op veertienjarige leeftijd het huis verliet om in Delft te gaan werken als kantoorbediende. Dit vroege avontuur in zelfstandigheid eindigde na twee jaar met de terugkeer van Walraven naar huis, waarna hij begon aan een correspondentie cursus boekhouden, waarvan hij het diploma op 16 mei 1906 in ontvangst nam. Walraven is ondertussen nog meer overtuigd socialist geworden en Dirksland zo mogelijk nog conservatiever protestants, "zwart" zoals het in de biografie van Okker genoemd wordt.⁷⁶

Uiteindelijk verlaat Walraven in december 1907 Dirksland om in Rotterdam te gaan wonen waar hij lid wordt van Rotterdam 111, een lokale afdeling van de SDAP. Gedurende zo'n anderhalf jaar zal hij in Rotterdam blijven wonen. Hij slaagt er echter niet in om werk op niveau te vinden, zodat hij

76 F. Okker, *Dirksland tussen de Doerians: Een biografie van Willem Walraven* (Amsterdam 2000)

in 1908 het besluit neemt om naar Canada te emigreren en in Noord-Amerika een nieuw bestaan op te bouwen. Walraven besloot eerst naar Canada te gaan omdat hij ervan overtuigd was dat hij zich in het Franstalige Quebec beter thuis zou voelen dan in de Engelstalige gebieden. Hij had namelijk het idee dat zijn Frans beter was dan zijn Engels. Uiteindelijk zet Walraven op 3 december 1909 voet aan wal in Montreal om drie uur 's nachts. Zijn tijd in Amerika zou uiteindelijk zo'n vijf jaar duren, tot in de herfst van 1914. Walraven kwam in de winter aan in Montreal, een periode dat er slechts weinig werk was. Gedurende zijn tijd in Amerika heeft Walraven van alles moeten aanpakken om in zijn levensonderhoud te kunnen voorzien. Veelal heeft hij als fabrieksarbeider gewerkt. Voor een boekhouder was er geen werk te vinden. Ook heeft hij zijn geluk nog beproefd in de VS, waar hij tegen dezelfde armoedige omstandigheden opliep. In de ervaring van Walraven was Amerika een land met een oppervlakkige cultuur die te uniform was en waar het najagen van geld het hoogste doel was. Teleurgesteld keerde hij dan ook weer terug naar Nederland en het door hem zo gehate Dirksland. Ook ging er in Amerika geen dag voorbij dat Walraven niet teruggedacht aan Nederland en zijn tijd in Rotterdam.⁷⁷

Enmaal teruggekeerd in Dirksland kon Walraven zich niet meer inpassen in het huishouden van zijn ouders. Hij was nu zevenentwintig jaar oud. Uiteindelijk zou hij op 12 augustus 1914 voor een periode van drie jaar tekenen als telegrafist bij het KNIL, dat in de onzekere tijd van de Eerste Wereldoorlog versterking nodig had. Het afscheid van Dirksland en Nederland zou definitief blijken te zijn.

Het leven van Walraven in Indië was al even veelbewogen als dat in Nederland en Noord-Amerika. Eerst zat hij drie jaar in het KNIL waar hij dienst deed als telegrafist. Al snel werd hij als "sanctie" na een meningsverschil met een directe superieur door een hem goedgezinde officier op kantoor gezet. Gewichtig kantoorwerk heette dat. Op dat kantoor en in het christelijk militair tehuis bracht Walraven zijn tijd door. Veel omgang met vrouwen had hij niet. Wel ontmoette hij in deze periode voor het eerst Itih, die na gescheiden te zijn werkte in de toko van een familielid waar Walraven vaak kwam eten.

Walraven verliet het KNIL in juni 1917 om te gaan werken als assistent-boekhouder in een oliefabriek van de maatschappij Insulinde in Bangjoewangi. Hij kreeg daar een employee woning met bedienden en een salaris van 150 gulden. Walraven bleef enige jaren in de suikerindustrie werken. Zijn eigenwijze aard kwam ook hier weer boven drijven, maar wordt door verschillende superieuren geaccepteerd omdat hij goed werk leverde. Hij klom uiteindelijk op tot hoofd boekhouder. Wel raakt hij gedesillusioneerd door de Europese maatschappij in Indië, die volgens hem een bepaald cultureel niveau miste en alleen maar kon praten over zaken. Aan het afleggen van visites heeft hij ook een hekel. Het gevolg is dan ook dat Walraven en Itih, die hij inmiddels uit Tjimahi heeft laten overkomen

⁷⁷ Okker, *Dirksland tussen de Doerians*, 23-32 en 50-62

om zijn huishoudster te worden, zich enigszins afzijdig houden van de bestaande Europese sociale netwerken.⁷⁸

