

‘Waarom de Javanen de Borobudur nooit hadden kunnen bouwen’
Hindoe-Javaanse monumenten door koloniale ogen, 1873-1924

Anna Stibbe

5962781

Bachelorscriptie Geschiedenis, Universiteit Utrecht
Scriptiebegeleider: Bram van den Hoven van Genderen



Samenvatting

Deze scriptie behandelt de vraag hoe er in de Nederlandse wetenschap in de periode van circa 1873-1924 werd geschreven over de Hindoe-Javaanse monumenten in het algemeen en de Borobudur in het bijzonder. De focus van het onderzoek ligt op de vraag hoe wetenschappelijk onderzoekers schreven over de beschaving die de Borobudur zou hebben voortgebracht en over hoe deze zich verhield tot de toenmalige bevolking op Java. Aan de hand van Homi Bhabha's notie van het stereotype wordt in deze scriptie onderzocht hoe deze manier van schrijven paste binnen het Nederlandse koloniaal discours.

In het eerste hoofdstuk staat als wetenschappelijk werk de Borobudur-monografie van C. Leemans van 1873 centraal. In de negentiende eeuw kwam de Nederlandse interesse voor de Hindoe-Javaanse oudheid op. Dit kwam voort uit een wetenschappelijke drang tot onderzoeken, gecombineerd met een romantisch verlangen naar 'het Oosten' en een zoektocht naar de wortels van de eigen Europese beschaving. Aan de hand van inzichten uit Darwins evolutietheorie werden beschavingen hiërarchisch gestructureerd. Ook Leemans maakte een onderscheid tussen de beschaafde Hindoe-cultuur, die volgens hem de Borobudur had gebouwd, en de onbeschaafde Javaanse bevolking. Door de Javanen neer te zetten als ander ras dat de Borobudur niet had gebouwd, kon de Nederlandse staat een claim leggen op het Hindoeïstische verleden. 'De Javaan' werd in Leemans' werk stereotypisch beschreven als van nature onveranderlijk. De Javaanse bevolking kon alleen tot hogere ontwikkeling worden gebracht onder leiding van een externe, hoogstaande beschaving.

Het tweede hoofdstuk behandelt de discussie in wetenschappelijke kringen omtrent de restauratie van de Borobudur, die uiteindelijk van 1907-1911 werd uitgevoerd. Vanaf de jaren 1870 breidde de Nederlandse macht zich uit over de archipel, waardoor behoefte aan gespecialiseerde kennis groeide en de interesse in de inheemse cultuur toenam. Terwijl in deze periode in Nederland steeds meer in cultuur werd geïnvesteerd, steeg de zorg om het verval van de Borobudur. Het Nederlandse nationalisme kwam rond de eeuwwisseling krachtig op en de koloniën werden bron van nationale trots. Vanaf 1900 stond het koloniale beleid in het teken van de ethische politiek: een politiek gericht op ontwikkeling van de kolonie naar westers model. De restauratie van de Borobudur werd gezien als morele taak van Nederland. 'De Javaan' werd buiten de discussie over de restauratie gelaten: de lokale bevolking werd niet erkend als erfgenaam en het monument werd als cultureel erfgoed in westerse zin toegeëigend door de Nederlandse staat.

In het derde hoofdstuk wordt de discussie tussen F.D.K. Bosch en C.P. Wolff Schoemaker besproken, die circa 1920 hoog opliep. Waar Bosch stelde dat de Javanen de Hindoe-Javaanse monumenten zouden hebben gebouwd, achtte Wolff Schoemaker dit niet voor mogelijk. Deze discussie vond plaats in de context van het opkomende Indonesisch nationalisme. Ethici stonden aanvankelijk positief tegenover dit nationalisme, maar met de radicalisering van de nationalistische bewegingen werd de politiek conservatiever. De scheiding tussen de Europese en inheemse bevolkingsgroepen werd in deze periode steeds sterker. In zowel het werk van Wolff Schoemaker als van Bosch werd 'de Javaan' neergezet als stereotype. Wolff Schoemaker typeerde 'de Javaan' als onderontwikkeld, inferieur en van een geheel ander ras dan de Hindoes of Europeanen. Bosch vergeleek de Javaanse samenleving van de jaren 1920 met de Europese middeleeuwse samenleving. Uit beide stereotyperingen sprak een

veronderstelling dat Nederlandse leiding over Nederlands-Indië (vooralsnog) noodzakelijk was.

In de conclusie van deze scriptie wordt betoogd dat de typering in de wetenschap van de Javaan als 'ander', veelzeggender is over de vraag hoe men de Nederlandse 'zelf' beschouwde, dan over de daadwerkelijke aard van deze 'ander'. Onderzoek naar de Hindoe-Javaanse cultuur bracht de 'zelf' in verband met een beschaving met oude wortels. Het optreden als hoeder van de Borobudur bevestigde het beeld van de 'zelf' als een beschaafde natie. Door de superioriteit van de 'zelf' tegenover de 'ander' te benadrukken, werd de koloniale aanwezigheid gelegitimeerd. De neerbuigende typering van 'de Javaan' in de besproken wetenschappelijke publicaties paste binnen het Nederlandse koloniaal discours.

Inhoudsopgave

Inleiding	5
Hoofdstuk 1: Bewondering voor een oude beschaving	17
De belangstelling voor de Hindoe-Javaanse oudheid	17
Romantisch verlangen en wetenschappelijke interesse	19
De zoektocht naar de culturele wortels van Europa	20
Hiërarchie van beschavingen	22
Het toe-eigenen van de koloniale cultuur	23
'De Javaan' als stereotype	26
Hoofdstuk 2: Koloniaal erfgoed als beschavingsmissie	28
Koloniale expansie en kennisuitbreiding	28
Groeiende zorg om het verval van de Borobudur	29
De discussie over de Borobudur in context	30
Nationalisme en internationale concurrentie	31
Restaureren als morele en 'ethische' taak	33
Waar staat 'de Javaan' in deze discussie?	36
Hoofdstuk 3: De waarde van de Hindoe-Javaanse monumenten	38
Een hoogoplopende discussie	38
Het Indonesisch nationalisme en de ethische reactie	41
Radicalisering en een opkomend conservatisme	42
Een raciaal verdeelde samenleving	44
Het stereotype in het werk van Bosch en Wolff Schoemaker	46
Conclusie	50
Literatuurlijst	52

Inleiding

Mijn verzet tegen de stelling, dat de Javanen de grootsche monumenten van oud Hindoe-Java zouden hebben voortgebracht, is openlijk toegeschreven aan een sterk vooroordeel tegen den Javaan. Dit verwijt lijkt mij een onbeholpen poging om mijne meening over de krachteloosheid van den Javaan op kultuurgebied te ontzenuwen. Ook van een kreupel geboren vriend met een erfelijk zwak spierstelsel kan men, dunkt mij, ondanks gevoelens van waarachtige sympathie, toch wel zeggen, dat met hem geen verre wandelingen te maken zijn, en bestrijden, dat hij eens tot geweldige sprongen in staat was.¹

Deze woorden schreef C.P. Wolff Schoemaker in 1924 in zijn *Aesthetiek en oorsprong der Hindoe-kunst op Java*. Hij schreef dit werk in reactie op een in 1921 gepubliceerde these van F.D.K. Bosch, waarin die stelde dat de Javanen en niet de Hindoes de bouwers waren van de grootse Hindoe-Javaanse monumenten, waaronder het achtste-eeuwse boeddhistische tempelcomplex de Borobudur. Wolff Schoemaker schreef een felle reactie, waarin hij het Javaanse ras neerzette als inferieur, zonder de juiste hersencapaciteiten om zulke grootse monumenten te scheppen. Er zijn weinig bronnen bewaard gebleven uit de tijd van de bouw van de Borobudur en andere Hindoe-Javaanse monumenten. Dit zorgde ervoor dat vanaf de negentiende eeuw koloniale wetenschappers deze geschiedenis zelf gingen interpreteren. Daarbij schoot in de wetenschap de hardnekkige overtuiging wortel dat een vroegere Hindoe-kolonisatie de Indische archipel had onderworpen en de inheemsen tot een hogere beschaving had gebracht. Koloniale wetenschappers die in deze trant schreven, leken indirect het Nederlandse gezag te spiegelen aan deze oude Hindoe-kolonisatie: beide heersten over de archipel, beide brachten een hogere beschaving. Deze notie van een vroegere Hindoe-kolonisatie op de Indische archipel vormt een rode lijn door deze scriptie. Daarbij wordt duidelijk hoe deze is ontstaan en vorm heeft gekregen en wat voor invloed dit idee heeft uitgeoefend. Ook wordt beschreven hoe er vervolgens vanuit dit perspectief met het Indonesische erfgoed werd omgegaan en in welke omstandigheden de theorie van een vroegere Hindoe-kolonisatie ook tegenspraak kreeg.