Uiteindelijk verliet Walraven in 1926 de suikerindustrie om als thesaurier voor de Suikerbond te gaan werken. Daar raakte hij betrokken bij het uitgeven van de *Indische Courant*, een krant opgezet door deze vakbond en bij het beheren van de chaotische financiën van de Suikerbond. Walraven, die nogal uitgesproken meningen had over de suikerindustrie was domweg te links voor het publiek waar hij mee te maken. Politiek gekonkel leidde dan ook tot zijn vertrek in 1929 waarna hij een half jaar lang poogde een hotel te runnen in de hoop rust te vinden. Een poging die volledig mislukte en waarbij Walraven's complete spaargeld van enkele duizenden guldens er door ging. Het was na deze desastreuze periode dat Walraven full time in de journalistiek belandde. Hij heeft free lance tot aan de oorlog voor de *Indische Courant* geschreven, waarbij boekrecensies zijn favoriete soort artikel werden, ook omdat hij er veel van zichzelf in kwijt kon. Zeker eind jaren dertig, toen het politieke klimaat in Indië repressiever werd waren de boekrecensies minder onderhevig aan censuur dan andersoortige artikelen. Als free lance journalist, wonend in de heuvels bovem het door hem om de hitte verfoeide Soerabaja, verbleef Walraven leven tot aan de Japanse inval. Hij werd uiteindelijk geïnterneerd en overleed op 13 februari 1943 aan de gevolgen van malaria en dysenterie.⁷⁹

Het over Walraven beschikbare materiaal bevat jammer genoeg niet zoveel informatie over de intieme details van zijn gezinsleven zoals in de boeken van Lin Scholte, die eigenlijk gewoon een volledige familiegeschiedenis zijn. Daarom is het vrij moeilijk om een volledige casus te maken van zijn gezin. Wat in de brieven die Walraven geschreven heeft aan de orde komt, zijn zijn denkbeelden over de koloniale samenleving maar ook over zijn Indische kinderen en hun toekomst als Indo's. Deze casus is dan ook een combinatie van een studie naar het (Indische en dus hybride) gezin van Walraven en wel zijn eigen denkbeelden over de koloniale samenleving. Zoals u zult kunnen zien is zijn Indië weer heel anders dan dat van Lin Scholte. Ook zal duidelijk worden dat hij een man vol tegenstellingen was.

In het werk van Walraven heb ik twee thema's gevonden die veel zeggen over zijn relatie met zijn gezin, maar ook over ruimere Indische samenleving. Ten eerste hoe hij schrijft over zijn vrouw en hoe anderen reageren op zijn beslissing om samen te leven met een inlandse vrouw. Het tweede thema waar Walraven veel over schrijft is zijn kinderen, hun Indo zijn en daarmee samenhangend zijn zorgen en denkbeelden over de toekomst van de kolonie. Ik kijk naar deze twee thema's in het werk van Walraven omdat ze aan het hart van koloniale hybriditeit raken. Het laat zien waar Walraven stond als Hollander die getrouwd was met een inlandse en acht Indische kinderen had.

78 Ibidem, 67, 72,

79 Ibidem, 209-211

Het korte verhaal *De Clan*, waarin Walraven schrijft over zijn vrouw Itih met wie hij brengt aan haar familie in de Preanger, in 1952 gepubliceerd in de bundel *Op de Grens*, waarin een aantal korte verhalen, brieffragmenten en krantenstukken van Walraven staan. *De Clan* begint met een korte beschrijving van de jeugd van Itih en hoe zij op jonge leeftijd werd uitgehuwelijkt aan ene Oemar. Bij haar schoonfamilie werd zij afgebeeld. Fysiek verzwakt en zwanger keerde zij terug naar haar ouders. Het kindje leefde daarna niet lang meer. In plaats van te hertrouwen bleef Itih bij haar familie wonen. Walraven noemde haar daarom een "non-conformiste", die bleef wie zij was.⁸⁰

Zijn eerste ontmoeting met Itih gebeurde terwijl zij voor een aangetrouwde oom een koffiestalletje runde op het erf van een "vervallen, verlopen toko, waarin een Afrikaan woonde met vele kinderen."⁸¹ Itih verkocht hier koffie van extract en blikken melk tegen een lage prijs. Aldus Walraven was het goede koffie. Hoe de toenadering tussen hem en Itih tot stand kwam stond hem toen hij *De Clan* schreef in de jaren dertig niet geheel meer bij. De communicatie tussen Walraven en Itih was veelal non-verbaal. Zij sprak toen nog geen Nederlands en Walraven's beheersing van het Maleis was ook nog niet afdoende. Toch vond er een zekere toenadering plaats, al kwam er verder weinig van.

Na zijn uitdiensttreding verhuisde Walraven naar Bangjoewangi. Hier aangekomen betrok hij zijn employeewoning. Het huis voelde echter leeg aan. Zo leeg dat zelfs de bedienden het als vreemd ervoeren, aldus Walraven. Toen hij met een kennis in Tjimahi schreef, informeerde hij naar het welzijn van Itih. Het bleek ook dat zij gevraagd had hoe het met Walraven ging. Via een "vage" briefwisseling stemde Itih erin toe naar Walraven toe te gaan. Door vrienden van Walraven werd zij letterlijk en figuurlijk 's nachts weggehaald uit het huis van haar oom en op de trein richting Bangjoewangi gezet. Ze kwam bij de voor haar nog totaal onbekende Walraven aan. In *De Clan* beschrijft hij dat Itih eigenlijk nog de volgende dag weer naar huis wilde. Uiteindelijk is zij toch gebleven.⁸²