In deze scriptie onderzoek ik hoe er in de Nederlandse wetenschap in de periode van circa 1873-1924 werd geschreven over de Indonesische Borobudur. Ik kijk hierbij ook naar hoe er werd geschreven over de Hindoe-Javaanse bouwwerken in zijn algemeen, om zo een completer beeld te krijgen van hoe er binnen de wetenschap tegen de Borobudur werd aangekeken. De nadruk van mijn onderzoek ligt op hoe er werd geschreven over de beschaving die de Borobudur had voortgebracht en hoe deze in naar men meende verhouding stond tot de toenmalige bevolking van Java. Ik onderzoek in deze scriptie in hoeverre de manier van schrijven over de Hindoe-Javaanse bouwwerken in zijn algemeen en de Borobudur in het bijzonder geduid kan worden binnen het Nederlandse 'koloniaal discours', zoals verwoord door Edward Said en verder uitgewerkt door onder andere Homi Bhabha.² Ik leg

¹ C.P. Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java* (Semarang 1924) 84.

² Edward Said, *Orientalism* (herz. versie, New York 2003). Homi Bhabha, 'The Other question. Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism, in: Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londen 1994) 94-120.

met name de nadruk op hoe er over 'de Javaan' werd geschreven en hoe deze manier van schrijven binnen Homi Bhabha's notie van het stereotype past.³

Mijn onderzoek heb ik opgedeeld in drie periodes. Elke periode beslaat één hoofdstuk. Mijn eerste hoofdstuk behandelt de eerste periode: de aanloop tot 1873, toen de eerste monografie over de Borobudur verscheen van de hand van C. Leemans. De discussie rondom en de aanloop tot de restauratie van de Borobudur, die van 1907-1911 werd gevoerd, vormt het onderwerp van mijn tweede hoofdstuk. In mijn derde hoofdstuk bespreek ik de periode rond 1924, een onrustige koloniale tijd waarin Indonesische nationalistische stemmen steeds luider klonken. In deze tijd kregen koloniale discussies een scherpe rand, zo ook het hoogoplopende meningsverschil tussen Wolff Schoemaker en Bosch over wie de Borobudur heeft gebouwd. Door deze drie periodes chronologisch te behandelen zal ik kunnen onderzoeken hoe het schrijven over de Borobudur en de beschaving die het bouwwerk heeft voortgebracht zich ontwikkelde, op welke manier dit paste binnen het Nederlandse 'koloniaal discours' en hoe dit in verhouding stond tot eventuele veranderingen in het koloniaal denken of in de koloniale realiteit.

Koloniaal discours en het stereotype van Homi Bhabha

Met het uitbrengen van het werk *Orientalism* (1978) vormde de Palestijns-Amerikaanse literatuurwetenschapper Edward Said het begin van de postkoloniale studies. In dit boek introduceerde hij zijn concept 'Oriëntalisme': een manier van denken over het 'Oosten', diepgeworteld in het westerse wereldbeeld en de westerse wetenschap. Said heeft de wetenschappelijke aandacht op 'koloniaal discours' gevestigd.⁴ Met 'koloniaal discours' wordt het discursieve systeem bedoeld waarbinnen gepraat kan worden over de koloniën, gekoloniseerden, kolonisatoren en de relaties tussen beide. Volgens Said wordt het koloniaal discours over het Oosten uitgedrukt in tegenstellingen: tussen 'Oost' en 'West', 'inferieur' en 'superieur', 'blank' en 'gekleurd'. Het Oosten werd neergezet als primitief en het Westen als beschaafd. Met dit taalgebruik werd volgens Said de koloniale operatie gelegitimeerd: natuurlijkerwijs zou de superieure westerse beschaving over de oosterse heersen.⁵ Hierbij zegt de manier waarop de 'zelf' over de 'ander' spreekt meer over deze 'zelf', dan over die 'ander'. Daarom bestuderen postkoloniale wetenschappers die het koloniaal discours analyseren de *representaties* van de koloniale 'ander': zij streven er niet naar deze af te zetten tegen een 'echte' waarheid.⁶

Het concept 'discours' ontleende Said aan filosoof Michel Foucault. Foucault stelde dat de taal van een bepaalde groep en de daarbij behorende regels zowel limiterend als productief werkt: kennis wordt door de taal in een bepaalde richting gevormd.⁷ Hij noemde een 'discours' een sterk gelimiteerd gebied van sociale kennis; een systeem van uitspraken waarbinnen de

³ Bhabha, 'The Other question'.

⁴ Peter Hulme, 'Subversive Archipelagos: Colonial Discourse and the Break-Up of Continental Theory', *Dispositio* 14 (1989) 36/38, 1-23, aldaar 7.

⁵ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths en Helen Tiffin, *Post-colonial Studies. The Key Concepts* (Abingdon 2007) 51-52.

⁶ Robert J.C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Hoboken 2016) 390.

⁷ Lara Chrisman en Patrick Williams, 'Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction', in: Patrick Williams en Laura Chrisman (red.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader* (Hempstead 1994) 1-20, 5.

wereld gekend kan worden. Gespecialiseerde kennis moet binnen een bepaald discours passen om als legitiem te kunnen worden aangenomen. Discours brengt zo kennis en macht samen.⁸ In *Orientalism* stelt Said dat westerse (militaire) macht over koloniën de productie van kennis over gekoloniseerde culturen mogelijk maakte. Deze kennis maakt vervolgens weer macht over de gekoloniseerde gebieden mogelijk: het legitimeert en ondersteunt de machtspositie van de kolonisator.⁹ Volgens Said is de westerse kennis over het Oosten op academisch, administratief of cultureel gebied dus nooit neutraal of belangeloos geweest.¹⁰ Maar waar Foucault epistemologische breuken tussen verschillende periodes met verschillende dominante discourses ziet, portretteert Said het Oriëntalisme als een uniform discours over de Oriënt, dat in de Oudheid al gestalte had gekregen.¹¹

In zijn duiding van het concept *Oriëntalisme* maakt Said gebruik van Antonio Gramsci's notie van hegemonie. Leidende ideeën of culturele vormen vat Gramsci samen als behorend tot een culturele hegemonie. Volgens Gramsci is hegemonie een proces, gevormd door breed gedragen toestemming die telkens weer opnieuw moet worden gegeven. Hierbinnen bestaat ook ruimte voor contrahegemoniale geluiden, die er uiteindelijk voor kunnen zorgen dat een hegemonie wordt vervangen.¹² Maar volgens historicus Dennis Porter besteedt Said geen aandacht aan dit proces van hegemonie, of aan contrahegemoniale geluiden.¹³ In alle teksten die hij onderzoekt, gaat Said slechts op zoek naar het triomferende discours van het Westen. Hierdoor mist hij contrahegemoniale geluiden die zelfs al binnen het westerse oriëntalisme te horen zijn.¹⁴ Ook onderzoekt Said geen teksten vanuit het Oosten die juist over het Westen gaan.¹⁵ Hierdoor wordt Said verweten dat hij het Oriëntalistisch denken in binaire tegenstellingen alleen maar voort laat duren.¹⁶

Robert Young stelt in *Postcolonialism: An Historical Introduction* (1994) dat: 'Aside from [Homi] Bhabha's work, there have been relatively few substantive discussions, redefinitions and reformulations of colonial discourse at a theoretical and conceptual level, as opposed to critiques of Said.'¹⁷ Bhabha is geboren en getogen in India, heeft gestudeerd in Bombay en daarna aan Oxford, om vervolgens les te geven in onder andere Sussex en Chicago. Door een reeks invloedrijke essays kreeg hij aanzien als postkoloniale denker in de jaren 1980. De meerderheid van deze essays werd gebundeld in het in 1994 gepubliceerde boek *The Location of Culture*.¹⁸ Eén van de essays hierin gebundeld is 'The Other question. Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism', waarin Bhabha stelt dat Said te veel in één uniform Westers subject denkt. Door de Occident en Oriënt in binaire tegenstellingen te plaatsen, wordt impliciet aangenomen dat het object volledig kan worden gekend door het

⁸ Young, *Postcolonialism*, 385, Ashcroft, Griffiths en Tiffin, *Post-colonial Studies*, 83-84.

⁹ Chrisman en Williams, 'Colonial Discourse and Post-Colonial Theory', 8.

¹⁰ Simon Gunn, *History and Cultural Theory* (Harlow 2006) 161.

¹¹ Ibidem, 152.

¹² Chrisman en Williams, 'Colonial Discourse and Post-Colonial Theory', 152.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, 160.

¹⁵ Ibidem, 153-154.

¹⁶ Ibidem, 152.

¹⁷ Young, *Postcolonialism*, 393-394.

¹⁸ Peter Childs en Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory* (Harlow 1997) 122.

subject.¹⁹ Dit is de 'trap of binarisms', waar Said volgens Bhabha in valt als hij Foucaults noties van kennis en macht gebruikt. Daarmee stelt Said kennis tegenover onwetendheid, macht tegenover machteloosheid.²⁰ In zijn 'The Other question' betoogt Bhabha dat de koloniale subject-object relatie veel ambivalenter ligt dan Said doet blijken. In zijn essay bespreekt Bhabha het 'tot subject maken' van de 'ander'. Dit is volgens hem een proces waarmee stereotiep discours tot stand komt.²¹ Volgens Bhabha typeert koloniaal discours de gekoloniseerden weliswaar als 'ander', maar ook als compleet gekend en zichtbaar.²² Hierdoor kunnen discriminerende en autoritaire vormen van regering worden gelegitimeerd.²³ Gekoloniseerden worden immers geportretteerd als 'anders', en daarom niet geschikt voor zelfbestuur. Koloniale overheersing wordt neergezet als noodzakelijk, verwoord in ideologieën als de beschavingsmissie of de *White Man's Burden*.²⁴ Bhabha noemt het doel van koloniaal discours: 'to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction'.²⁵

Volgens Bhabha draait koloniaal discours enerzijds om de herkenning en anderzijds om de ontkenning van raciale, culturele en historische verschillen tussen subject en object. Deze verschillen vat hij samen onder de noemer *difference*.²⁶ Er wordt zowel naar *difference* verlangd als ervoor gevreesd. Dit is een vorm van *ambivalence*: ambivalentie, het bestaan van twee tegengestelde impulsen of geloven binnen één context.²⁷ Het subject voelt zich hierdoor gespleten. Het probeert de situatie te normaliseren door de 'ander' voor te stellen in termen van *fixity*: het subject probeert de identiteit van de ander vast te stellen, door middel van het stereotype.²⁸ Bhabha citeert Frantz Fanon met de uitspraak: 'Wherever he goes, the Negro remains a Negro': het stereotype zorgt voor een voorkennis over de aard van de 'ander', op basis van diens huidskleur waarin diens identiteit als gefixeerd wordt gerepresenteerd.²⁹

Bhabha legt de paradoxen van het stereotype uit met behulp van Freuds model van *fetishism*: fetisjisme.³⁰ Freud ziet de fetisj als een ontkenning en een normalisatie van *sexual difference*, seksueel verschil. Angst voor seksueel verschil ontstaat bij het mannelijke kind als het de afwezigheid van de fallus bij de moeder constateert, waarvan hij dan aanneemt dat deze haar is ontnomen. Hierdoor ontwikkelt hij een angst voor castratie. Als verdedigingsmechanisme ontkent het kind dit gegeven, terwijl hij het diep vanbinnen nog steeds blijft weten. Dit doet hij door in gedachten de vrouwelijke fallus te vervangen door een gerelateerd object, het fetisj

¹⁹ Sumit Chakrabarti, 'Moving Beyond Edward Said: Homi Bhabha and the Problem of Postcolonial Representation', *Interdisciplinary Political Cultural Journal* 14 (2012) 1, 5-21, aldaar 10.

²⁰ Ibidem, 8-9.

²¹ Bhabha, 'The Other question', 95.

²² Ibidem, 101.

²³ Ibidem, 118.

²⁴ Ibidem, 118.

²⁵ Ibidem, 100.

²⁶ Ibidem, 100.

²⁷ Derek Hook, 'The racial stereotype, colonial discourse, fetishism, and racism', *LSE Research Online*, <http://eprints.lse.ac.uk/archive/00000954> (Londen, april 2007) 5.

²⁸ Childs, Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, 124, 125.

²⁹ Bhabha, 'The Other question', 107.

³⁰ Hook, 'The racial stereotype', 1.

object. Dit kan een ander lichaamsdeel zijn, maar ook een levenloos object.³¹ Tussen het fetisjisme en het raciale stereotype van koloniaal discours ziet Bhabha een structurele en een functionele link. De structurele link bestaat eruit dat in beide gevallen dat wat onbekend en beangstigend is wordt gelinkt aan wat gekend en geaccepteerd is. Dus het seksuele of raciale verschil, aan het fetisj object of het stereotype. De functionele link bestaat eruit dat in beide gevallen de angstgevoelens worden opgelost door gevoelens van bevestiging, voortkomend uit de gevormde fetisj of stereotype. De fetisj verzacht de angst voor castratie, net zoals het stereotype de angst verzacht voor verlies van raszuiverheid of cultureel overwicht.³²

Psychoanalytisch wetenschapper Derek Hook legt in zijn artikel 'The racial stereotype, colonial discourse, fetishism, and racism' (2007) op overeenkomstige wijze de twee functies van het stereotype uit: als vorm van discours, maar ook als vorm van identificatie. Als vorm van discours bevat het stereotype een 'paradox of otherness': het overdrijft het verschil tussen subject en object, terwijl het object ook als stabiel en volledig gekend wordt neergezet. Als vorm van identificatie opereert het stereotype in categorieën die 'zelf' en 'ander' onderscheiden, terwijl het ook uitgaat van overeenkomsten tussen beide: zonder kun je immers niet vergelijken.³³ Zo is het stereotype tegelijkertijd een erkenning als ontkenning van *difference*, wat het een 'complex, ambivalent, contradictory mode of representation' maakt, 'as anxious as it is assertive.'³⁴