Een van de grootste obstakels waar Walraven en Itih op stuitten in hun relatie was een wantrouwen van Itih's kant over de oprechte bedoelingen en genegenheid van Walraven's kant. Volgens hem kwam dit doordat zij als Soendanesche alleen bekend was met "de liefde met een engel". De engel waarvan hij sprak was in dit geval de polygamie en het feit dat de adat, conform het Islamitisch recht, een man toestaat om zonder pardon te scheiden. Het gevolg was dan ook dat inlandsche vrouwen, en in ieder geval Itih, altijd een zekere mate van afstand bewaarden tot mannen omdat ze lang niet altijd even betrouwbaar waren. Volgens Walraven kostte het in veel van dit soort gevallen vele jaren om als man een vrouw van je oprechte liefde te overtuigen. Zoals hij het beschrijft kwam dit wantrouwen van Itih's kant over de loyaliteit van Walraven pas naar buiten nadat ze een

80 W. Walraven, *De Clan*, in: *Op de Grens* (Amsterdam 1952) 26-27

81 Walraven, *De Clan*, 28

82 Ibidem, 30-31

keer een grote ruzie hadden gehad naar aanleiding van haar jaloezie. Tussen Walraven en Itih heeft deze kwestie blijkbaar enkele jaren als een donkere wolk boven hun relatie gehangen.⁸³ De verschillen in ideeën over huwelijks trouw en echtscheiding tussen adat en het Westen waren bijzonder groot. Het is een kwestie die in *Anak Kompenie* ook al voorkwam tussen Piet Scholte en Djemini. Tijdens de eerste jaren van hun relatie, tot aan de geboorte van hun oudste kind, dochter Geraldine Anne, oftewel Non, bleef het taalprobleem ook nog een issue. Het Maleis was de taal die Walraven en Itih gebruikten om met elkaar te communiceren. Echter, net als voor Walraven moest Itih haar beheersing van het Maleis verbeteren en Walraven sprak ook geen Soendanees, al beschrijft hij wel in een brief aan zijn zus dat hij af en toe voor Itih voorlas uit een boek met Soendanees vertellingen. Hij kon die taal namelijk wel lezen.⁸⁴ Uiteindelijk zou Itih ook Nederlands leren en in een aantal opzichten waar het taalgebruik en kleding betreft vereuropeïseren.

Uit de manier waarop Walraven over zijn vrouw schrijft blijkt een grote liefde. Zo schrijft hij in een brief aan zijn neef Frans, die destijds stuurmansleerling was en in die hoedanigheid regelmatig Indië aanded:

*"Mijn vrouw is mijn vrouw, maar zij is nog altijd mijn minnares tevens. Er is een groot verschil tussen een vrouw en een minnares. Ze is in staat om de gekste en romantiekste dingen te doen. Om midden op den dag met me aan den wandel te gaan en 's avonds pas thuis te komen. Naar Wendit bijvoorbeeld, of naar dergelijke romantische plekjes. En misschien ben ik nog wel erger dan zij, te oordelen naar de vele keren dat zij haar achtbaar hoofd schud en me voor gek of half gek verklaard."*⁸⁵

In een andere brief, ook aan zijn zus in Utrecht schrijft Walraven het volgende: *"Werkelijk de liefde woont hier...en dat maakt veel goed."*⁸⁶ Hij vertelde door aan zijn zus dat Itih zo knap is in vele dingen en dat Frans (Scharmhardt, de eerder genoemde neef en stuurmansleerling) verwonderd was over haar. In haar goedheid en haar nukken schrijft hij vervolgens dat Itih hem ook doet denken aan zijn moeder in Dirksland. In deze brief komen direct twee kwesties uit het werk van Walraven naar voren die voor een groot deel zijn ambivalente, zo niet gespleten, houding tegenover Indië bepalen.

83 Ibidem, 32

84 W. Walraven,, aan Jaap Walraven, 24-01-1920 te Bangjoewangi, in: *Brieven aan familie en vrienden 1919-1941* (Amsterdam 1966) 76

85 Walraven, aan F. Scharmhardt, 4-09-1938 te Blimbing, *Brieven*, 232-34

86 Ibidem, aan J.G. Scharmhardt-Walraven, 19-09-1938 te Blimbing , 245

Het feit dat hij refereert aan zijn moeder is geen uitzonderlijk fenomeen in Walraven's werk en brieven. Als je door deze bundel met brieven gaat, dan valt je onmiddellijk op hoe vaak Walraven wel niet terug verlangde naar Holland en West-Europa in het algemeen. Hij was ook van mening dat je ook alleen daar als mens volledig tot wasdom kon komen. Het culturele en sociale leven in Indië waren naar zijn mening van een intellectueel te laag niveau. Geld en status waren volgens Walraven de belangrijkste gespreksonderwerpen en drijfveren van mensen in Indië. Toch woonde hij en heeft hij er een gezin gesticht. Dit commentaar uit dezelfde brief aan Frans Scharmhardt waarin hij schreef over de romantische kant van Itih drukt dat mooi uit:

"Dit is een materialistisch land, een bourgeois land, vol mensen die gevaarlijk zijn, maar er zijn hier ook veel goede dingen Ngo Hiang Kap of bijvoorbeeld Bahmie! En groote flessen bier!"