Fetisjisme is niet het enige psychoanalytische model dat Bhabha met het stereotype verbindt. Hij stelt dat het stereotype ook gezien moet worden in het licht van Jacques Lacans 'imaginaire orde'. Deze imaginaire orde verwijst naar de transformatie die het subject ondergaat als het in de formatieve *stade du miroir*, spiegel fase, komt. Als het kind net is geboren, ziet het zichzelf als onderdeel van het lichaam van de moeder. Pas als het voor het eerst in de spiegel kijkt, ziet het zichzelf als een volledig, zelfstandig geheel. Dan gaat het zichzelf zien in relatie tot anderen om zich heen. De volledigheid van zijn eigen beeld in de spiegel en het zien van gelijkenissen met anderen geeft het kind voldoening: hieruit ontstaat narcisme. Maar het feit dat zijn spiegelbeeld toch iets *anders* is dan hijzelf: het lijkt op hem maar het is hem niet, beangstigt hem: het is mogelijk confronterend. Uit het zien van een mogelijk confronterende 'ander' komt Lacans notie van agressiviteit voort. 'Like the mirror phase "the fullness" of the stereotype – its image as identity – is always threatened by "lack"', aldus Bhabha.³⁵

Als een discours wordt fetisjisme zowel geuit als metafoor als in metonymie: metafoor staat voor het discursief vervangen van het een door het ander. Metonymie houdt in dat wordt verwezen naar iets dat afwezig is. Bhabha stelt dat er een verbinding in het stereotype bestaat tussen de metaforische, of maskerende functie van de fetisj en het narcisme van de imaginaire orde. Het stereotype vervangt de 'ander' in een vorm die plezierig is voor de kolonisator: zijn eigen raszuiverheid en superioriteit worden bevestigd. Maar aan de andere kant bestaat er in het stereotype een verbinding tussen het metonymische besef dat in het stereotype slechts naar de 'ander' wordt verwezen en deze dus niet écht vervangt, en de agressiviteitsfase van

³¹ Childs en Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, 126.

³² Ibidem, 127.

³³ Hook, 'The racial stereotype', 1.

³⁴ Bhabha, 'The Other question', 100.

³⁵ Ibidem, 109, Childs en Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, 127.

de imaginaire orde.³⁶ Je kunt het object nooit helemaal kennen, de 'ander' doet soms dingen die niet binnen het stereotype passen. Dit kan agressiviteit oproepen bij het subject.³⁷ Het stereotype vervangt de 'ander' en verwijst naar diens meest essentiële karaktereigenschappen. Door op het stereotype te focussen en niet op de 'ander', kan het subject beter omgaan met het bedreigende *difference* van deze 'ander'.³⁸ Maar door de ambivalentie van het subject in zijn benadering van het object bestaat er een ruime variëteit aan stereotypen van gekoloniseerden: 'from the loyal servant to Satan, from the loved to the hated.'³⁹

Voor het gebruik van het fetisjisme-model in racistisch discours is het volgens Bhabha belangrijk om het visuele aspect van racistisch discours te erkennen. De fetisj van koloniaal discours is geen geheim, zoals de seksuele fetisj. Raciaal verschil wordt juist heel zichtbaar gemarkeerd: de belangrijkste fetisj van koloniaal discours is de huidskleur.⁴⁰ Om deze reden heeft Bhabha in zijn analyse van racistisch discours het fetisjisme met het model van de imaginaire orde samengebracht. In raciale context komt het narcisme bijvoorbeeld voort uit het identificeren van de eigen, blanke huidskleur als ideaal.⁴¹ Als een 'ander' deze huidskleur niet heeft, is dat beangstigend. Diens verschil tot de 'zelf' suggereert namelijk dat de 'zelf' iets mist én dat er de kans bestaat dat hij zijn eigen raszuiverheid kan 'verliezen'.⁴² Hook beschrijft de angst van deze 'zelf' als angst voor 'the collapse of a narcissistic or solipsistic image of the world of me (of of others like me that reflect back my image), be that a world of masculinity or that of whiteness.'⁴³ Het doel van de fetisj of het stereotype is dan ook om angst in te perken én om het narcistische belang van subjectiviteit en het plezier daarin te beschermen.⁴⁴

Hook wijst op het belang van fantasie in Bhabha's werk. Als we racisme zien als gestoeld op bepaalde fantasieën, zoals de minderwaardigheid van het ene ras en de superioriteit van het andere, dan wordt het ons ook duidelijk dat confrontatie met de 'echte' waarheid de racist niet automatisch van wereldbeeld zal doen veranderen.⁴⁵ Want 'contradictions of this sort are simply 'managed' by the fantasy structure, rearranged in such a way that poses no threat to its schema of the world', zo stelt Hook.⁴⁶ Het stereotype, gestoeld op fantasieën, helpt om het beangstigende *difference* tot de 'ander' te normaliseren en binnen een gekende en vertrouwde wereld te plaatsen.⁴⁷ Omdat het stereotype gedeeltelijk op fantasie berust en dus nooit helemaal bewezen kan worden, moet het telkens worden herhaald om het kracht bij te zetten: 'the *same old* stories of the Negro's animality, the Coolie's inscrutability or the

³⁶ Bhabha, 'The Other question', 110.

³⁷ Childs en Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, 128.

³⁸ Hook, 'The racial stereotype', 23.

³⁹ Bhabha, 'The Other question', 111.

⁴⁰ Ibidem, 111.

⁴¹ Ibidem, 109.

⁴² Childs en Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, 151.

⁴³ Hook, 'The racial stereotype', 11.

⁴⁴ Ibidem, 12.

⁴⁵ Ibidem, 17.

⁴⁶ Ibidem, 18.

⁴⁷ Hook, 'The racial stereotype', 21.

stupidity of the Irish must be told (compulsively) again and afresh, and are differently gratifying and terrifying each time.⁴⁸

Bhabha heeft ook kritiek te verduren gekregen. Zo stellen Peter Childs en Patrick Williams in hun boek *An Introduction to Post-Colonial Theory* (1997) dat het niet duidelijk is of Bhabha's brede concepten zoals 'ambivalentie' of 'difference' wel of niet historisch veranderlijk zijn. Ook is het niet duidelijk of hij zijn psychoanalytische termen gebruikte ter illustratie van zijn verhaal, of dat hij daadwerkelijk geloofde dat relaties in koloniale context de psychische categorieën van Freud behelsden. Hij heeft dus weinig aandacht besteed aan daadwerkelijke historische situaties. Dit gegeven maakte critica Benita Parry tot haar belangrijkste kritiekpunt van Bhabha: 'By subsuming the social to textual representation, Bhabha represents colonialism as transactional rather than conflictual.' De vijandigheid en daadwerkelijke conflicten tussen kolonisator en gekoloniseerde worden bij Bhabha niet genoeg onderkend.⁴⁹ Toch neemt dit niet weg dat Bhabha en zijn notie van het stereotype een nuttige manier van kijken naar koloniale teksten over de gekoloniseerde cultuur is. Door de bril van het stereotype als fetisj zijn uitspraken te duiden die tegenstrijdig met de werkelijkheid óf tegenstrijdig met elkaar lijken te zijn.

Historiografie

Er hebben zich al meerdere historici beziggehouden met de westerse omgang met koloniaal cultureel erfgoed in koloniale tijd. Zo schrijft Benedict Anderson in zijn *Imagined Communities* (1983) over de opkomst van de westerse archeologische interesse in Zuidoost-Azië in de negentiende eeuw. De 'musealisering' van Aziatische oudheden is volgens Anderson een instrument van koloniale staatsvorming; de archeologische interesse in de Aziatische koloniën ging gepaard met discussies over hervormingen, met name op het gebied van onderwijs. De 'conservatieven' in dit debat besteedden liever geld aan de restauratie van monumenten dan aan onderwijs, omdat ze niet wilden dat de bevolking té ontwikkeld werd. Daarbij werden de voortbrengers van de Aziatische oudheden getypeerd als hoogstaander qua ontwikkeling dan de toenmalige plaatselijke bevolking. De koloniale bemoeienis met oudheden was volgens Anderson een manier om de eigen koloniale staat te bevestigen en legitimeren als hoeder van de kunsten van de verdwenen beschaving.⁵⁰

Marieke Bloembergen schrijft in haar boek *De koloniale vertoning* (2002) over een 'veranderende koloniale belangstelling voor de cultuur van de inheemse bevolking van Nederlands-Indië', toen de Nederlandse overheid besloot een Hindoe-Javaanse tempel als hoofdattractie te gebruiken op de wereldtentoonstelling in Parijs van 1900.⁵¹ Voortbouwend op Peter Rietbergens artikel 'Oriëntalisme: een theorie van ficties – de fictie van een theorie?' (1998), brengt Bloembergen de Nederlandse archeologische interesse in de koloniën omstreeks 1900 in verband met het zoeken naar de voorgangers van de moderne Europese

⁴⁸ Bhabha, 'The Other question', 110

⁴⁹ Zoals geciteerd in: Childs en Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, 143-145.