Itih mag dan wel de vrouw zijn van wie Walraven zielsveel hield, maar ook over haar had hij toch het een en ander te zeggen zijn ambivalentie blijkt. Hij schreef namelijk in weer een andere brief, ditmaal aan zijn zus(p308) dat Itih geen Hollandse huisvrouw is, met de bijbehorende nauwgezette aandacht voor hygiëne. Zo zou Itih echt niet opkijken van wat meer of minder stof in de hoeken en het controleren van was op defecten. Dat deden inlanders niet. Dat merkte je wel wanneer je je kleren weer aantrok. Dan kon het zijn dat je ondergoed ineens een knoop miste. Walraven stelt dat hij geprobeerd heeft om een soort van Europees huishouden te runnen, maar dat dat maar gedeeltelijk gelukt is. Hij noemt zijn eigen huishouden een huishouden van Jan Steen, waar kapotte spullen maar traag werden gerepareerd of vervangen. Hij heeft geleerd zich er niet meer druk over te maken. Het wonen in een haveloos huis was ook iets inlands volgens hem.⁸⁷ Hij wistte dat ook weer aan het feit dat een inlandse man zomaar door haar man verlaten kon worden. Waarom geldt in een huisraad stoppen wanneer je juwelen wel kunt mee nemen indien je verstoten werd?

Over zijn besluit met Itih te trouwen stelt Walraven dat hij dat vooral heeft gedaan om de toekomst van zijn kinderen als Europeaan veilig te stellen. Omdat wanneer je geen Europeaan was, je in de kolonie domweg minder ver kon komen. Het huwelijk zelf had echter voor zijn relatie verder geen toegevoegde waarde wat hem betrof. Hij vroeg zich ook af of hij de conventies niet gewoon had moeten negeren en zijn kinderen op had moeten laten gaan in de inlandse samenleving. Dan zouden hij en Itih het wel een stuk makkelijker gehad hebben op een aantal punten. Walraven moest namelijk voortdurend zijn keuze om te trouwen met een inlandse verdedigen tegenover zijn Europese gelijken. Waar Itih niet welkom was, kwam hij voortaan ook niet meer. Zelf wilde hij enkel omgaan met Itih op basis van gelijkheid. Dit was echter niet de gelijkheid tussen man en vrouw zoals wij die vandaag de dag zien. Dit was raciale gelijkheid. Hij wilde met Itih net zo omgaan als hij met een Westerse vrouw

87 Ibidem, 245

zou doen en haar niet wegstoppen als een huishoudster of njai. Waar het namelijk aan kwam op zijn gedachten over de plaats van vrouwen in de samenleving en de relatie tussen Nederlanders en hun koloniale onderdanen hield Walraven er denkbeelden op na die je bij een uitgesproken socialist zoals hij niet zou verwachten.⁸⁸

Waar het gender relaties betreft is hij nog het meest uitgesproken in een brief aan Rob Nieuwenhuys. In deze brief sprak hij zijn afkeur uit over hoe in de inlandse culturen met vrouwen wordt omgegaan. Volgens Walraven werden ze daar behandeld als koopwaar die je zo weer van de hand kon doen. Dit "harem idee", zoals hij het noemde vergiftigde op een dusdanige manier de inlandse bevolking dat zolang ze daar nog mee rondliepen ze nooit een fatsoenlijke eigen staat op zouden kunnen zetten. Walraven wilde dat inlandse vrouwen hetzelfde behandeld zouden worden als Europese vrouwen, een huwelijk voor het leven en met alle egards maar wel ondergeschikt aan de patriarchale autoriteit van de man en dat liet hij ook duidelijk merken aan Nieuwenhuys:

*"Aan den anderen kant is het eenige goede, dat ik kan zien in het facisme, de uitsluiting van de vrouw buiten alle gewichtige zaken. 'De plaats van den vrouw is achter den sluier', zeggen de Mohammedanen. Er is veel voor te zeggen. De vrouwen staan niet naast ons; zij zijn niet waarheidslievend, zij zijn slechts bij uitzondering kalm en moediglijk vervuld van een groot ideaal, maar worden in zo'n geval hysterisch-fanatiek. De vrouwen doen aan de wereld veel schade. In den grond hebben de Bijbel en de Koran gelijk, maar de gevolgen van deze opvatting in handen van de horde zijn nochtans treurig. Maar de vrouwelijke geest is onvoldragen. En dit alles maakt het huwelijk onvolmaakt, vaak een marteling."*⁸⁹

Waar het gender rolpatronen betreft had Walraven dus een conservatieve instelling, maar hoe zat het dan met zijn houding tegenover Indische Nederlanders en inlanders? Ten slotte heeft Walraven samen met Itih acht Indische kinderen gekregen. Hoe dacht hij over zijn eigen kinderen? Ook op dit vlak betreft zal de ambivalentie van Walraven weer blijken.