⁵⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londen en New York 1991).

⁵¹ Marieke Bloembergen, *De koloniale vertoning. Nederland en Indië op de wereldtentoonstellingen (1880-1931)* (Amsterdam 2002) 196.

beschaving, die zowel in Griekenland, Rome als in Azië werden gezocht.⁵² In haar boek beschrijft Bloembergen hoe Nederlands-Indië door Nederland binnen een westerse context werd geëxposeerd. Maar ook over de omgang met erfgoed in de kolonie zelf heeft zij veel geschreven, vaak samen met Martijn Eickhoff.⁵³

Brigitta Hauser-Schäublin schetst in het hoofdstuk 'Preah Vihear. From Object of Colonial Desire to a Contested World Heritage Site' uit *World Heritage. Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia* (2011) een beeld van de omgang van de Franse koloniale overheid met de monumenten van Cambodja, in het bijzonder met het tempelcomplex Angkor Wat. De Franse koloniale interesse in de oudheden van Cambodja ging gepaard met een brede zoektocht naar oude beschavingen. In de negentiende eeuw gingen Frankrijk en Engeland elkaar beconcurreren: niet alleen in het veroveren van nieuwe gebieden, maar ook in het ontdekken en toe-eigenen van oude, verloren gegane beschavingen. Franse koloniale wetenschappers ontdekten dat Angkor Wat gebouwd was tijdens het oude Khmer-rijk. De moderne Cambodjanen werden gezien als gedegenereerde primitieven, die niets meer wisten of begrepen van de architecturale meesterwerken van hun voorouders. Het werd daarom gezien als de taak van de Fransen om de ruïnes van Angkor en andere tempels hun plaats op het culturele wereldtoneel terug te geven. Dit was onderdeel van de Franse *mission civilisatrice*.⁵⁴ Michael Falser stelt in zijn boek *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (2015) dat vanaf halverwege de negentiende- tot halverwege de twintigste eeuw de oude architectuur van Frans Indochina een cruciale rol speelde in de Franse beschavingsmissie. Daarbij positioneerde de Franse macht zichzelf als de 'symbolic custodian, legitimate inheritor, legal owner, institutionalized preserver, and conservator-restorer of the salvaged pasts identified as cultural heritage.'⁵⁵ Naar de lokale bevolking werd niet omgekeken. Indrukwekkende architectuur in koloniale samenlevingen werd beschreven als in verval, of als compleet verloren en vergeten. Maar eenmaal gezien als onderdeel van de Franse overzeese bezittingen, werd het wetenschappelijke onderzoek, de

⁵² Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 197, Peter Rietbergen, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties - de fictie van een theorie? Een poging tot contextualisering en herinterpretatie', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 4 (1998) 545-575.

⁵³ Zie: Marieke Bloembergen en Martijn Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future: Archaeological sites, regime change and heritage politics in Indonesia in the 1950s', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 167 (2011) 4, 405-436, Marieke Bloembergen en Martijn Eickhoff, 'A Wind of Change on Java's Ruined Temples: Archaeological Activities, Imperial Circuits and Heritage Awareness in Java and the Netherlands (1800-1850)', *BMGN - Low Countries Historical Review* 128 (2013) 81-104, Marieke Bloembergen en Martijn Eickhoff, 'Exchange and the Protection of Java's Antiquities: A Transnational Approach to the Problem of Heritage in Colonial Java', *The Journal of Asian Studies* 72 (2013) 4, 893-916, Marieke Bloembergen en Martijn Eickhoff, 'Save Borobudur! The Moral Dynamics of Heritage Formation in Indonesia across Orders and Borders, 1930s-1980s', in Michael Falser (red.), *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (Heidelberg 2015) 83-122, Marieke Bloembergen en Martijn Eickhoff, 'Decolonizing Borobudur: Moral Engagements and the Fear of Loss', *Sites, Bodies and Stories: Imagining Indonesian History* (Singapore 2015) 33-57.

⁵⁴ Brigitta Hauser-Schäublin, 'Preah Vihear, From Object of Colonial Desire to a Contested World Heritage Site', in Brigitta Hauser-Schäublin (red.), *World Heritage. Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia* (Göttingen 2011) 33-56.

⁵⁵ Michael Falser (red.), *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (Heidelberg 2015), 284.

bescherming en restauratie van de monumenten de eervolle taak van de nieuwe 'eigenaren', die daarmee de beschaafde mensheid dienden.⁵⁶

B.S. Cohn zet in het hoofdstuk 'The transformation of objects into artifacts, antiquities, and art in nineteenth-century India' uit zijn boek *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India* (1996) uiteen hoe Britten in de negentiende eeuw in India zelf de geschiedenis schreven van objecten en architectuur uit het Indiase verleden. De geschiedenis van India werd geschetst als een komen en gaan van beschavingen, die door de onderontwikkelde Indiase bevolking slechts passief werden ontvangen. Nu heerste de laatste beschaving, de Britse, over het land en die zou niet meer weggaan. De toenmalige gekoloniseerde bevolking had weinig te maken met de oorsprong van de kunstschaten in India.⁵⁷ Annie E. Coombes beschrijft in haar hoofdstuk 'The recalcitrant object: culture contact and the question of hybridity' in het boek *Colonial discourse/postcolonial theory* (1994) hoe de Britten in Afrika wetenschappelijke onderzoeken over de *Benin bronzes* publiceerden, die zouden moeten aantonen hoe de cultuur van een bevolking kon vervallen van ooit hoogstaand tot primitief. De bevolking van Benin had volgens de Britten niets meer te maken met de hoogstaande cultuur van hun voorouders.⁵⁸ In beide gevallen werd, al was het op een andere manier, door de Britten de band tussen de toenmalige bevolking van Britse kolonie met de overblijfselen van de oude kunst in hun land ontkend.

Over de geschiedenis van de Nederlanders in Indonesië is veel geschreven. Interessant voor de bestudering van de periode rondom 1900 is het werk van Remco Raben en Marieke Bloembergen: *Het koloniale beschavingsoffensief. Wegen naar het nieuwe Indië 1890-1950* (2009). Dit boek beschrijft onder meer het laatste hoofdstuk van de Nederlandse koloniale geschiedenis en de belangrijkste factor daarvan: de 'ethische politiek'; de Nederlandse variant van de *mission civilisatrice*.⁵⁹ Elsbeth Locher-Scholten poneerde in haar invloedrijke boek *Ethiek in fragmenten* (1981) het idee dat de Nederlandse ethische politiek en agressieve machtsuitbreiding onlosmakelijk met elkaar verbonden waren. Zij definieert de ethische politiek als volgt: 'beleid gericht op het onder reëel Nederlands gezag brengen van de gehele Indonesische archipel en op de ontwikkeling van land en volk van dit gebied in de richting van zelfbestuur onder Nederlandse leiding en naar westers model.'⁶⁰ De periode na 1900 staat bekend als een turbulente periode in de Nederlandse koloniale geschiedenis, waarin de Nederlandse staat zich steeds meer ging bemoeien met de archipel. Aan de ene kant voelden Nederlanders een morele plicht tot verheffing van de Indonesische bevolking, maar aan de andere kant groeide de kloof tussen de Nederlandse en inheemse bevolking.⁶¹ Frances Gouda

⁵⁶ Falser, *Cultural Heritage as Civilizing Mission*.