Zijn gedachten over ras en Indische Nederlanders of Indo's zoals hij ze noemt, kwamen het meest expliciet naar voren als hij over zijn zoon Willem jr. en zijn oudste dochter Non schreef. Hij schreef namelijk een aantal dingen die zij doen toe aan hun "Aziatische aard". Het probleem dat hierbij komt kijken is dat deze twee kinderen van Walraven de twee probleem gevallen waren van het gezin, in ieder geval in zijn ogen. Het is echter voor mij als auteur zo goed als onmogelijk om goed te kunnen bepalen of Walraven's uitlatingen over hun "Aziatische aard" nu voortkwamen uit ontevredenheid over hun handelwijze en beslissingen of uit daadwerkelijk raciaal getinte

88 Ibidem, aan F. Scharmhardt, 25-04-1939 te Blimbing, 384

89 Ibidem, aan dhr. Nieuwenhuys, 27-04-1941 te Blimbing, 723

overtuigingen. Over zijn andere kinderen hoorde je hem namelijk nooit, behalve in lovende termen. Hij heeft ook genoeg uitspraken gedaan over inlanders die naar onze maatstaven niet mals zijn, maar daar staat tegenover dat hij stelt dat het hele koloniale bestel berust op een onrechtvaardigheid. Altijd weer de ambivalentie dus die terugkomt in het werk van Walraven.

Als hij op 20 september 1919 aan zijn broer Jaap schrijft over de geboorte van zijn eerste kind, Non, vertelt hij dat het kind gelukkig blank is en dat de inlanders haar daarom met een zekere eerbied behandelen. Het belangrijkste volgens hem was dat het kind vrij was van Indische streken, namelijk het bijgeloof en een zeker gemis aan openhartigheid dat Indo's volgens Walraven vaak vertoonden. In een andere brief aan zijn broer Jaap, gedateerd op 24 januari, komen de meningen van Walraven over Indo's expliciet naar voren: *"Het bloed van de moeder verloochent zich nooit en in de meesten vindt je de geslotenheid en koppigheid van den inlander terug en ook het fanatisme, het geloof aan het noodlot en meer van die dingen, die den inlander zoo indolent maken en die maken, dat hij nooit zelfstandig zal worden en voorbeschikt schijnt te zijn om overheerst te worden."*⁹⁰

Het aparte is dat hij zich in een brief die gedateerd is in augustus 1921 ook weer in gaat op de verhouding van Nederlanders tot de inlanders, maar dan een hele andere kant laat zien. In deze brief schreef Walraven namelijk over hoe Indische kinderen al vroeg leerden om de bedienden te commanderen. Hij beschrijft hoe de tweejarige Non al als de beste de bedienden commandeerde en dat de bedienden die bevelen ook daadwerkelijk opvolgden, ook al kwamen ze uit de mond van een tweejarige. Walraven wilde echter voorkomen dat zijn kinderen een 'koloniale heersers attitude' gaan ontwikkelen en het idee krijgen dat zij vanwege hun Europese afstamming beter zouden zijn dan de inlanders. Hij noemt kolonialisme een 'onnatuurlijke toestand'.⁹¹

Als Walraven dan een aantal jaren later aan zijn neef Frans schrijft, nadat Willem jr. een teleurstelling is gebleken op school, waar deze niet verder was gekomen dan de zesde klas, die hij zelfs nog over moest doen ook. Ook was hij daarna nog weggelopen bij een Roomsche drukkersopleiding, waar Walraven een plaats voor hem geregeld had. De vader had er het volgende over te zeggen: *"Het is in mijn ogen een echte uiting van Indo slapheid en lamlendigheid. En van de fatale trots van de inlanders."*⁹² In dezelfde passage stelde Walraven dat Willem jr. volgens hem vol zat met rassenhaat, tegenover zowel Walraven zelf als tegenover inlanders. Ook Non beschuldigde Walraven ervan een inlandse inborst te hebben gezien haar vroege zwangerschap en huwelijk met een man die volgens Walraven verstandelijk haar mindere was. Walraven haalde hier dus een heel scala aan stereotypen over Indische Nederlanders aan. Het lastige hier is dat Willem jr. het probleemkind van het gezin was en dat de twee op het moment dat Walraven deze brieven schreef al

90 Ibidem, aan J. Walraven, 24-01-1920 te Banjoewangi, 60

91 ibidem, aan J. Walraven, 25-08-1921 te Keboemen, 89-91

92 Ibidem, aan F. Scharmhardt, 15-12 1938 te Blimbing, 289

jaren niet meer met elkaar spraken. Toch ben ik erven overtuigd dat Wasraven wel degelijk deze denkbeelden had over Indo's en inlanders en niet enkel zijn persoonlijk ongenoegen over zijn oudste dochter en zijn zoon uitdrukte in raciale termen, ook al was hij van mening dat de koloniale heerschappij van de Europeanen onrechtvaardig was. In weer een andere brief, ditmaal uit 1941 en gericht aan ene Veenstra, schreef hij het volgende oever al zijn kinderen, niet enkel de probleemgevallen Non en Willem jr.:

*"De kinderen zijn vaak vreemdelingen die je nooit leert kennen en van wie je het prijzen mag, als ze je niet haten, omdat ze nooit je gelijke kunnen worden, ook al staan ze zedelijk absoluut niet beneden je. De grootste tragiek van dit koloniale leven is toch wel het bestaan van den verdomden Indo."*⁹³

Uiteindelijk kan moeilijk anders gesteld worden dan dat Walraven een gespleten figuur was. Aan de ene kant had hij niets liever willen doen dan teruggaan naar Nederland, er ging geen dag voorbij dat hij niet aan zijn vaderland dacht. Verliefd geworden op en getrouwd met een Inlandse, maar zelf niet Indisch kunnen worden, dat lijkt het verhaal van Willem Walraven te zijn geweest. Wat leert deze casus ons nu over de relatie tussen het kolonial discours en de sociale werkelijkheid van alledag? Op het eind van de vorige paragraaf is gesteld dat er Indië een spanningsveld was tussen het discours van mensen die zich die ideeën eigen hadden gemaakt en de meerderheid voor wie hybriditeit heel normaal was.

Willem Walraven was een persoon vol tegenstellingen. Aan de ene kant had hij lak aan alle conventies, trouwde hij met een Soedanese en verwekte bij haar acht Indische kinderen, aan de andere kant droeg hij denkbeelden uit over zijn kinderen die volledig conform het discours waren. Hij was getrouwd met Itih, eerst uit eenzaamheid, later uit een diepe liefde, maar zelf Indisch worden zoals bij Piet Scholte lijkt te zijn gebeurd, daar was bij Walraven geen spreke van. Het was de liefde voor Itih en zijn gezin die hem in Indië hielden. Walraven: *"Zij vergeet ook altijd, dat ik om haar, of terwille van haar in Indië ben. Was zij er niet geweest in mijn leven, dan was ik allang in Holland."*⁹⁴ Walraven lijkt een gespleten persoon te zijn geweest, als het ware de verpersoonlijking van dit spanningsveld tussen discours en sociale werkelijkheid.

Het tweede dat het levensverhaal van Willem Walraven ons leert is dat hybriditeit in Indië in de 20^e eeuw een nauwelijks meer te onderdrukken fenomeen was. In een kolonie waar het al eeuwen aan de gang was, was het zelfs met een verandering in het koloniaal discours, dat zich in de 20e eeuw expliciet tegen vermenging keerde, niet meer te terug te dringen. Walraven was duidelijk beïnvloed door het discours, maar geconfronteerd met de eenzaamheid van het leven op de plantage in

93 Ibidem, aan J.H.W. Veenstra, 21-01-1941 te Blimbing, 638

94 Ibidem, aan F. Scharmhardt, 31-10-1939 te Blimbing, 501

Banjoewangi koos hij er toch voor om met een inlandse samen te gaan leven. Hybriditeit en vermenging waren als het ware het bloed dat kroop waar het niet gaan kon in Indië.

Conclusie

Het is lastig om aan het einde van deze scriptie een compleet sluitende conclusie op te stellen. Dat ligt met name aan het feit, dat het onderwerp 'koloniale hybriditeit' in Nederlands-Indië extreem veelzijdig is en zoveel variabelen omvat dat ik deze onmogelijk allemaal in mijn onderzoek heb kunnen betrekken.

Het belangrijkste doel van deze scriptie was om het koloniaal discours, en dan vooral de reikwijdte en de invloed die het had op het dagelijks leven in Indië, te nuanceren. Daarnaast was het doel om een bijdrage te leveren aan de geschiedschrijving over Nederlands-Indië en koloniale hybriditeit, die vaak voornamelijk de discours analyse theorie als uitgangspunt neemt, en aan te tonen dat er een hele sociale werkelijkheid is die niet in het discours is opgenomen, maar wel onderzocht dient te worden.

Doet men dit niet, dan blijft de onderzoeker steken bij de visies van de koloniale elite en het idee dat het discours krachtig genoeg was om de gehele koloniale samenleving te structureren.

Het beeld dat al snel naar voren kwam uit de bronnen die ik gebruikte, was dat van een immense diversiteit van ervaringen. Zoals Raben en Bosma in hun boek *De oude Indische wereld* al stelden; er was niet één Indië, maar juist vele. En inderdaad waren de levensverhalen die naar voren kwamen uit de SMGI interviews zeer verschillend. Het was soms alsof Indië door elk van deze geïnterviewden op een unieke wijze ervaren was.

Toch waren er ook een aantal overeenkomsten te zien tussen deze ervaringen in Indië. Veel van de geïnterviewden waren zich wel degelijk bewust van de etnische verschillen tussen de bevolkingsgroepen, maar gaven aan dat dat in de dagelijkse omgang met elkaar betrekkelijk weinig uitmaakte. Een afkeer van vermenging en hybridisatie, omdat dat volgens het discours zou leiden tot degeneratie leek zich te beperken tot de relatief kleine bovenlaag van totoks die de koloniale elite vormde en de topposities in het gouvernement en het bedrijfsleven in handen had. Niettemin was het discours aanwezig en juist omdat het werd uitgedragen door de koloniale elite had het wel degelijk invloed op de levens van individuele mensen. Denk alleen maar aan de weerstand die Piet Scholte ondervond toen hij met Djemini wilde trouwen of de manier waarop Willem Walraven zich uitliet over zijn kinderen, hoeveel hij ook van hen hield. Het discours had dus absoluut een structurerende werking in de relaties tussen de verschillende bevolkingsgroepen in Nederlands-Indië. De kracht en reikwijdte van deze invloed lijken alleen veel minder sterk te zijn geweest dan veel historische werken willen doen geloven.

In de opbouw van het discours waren de elementen gender, klasse en ras zeer belangrijk. Ras en klasse vielen dikwijls samen terwijl het taalgebruik rondom ras en klasse zeer sterk gegenderd was. De rol van de Europese vrouw werd centraal gesteld in het tegengaan of juist het bewerkstelligen van verindisching. De superioriteit van de blanke Nederlander werd in masculiene termen beschreven, terwijl Aziaten dikwijls ervan beticht werden over teveel feminiene eigenschappen te beschikken. De praktijk bleek echter niet zo nauwgezet aan deze voorgeschreven rolmodellen te voldoen. Waar het de genderpatronen betreft die mensen in Indië volgden is er geen eenduidige conclusie te trekken.

De adat en het westerse discours hebben gemeen dat zij beiden de man als de pater familias zien. In geen van de families die in mijn bronnen naar voorkwamen was er een geval waarin de moeder de hoofdkostwinner was als zij getrouwd was. In de mate waarin de moeder ondergeschikt was aan de vader kwam echter veel variatie voor. In een gezin als dat van Piet en Djemini Scholte was hij weliswaar de kostwinner, maar zij had duidelijk de touwtjes in handen wanneer het aankwam op het runnen van het huishouden en het opvoeden van de kinderen. Er was dus wel degelijk veel ruimte voor vrouwelijke agency binnen zowel de adat als het koloniale discours. Ook de connectie tussen de rol van de vrouw als opvoeder en het tegengaan of juist toelaten van verindisching is niet eenduidig. In sommige gevallen groeiden de kinderen dankzij de invloed van hun inlandse moeder op met een composiet identiteit, in weer andere families werd de inlandse moeder zo gedomineerd door de Europese vader dat hybriditeit geen kans had en de kinderen volledig Nederlands opgevoed werden. Ook bij families waar de moeder zelf Europese was, was de connectie tussen discours en de rol van de moeder niet eenduidig. Neem bijvoorbeeld de heer Mellink. Deze werd zo Nederlands als maar mogelijk opgevoed, maar mocht zich wel vrijelijk bewegen onder de inlanders en ontwikkelde zo een grote affiniteit met hun talen en culturen. Of mevrouw Bakker-Neys wier moeder haar verbood inlandse vriendjes mee naar huis te nemen, maar die wel vrijelijk naar de kampong van de baboe mocht gaan.

De categorieën klasse en ras vond ik zelf moeilijker om te analyseren dan gender. Deze twee waren in Indië namelijk zeer nauw met elkaar verweven waardoor het moeilijk was om in specifieke situaties te bepalen welke het zwaarst woog of het meeste impact had op het leven en de kansen van een persoon. Echt bot racisme bleef veelal beperkt tot de bovenlaag van de totoks, in hedendaagse termen expats, terwijl in de rest van de Indische maatschappij ras wel een rol leek te spelen maar lang niet altijd iemand belette om toch een zekere rang of stand te bereiken.

Op basis hiervan, gekoppeld aan de informatie uit het werk van Raben en Bosma over de connectie tussen klasse en ras, het devies dat “een Leids diploma kon compenseren voor een donkere huidskleur”, zou ik voorzichtig willen stellen dat in Indië ras en racisme factoren van beperkt gewicht waren en dat maatschappelijke status en opleiding belangrijker waren dan hoe iemand er uit zag.

Gezien de lange geschiedenis van vermenging en het grote aantal Indische mensen ten opzichte van het kleine aantal totoks dat in Indië leefde, zou het bijna niet te doen geweest zijn om een strikte rassenscheiding te handhaven.

De belangrijkste les die te trekken is uit deze confrontatie van discours en sociale werkelijkheid betreft dan ook de koloniale hybriditeit, die overal in Indië aanwezig was. De verschillende levensgeschiedenissen die in deze scriptie besproken zijn laten zien dat hybridisering in vele varianten voorkwam, van iemand die een hoofdzakelijk Nederlandse identiteit had maar zich dankzij kennis van talen en culturen op jonge leeftijd toch al gemakkelijk tussen verschillende culturen kon bewegen, á la de heer Mellink, tot mensen die een volledige composiet identiteit hadden zoals Lin Scholte. Hybriditeit, oftewel Indisch zijn, nam vele vormen aan. Hele huishoudens waren in meer of mindere mate hybride, met de familie Scholte misschien wel als het meest ideale voorbeeld, waar twee culturen samen onder één dak leefden en ondanks de onderlinge verschillen een hechte familie wisten te creëren.