⁵⁷ B.S. Cohn, 'The transformation of objects into artifacts, antiquities, and art in nineteenth-century India', in: B.S. Cohn, *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India* (New Jersey, 1996) 76-105.

⁵⁸ Annie E. Coombes, 'The recalcitrant object: culture contact and the question of hybridity', in Francis Barker, Peter Hulme en Margaret Iversen (red.), *Colonial discourse/postcolonial theory* (Manchester 1994) 89-114.

⁵⁹ Marieke Bloembergen en Remco Raben (red.), *Het koloniale beschavingsoffensief. Wegen naar het nieuwe Indië 1890-1950* (Leiden 2009).

⁶⁰ Elsbeth Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten: vijf studies over koloniaal denken en doen van Nederlanders in de Indonesische archipel 1877-1942* (Utrecht 1981) 201.

⁶¹ Leo Dalhuisen, Mariëtte van Selm en Frans Steegh, *Geschiedenis van Indonesië* (Zutphen 2006).

schreef over het Nederlandse denken over de Indonesische ‘ander’ in deze raciaal verdeelde samenleving in haar boek *Dutch Culture Overseas* (1995). Volgens Gouda bestond er een scala aan verbeeldingen van de Indonesische ‘ander’: zo kon deze worden neergezet als infantiel, middeleeuws of als aapachtige.⁶² *Het Rijk van Insulinde* (1996) van Wim van den Doel geeft een helder overzicht van de Indonesische (koloniale) geschiedenis, waarin hij ook ingaat op de spanningen veroorzaakt door het Indonesische nationalisme in de laatkoloniale tijd.⁶³

De geschiedschrijving over de Indiase invloed in Zuidoost-Azië

Eind achttiende eeuw legden wetenschappers voor het eerst een verband tussen de gevonden overblijfselen van oude culturen in Zuidoost-Azië en India.⁶⁴ Vervolgens gingen wetenschappers in de negentiende eeuw nadenken over hoe deze relatie tot stand was gekomen. Door te schrijven over deze relatie in termen van een Hindoe-kolonisatie, wisten wetenschappers de oude en zeer hooggeschatte beschaving van India als het ware naar hun eigen kolonie over te brengen. Dit konden zij doen, omdat er bijna niets bekend was over de oudste geschiedenis van Zuidoost-Azië.⁶⁵ Zo schreef Thomas Raffles in *The History of Java* (1817) dat Hindoes delen van Zuidoost-Azië hadden gekoloniseerd en de lokale bevolking hadden geciviliseerd. In latere publicaties over de geschiedenis van Java klonk hetzelfde idee door.⁶⁶ Invloedrijke filologen als J.H.C. Kern (1833-1917) en K.F. Holle (1829-1896) zagen het ook als een goede mogelijkheid dat de Indiase invloed op Indonesië was ontstaan door een Hindoe-kolonisatie. Dit idee vormde de basis voor de latere Indiase migratie-theorie in de Indonesische archeologie.⁶⁷ Doordat India werd beschouwd als de motor achter de culturele ontwikkelingen in Zuidoost-Azië, degradeerde de bevolking van de desbetreffende landen tot passieve ontvangers.⁶⁸

De meeste wetenschappers waren het erover eens dat de Hindoe-cultuur op Indonesië haar intrede had gemaakt ten gevolge van migraties uit India. Over de wijze waarop dit was gebeurd verschilden de meningen. Door historici als C.C. Berg en R. Mookerji werd betoogd dat de Hindoe-cultuur naar de archipel was gebracht door Indiase edelen en krijgers (*ksatriya*), die Indonesië hadden gekoloniseerd. De *ksatriya*-theorie werd door N.J. Krom in zijn *Hindoe-Javaansche geschiedenis* (1926) sterk bekritiseerd. Hij stelde dat de Hindoe-cultuur geïntroduceerd was door Indiase handelaren (*waisya*) die in de archipel waren komen wonen

⁶² Frances Gouda, *Dutch Culture Overseas. Colonial Practice in the Netherlands-Indies 1900-1942* (Amsterdam 1995).

⁶³ Wim van den Doel, *Het rijk van Insulinde: opkomst en ondergang van een Nederlandse kolonie* (Amsterdam 1996).

⁶⁴ Deze link werd mede gelegd door in Zuidoost-Azië gevonden Sanskrit-inscripties in Zuid- of Noord-Indiase schriftsoorten, oude teksten die op Indiase literatuur leken terug te gaan en de overgebleven hindoeïstische en boeddhistische tempels en beelden (M.J. Klokke, *Culturele ontmoetingen in Zuid- en Zuidoost-Azië: de kunsthistorische bronnen* (Oratie uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar op het gebied van de Kunst en Materiële Cultuur van Zuid- en Zuidoost-Azië, Leiden 2011) 4).

⁶⁵ Hermann Kulke, ‘Indian Colonies, Indianization or Cultural Convergence? Reflections on the changing image of India’s role in South-East Asia’, in: H. Schuldt Nordholt (red.), *Onderzoek in Zuidoost-Azië* (Leiden 1990) 9.

⁶⁶ Klokke, *Culturele ontmoetingen in Zuid- en Zuidoost-Azië*, 5.

⁶⁷ Daud A. Tanudirjo, ‘Theoretical Trends in Indonesian Archaeology’, in: Peter J. Ucko (red.), *Theory in Archaeology. A world perspective* (Londen 1995) 62-76, aldaar 65.

⁶⁸ Hermann Kulke en Dietmar Rothermund, *A History of India* (Londen 1998) 144.

en gemengde huwelijken waren aangegaan met de lokale bevolking. Zij zouden de lokale heersers hebben overtuigd hun cultuur over te nemen.⁶⁹ In 1926 werd door Indiase historici de *Greater India Society* in Calcutta opgericht, waarbinnen historici zoals R.C. Majumdar schreven over de Indiase culturele invloed in Zuidoost-Azië in termen van kolonisatie.⁷⁰ Deze geschiedschrijving moet gezien worden in het licht van het Indiase nationalisme.⁷¹

In het Interbellum werd het karakter van de Indiase invloed op Zuidoost-Azië een groot punt van discussie onder wetenschappers.⁷² Er werd nu op verschillende manieren ingegaan tegen de theorie van de passiviteit van de Indonesiërs, onder anderen door Paul Mus in 1933, J.C. van Leur in 1934, en F.D.K. Bosch in 1946.⁷³ Zo stelde Van Leur dat Javanen zelf naar India zouden zijn gegaan en daar ideeën op kunstgebied hadden opgedaan.⁷⁴ In 1982 culmineerde een en ander in de 'lokalisatie'-theorie van O.W. Wolters, die inhield dat politieke elites in Zuidoost-Azië zelf selecteerden wat zij uit de Indiase cultuur overnamen. Zo werd hen weliswaar een actieve rol toegekend, maar de culturele uitwisseling nog steeds neergezet als een eenrichtingsverkeer.⁷⁵ In 1983 werd daadwerkelijk een nieuwe fase in deze geschiedschrijving ingeluid door J.G. de Casparis, met zijn artikel 'India and maritime South East Asia: a lasting relationship'. Hierin stelt hij dat de relaties tussen Zuid- en Zuidoost-Azië veel gecompliceerder lagen dan voorheen gedacht. Volgens hem ontwikkelden zich aan beide zijden van de oceaan hoogstaande culturen en kwam de tempelbouw min of meer gelijktijdig op. Sheldon Pollock laat in zijn artikel 'The Sanskrit cosmopolis' (1996) zien dat vorsten in Zuid-India en Zuidoost-Azië ongeveer gelijktijdig Sanskriet inscripties gingen opstellen. Deze taal speelde volgens Pollock een belangrijke rol in het scheppen van een kosmopolitische cultuur. Door contact met de Sanskriet-cultuur van Noord-India werd dit proces van Indianisatie wel op gang gezet, maar vervolgens speelde dit zich af in een gedeelde ruimte, ook op voet van gelijkheid.⁷⁶

Methode

De ontkenning van erfgoed aan de gekoloniseerde bevolking, het stellen dat zij een monument of kunstwerk 'toch nooit gemaakt hadden kunnen hebben' omdat zij daar 'niet beschaafd genoeg' voor zouden zijn, is iets wat zowel in de Nederlandse, als in de Britse en Franse koloniale context voorkwam. Voor Angkor Wat is al onderzocht hoe er binnen de koloniale

⁶⁹ Tanudirjo, 'Theoretical Trends in Indonesian Archaeology', 68.

⁷⁰ J.D. Legge, 'The Writing of Southeast Asian History', in: Nicholas Tarling (red.), *The Cambridge History of Southeast Asia I, From early times to c. 1800*, (Cambridge 1993) 6.

⁷¹ Susan Bayly, 'Imagining 'Greater India': French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode', *Modern Asian Studies* 38 (2004) 3, 703-744, 721.

⁷² Legge, 'The Writing of Southeast Asian History', 6.

⁷³ Ibidem, 7. F.D.K. Bosch betoogde in verschillende publicaties, gepubliceerd tussen 1920 en 1961, dat de inheemse heersers in Zuidoost-Azië geen passieve ontvangers van de Indiase cultuur waren, maar zelf een actieve rol speelden in het proces van 'Indianisatie', de verspreiding van de Indiase cultuur (Roy E. Jordaan, 'The Sailendras, the Status of the Ksatriya Theory, and the Development of Hindu-Javanese Temple Architecture', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 155 (1999) 2, 210-243, aldaar 212). Ook J.C. van Leur stelde in de jaren 1930 dat het initiatief tot bouwen en maken van de Hindoe-Javaanse kunst van de Indonesische vorsten zelf kwam (Kulke en Rothermund, *A History of India*, 144).

⁷⁴ Tanudirjo, 'Theoretical Trends in Indonesian Archaeology', 68.

⁷⁵ Klokke, Culturele ontmoetingen in Zuid- en Zuidoost-Azië, 6.

⁷⁶ Klokke, Culturele ontmoetingen in Zuid- en Zuidoost-Azië, 6.

wetenschap werd geschreven over de voortbrengers van het monument, die niet onder de toenmalige bevolking werden gezocht. Ik wil dit doen voor de Borobudur, in de Nederlandse wetenschappelijke context. Ik heb juist voor de Borobudur gekozen omdat er in koloniale tijd het meeste over dit tempelcomplex is geschreven: voor veel wetenschappers was de Borobudur immers het belangrijkste monument van Nederlands-Indië. Ik koos voor de periode van circa 1873 tot 1924 omdat gedurende deze periode in de wetenschap de overtuiging heerste dat de Javanen niet zelf de Hindoe-Javaanse monumenten hadden kunnen bouwen, maar het Hindoes moesten zijn geweest. Deze stelling werd pas in 1919 voor het eerst weersproken door Bosch. Deze manier van denken over de ‘ondergeschikte’ lokale bevolking acht ik een typische vorm van ‘koloniaal discours’. Het koloniaal discours in de door mij bestudeerde wetenschappelijke werken heb ik onderzocht door te kijken naar hoe er over ‘de Javaan’ werd geschreven, en hoe dit past binnen het stereotype van Bhabha. De manier waarop de gekoloniseerde ‘ander’, ‘de Javaan’ in dit geval, werd gepositioneerd, speelde een belangrijke rol bij de legitimering van de Nederlandse overheersing in de koloniën.

Ik heb mij tot de wetenschap beperkt omdat ik denk dat de wetenschap zorgt voor een heldere afbakening van mijn onderzoek, terwijl het ook een goede indicatie geeft van het heersende koloniale denken van een tijd. Wetenschappers schreven hun werk immers vanuit een bepaald paradigma, waarbinnen een bepaald koloniaal denken dominant was. Deze wetenschappers hielden dit paradigma ook in stand, zij gaven weer autoriteit aan het dominante koloniale denken. De focus in mijn scriptie ligt op de wetenschap, maar die wetenschap is ook veelzeggend wat betreft het bredere koloniale denken. Ik definieer een ‘wetenschapper’ als iemand die werkzaam is binnen het Nederlandse academische veld: die verbonden is aan een museum, een universiteit, een wetenschappelijk instituut of een genootschap als het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

De wetenschappelijke werken die ik als onderzoeksobjecten heb bestudeerd, weidden uit over de vraag wie de makers van de Hindoe-Javaanse monumenten zijn geweest. In 1873 bracht C. Leemans de eerste monografie over de Borobudur uit, met daarin een hoofdstuk waarin het Java dat is afgebeeld op de Borobudur werd vergeleken met het toenmalige Java. Leemans’ monografie was lange tijd hét standaardwerk over de Borobudur en dus voor mij een logische keuze. Bij het bespreken van de discussie rondom de restauratie van de Borobudur, heb ik van verschillende bronnen uit wetenschappelijke kringen gebruik gemaakt. Door verschillende soorten wetenschappelijke bronnen te nemen, zoals bijvoorbeeld een brochure van een wetenschapper maar ook de notulen van het Bataviaasch Genootschap, heb ik geprobeerd een bredere kijk op de discussie binnen de ‘wetenschappelijke kringen’ te geven. In de toenmalige discussies over de restauratie van de Borobudur werd opvallend genoeg niet of nauwelijks gesproken over wie de bouwers van het monument waren – kennelijk was dat vanzelfsprekend, of niet belangrijk. Dit gegeven bespreek ik in het desbetreffende hoofdstuk (twee). In het laatste hoofdstuk bespreek ik het werk van Bosch omdat hij de eerste was die stelde dat de Hindoe-Javaanse monumenten door de Javanen zélf waren gebouwd. In het verlengde daarvan behandel ik Wolff Schoemaker die fel tegen Bosch’ hypothese inging. Door Bosch en Wolff Schoemaker met elkaar te vergelijken, kon ik de twee uitersten in het desbetreffende wetenschappelijke debat onderzoeken.

Hoofdstuk 1: Bewondering voor een oude beschaving

De belangstelling voor de Hindoe-Javaanse oudheid

De hindoe-boeddhistische periode in de geschiedenis van Indonesië liep van ongeveer de zesde tot de zestiende eeuw. In deze periode bestond er tussen Azië en insulair Zuidoost-Azië een rijke uitwisseling aan producten. Zo kwamen ook de bewoners van het Indonesische archipel in aanraking met de hindoeïstische en boeddhistische godsdiensten. In de zevende eeuw ontstond het machtige boeddhistische rijk Sriwijaya in Zuid-Sumatra. Het machtscentrum verschoof in de achtste eeuw naar Centraal-Java, om in de tiende na een vulkaanuitbarsting naar Oost-Java op te schuiven. De afbrokkeling van de macht van het hindoe-boeddhisme begon in de zestiende eeuw. In deze periode wonnen rijke islamitische handelaren aan macht. Na geweldadige conflicten werden islamitische families de dominante heersers van de archipel.⁷⁷