De gehele maatschappij in Indië was hybride. Het was een fenomeen dat al zo lang ingebakken zat dat er nauwelijks meer iets tegen te doen was. Het discours, dat zich in de late negentiende eeuw zo tegen deze hybriditeit keerde was als het ware een zedencodex, vergelijkbaar met de tien geboden zo men wil, met voorgeschreven gedragingen waaraan men zich moest houden om sociaal geaccepteerd te worden in de hogere kringen. Doordat hybriditeit ingebakken was in de structuur van de Indische maatschappij, was het effect ervan betrekkelijk beperkt. Maar relatief weinig mensen hielden zich aan de voorschriften. Zelfs een persoon als Willem Walraven, die sterk beïnvloed was door het discours, kreeg acht Indische kinderen. Het discours was een zedencodex, uitgedragen door een koloniale elite om de eigen groep af te bakenen en het koloniaal heerserschap te rechtvaardigen, maar deze zelfde elite was uiteindelijk niet bij machte om de voorschriften te handhaven. Hybriditeit was eenvoudigweg te sterk en de middelen om naleving van het discours af te dwingen waren te beperkt.

Literatuur en bronnen

Secundaire literatuur:

Baay, R., *De njai: Het concubinaat in Nederlands-Indië* (Amsterdam 2008)

Buchheim, E., *Passie en missie: Huwelijken van Europeanen in Nederlands-Indië en Indonesië 1920-1958* (Amsterdam 2009)

Coté, J., Romancing the Indies: The literary construction of Tempo Doeloe, 1880-1930, in: J. Coté and L. Westerbeek, eds, *Recalling the Indies: Colonial culture and postcolonial identities*

Cottaar, A., en W. Willems, *Indische Nederlanders: Een onderzoek naar beeldvorming* (Den Haag 1984)

Gelman-Taylor, J., *The social world of Batavia: Europeans and Eurasians in colonial Indonesia* (Madison 2009)

Locher-Scholten, E., *Women and the colonial state: Essays on gender and modernity in the Netherlands-Indies, 1900-1942* (Amsterdam 2000)

Van Marle, De groep der Europeanen; iets over ontstaan en groei, dl. 2, in: *Indonesië (1951-1952)*

Nakano Glenn, E., The social construction and institutionalization of gender and race: An integrative framework, in: M. Marx Ferrey et al., eds., *Revisioning Gender* (Londen 1999)

Nederveen Pieterse, J., Hybridity, so what?: The anti-hybridity backlash and the riddles of recognition, in: *Theory Culture Society*, (2001) vol. 18

Okker, F., *Dirksland tussen de Doerians: Een biografie van Willem Walraven* (Amsterdam 2000)

Raben R., en U. Bosma, *De oude Indische wereld, 1500-1920* (Amsterdam 2003)

Stoler, A.L., *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule* (Londen 2010)

Willems, W., *Tjalie Robinson: Biografie van een Indo-schrijver* (Amsterdam 2009)

Willems, W., red., *Schrijven met je vuisten: Brieven van Tjalie Robinson* (Amsterdam 2009)

Woloch Scott, J., Gender: A useful category of historical analysis, in: *The American Historical Review*, Vol. 91, No. 5 (1986)

Lijst met geraadpleegde SMGI interviews:

- Dhr. S.F. Hitjahubessy, *SMGI*, interview nr. 1113.1
- Dhr. A. Nelk, *SMGI*, interview nr. 1140.1
- Dhr. R. Moltzer, *SMGI*, interview nr. 1121.1
- Dhr. C.F. Knödler, *SMGI*, interview nr. 1152.1
- Mw. R. Pothoff-Herst, *SMGI*, interview nr. 1181.1 en 1181.2
- Dhr. M.W. Noothout, *SMGI*, interview nr. 1209.1
- Dhr. Hoogendoorn, *SMGI*, interview nr. 1251.1
- Dhr. G.H.A. van der Schuyt, *SMGI*, interview nr. 1309.1
- Dhr. H.W. Djajadiningrat, *SMGI*, interview nr. 1462.1
- Mw. Smith-Broers, *SMGI*, interview nr. 1602.1
- Mw. M.L. Bakker-Neys, *SMGI*, interview nr. 1660.1
- Dhr. G. de Nijs, *SMGI*, interview nr. 1608.1
- Dhr. Raden Hadji Iskandar, *SMGI*, interview nr. 1722.1

Locatie:

Stichting Mondelinge Geschiedenis Indonesië in het Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde(KITLV) te Leiden.

Zelf afgenomen interview:

Dhr. H. Mellink, door M.A. Messink, 19-04-2012

Gepubliceerd bronmateriaal:

Loo, V. van de, en L. Scholte, *Verzamelde romans en verhalen van Lin Scholte: Met een biografische inleiding van Vilan van der Loo* (Den Haag 2007), met daarin:

- Loo, V. van de, *Vier generaties vrouwengeschiedenis in het werk van Lin Scholte*
- Scholte, L., *Anak Kompenie*
- Scholte, L., *Bibi Koetis voor altijd*

Walraven, W., *De Clan*, in: *Op de Grens* (Amsterdam 1952)

Walraven, W., *Brieven aan familie en vrienden 1919-1941* (Amsterdam 1966)

Afbeelding op omslag:

Tjalie Robinson in zijn jonge jaren, *collectie Henk Boon*.