De Borobudur op Java werd waarschijnlijk tussen circa 760 en 830 gebouwd en ligt tussen de huidige steden Magelang en Yogyakarta op de vlakte van Kedu.⁷⁸ De bouw vond plaats ten tijde van de Sailendra-dynastie, die gedurende de achtste en negende eeuw over Java heerste.⁷⁹ Het tempelcomplex bestaat uit een reeks van zes terrassen die naar boven toe een steeds kleinere grootte hebben. Meer dan 500 levensgrote Boeddhabeelden zijn uitgesneden en neergezet op regelmatige afstand op het monument. De Borobudur heeft vier zijden, waarbij in het midden van elke zijde een lange trap naar het bovenste terras reikt. Beeldhouwers hebben in 1.460 stenen panelen reliëfs uitgesneden, waarop het leven van Boeddha wordt uitgebeeld.⁸⁰ Het tempelcomplex werd een pelgrimsoord waar volgens Pieter ter Keurs vele duizenden pelgrims uit Zuidoost-Azië en China naartoe kwamen.⁸¹

In de achttiende eeuw, toen de Nederlandse bezittingen van de Indische archipel nog werden bestuurd door de VOC, werd het compagniedienaren duidelijk dat er overblijfselen van oude monumenten op Java te vinden waren. De eerste berichtgeving over een bezoek aan een overgebleven tempelruïne dateert uit 1733.⁸² Veel ruïnes en stenen beelden waren overwoekerd door bomen en planten. Deze monumenten leken niets met de lokale islamitische bevolking te maken te hebben en niemand leek zich hierom te bekommeren. VOC-beambten voelden zich vrij om beelden mee te nemen om in hun tuinen te plaatsen of mee te nemen naar Nederland.⁸³ Toen de Britten tussen 1811 en 1816 Java bestuurden, besteedde luitenant-gouverneur Thomas Raffles als eerste prominente koloniale ambtenaar

⁷⁷ Pieter ter Keurs, 'Betoverende beelden uit de Oost. Hindoe-boeddhisme uit Nederlandsch-Indië laat zijn sporen na', in: Pieter ter Keurs en Willem Writz (red.), *Rijksmuseum van Oudheden Leiden. Een geschiedenis van 200 jaar* (Zwolle 2018) 114-119, aldaar 114.

⁷⁸ Himanshu Prabha Ray, 'Archaeology and empire: Buddhist monuments in monsoon Asia', *The Indian Economic and Social History Review* 45 (2008) 3, 417-449, aldaar 437. Kulke en Rothermund, *A History of India*, 149.

⁷⁹ Kulke en Rothermund, *A History of India*, 149.

⁸⁰ Ray, 'Archaeology and empire', 438

⁸¹ Ter Keurs, 'Betoverende beelden uit de Oost', 114.

⁸² A.J. Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde. Monumentenzorg in Indonesië* (Zutphen 1978) 14.

⁸³ Ter Keurs, 'Betoverende beelden uit de Oost', 114. Pauline Lunsingh Scheurleer, 'Collecting Javanese Antiquities. The appropriation of a newly discovered Hindu-Buddhist civilization', in: Pieter ter Keurs (red.), *Colonial Collections Revisited* (Leiden: CNWS Publications, 2007) 71-114, 89.

aandacht aan de oude ruïnes op het eiland.⁸⁴ In 1814 vernam Raffles van een tempel bij inlanders bekend onder de naam 'Borro-Boedoor'. Hij stuurde H.C. Cornelius op onderzoek uit, die vervolgens met meer dan tweehonderd man het monument vrij legde uit de jungle. Vervolgens maakte Cornelius een beschrijving en bouwkundige tekeningen van het monument.⁸⁵ De tekeningen van Cornelius gebruikte Raffles in zijn *The History of Java*, gepubliceerd in 1817, waarin hij onder andere de schoonheid van de Borobudur prees.⁸⁶ Het werk van Raffles vormde samen met *History of the Indian Archipelago* (1820) van John Crawfurd de eerste publicaties over de Javaanse geschiedenis die een groot publiek bereikten en de interesse in de Javaanse oudheden deden opleven.⁸⁷

In 1818 werd C.J.C. Reuvs de eerste Nederlandse hoogleraar in de archeologie aan de Universiteit Leiden en in hetzelfde jaar werd hij de eerste directeur van het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden.⁸⁸ Voor het museum begon hij op grote schaal met het verzamelen van oudheden.⁸⁹ In 1826 schreef Reuvs een boek over drie Javaanse beelden die naar Nederland waren gebracht: dit was de eerste Nederlandse wetenschappelijke studie over Javaanse oudheden.⁹⁰ C. Leemans, Reuvs' leerling, volgde hem in 1839 op als directeur van het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. Leemans zou tot 1891 de directeur blijven.⁹¹ In de geest van Reuvs ging Leemans enthousiast door met het verzamelen van oudheden voor het museum. In 1843 werd een departement van oudheden opgericht binnen het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Dit genootschap had de beschikking over een museum in Batavia, dat in de negentiende eeuw een belangrijke basis werd voor onderzoek naar en het verzamelen van Javaanse antiquiteiten.⁹² Daarnaast werd in 1851 in Nederland het Koninklijk Instituut voor Land- Taal- en Volkenkunde (KITLV) opgericht samen met een bijbehorend tijdschrift, de *Bijdragen*. Vanaf 1853 kwam ook het Bataviaasch Genootschap met een nieuw *Tijdschrift*, dat naast het al bestaande tijdschrift *Verhandelingen* zou verschijnen.⁹³ Belangstelling voor de geschiedenis van Java en haar oudheden, bij professionals en

⁸⁴ Luis Gomez en Hiram W. Woodward Jr. (red.), *Barabadur. History and significance of a Buddhist monument* (Berkeley 1981) 1.

⁸⁵ A.J. Bernet Kempers, *Borobudur. Myseriegebeuren in steen. Verval en restauratie. Oudjavaans volksleven* (Wassenaar 1973) 137.

⁸⁶ Gomez en Woodward, *Barabadur*, 1.

⁸⁷ Sebastiaan Coops, *Javanese Antiquities in Leiden and Classic Modernity* (Scriptie Asian Studies, Leiden 2018) 15.

⁸⁸ Lunsingh Scheurleer, 'Collecting Javanese Antiquities', 87.

⁸⁹ 'A Wind of Change on Java's Ruined Temples', 95.

⁹⁰ F.R. Effert, 'Indische fabelkunde. Reuvs als Indoloog', in: E.H.P. Cordfunke, M. Eickhoff, R.B. Halbertsma, P.H.D. Leupen en H. Sarfatij (red.), *'Loffelijke verdiensten van de archeologie'. C.J.C. Reuvs als grondlegger van de moderne Nederlandse archeologie* (Hilversum 2007) 41-60, aldaar 44.

⁹¹ M. Eickhoff, 'C.J.C. Reuvs als erflater. Twee eeuwen 'genealogieën' van de Nederlandse archeologie', in: E.H.P. Cordfunke, M. Eickhoff, R.B. Halbertsma, P.H.D. Leupen en H. Sarfatij (red.), *'Loffelijke verdiensten van de archeologie'. C.J.C. Reuvs als grondlegger van de moderne Nederlandse archeologie* (Hilversum 2007) 135-147, 141.

⁹² Onder leiding van W.R. van Hoëvell, vanaf 1845 directeur van het museum, ontwikkelde het imago van dit museum zich van een rariteitenkabinet tot een waar wetenschappelijk instituut (Coops, *Javanese Antiquities in Leiden*, 56, 49.

⁹³ Coops, *Javanese Antiquities in Leiden and Classic Modernity*, 48.

amateurs, werd gevoed door een groeiend aantal geleerde gemeenschappen en wetenschappelijke tijdschriften.⁹⁴

Benedict Anderson stelt in zijn *Imagined Communities* (1983) dat na Raffles' regime, 'with increasing speed, the grandeurs of the Borobudur, of Angkor, of Pagan, and of other ancient sites were successively disinterred, unjungled, measured, photographed, reconstructed, fenced off, analysed, and displayed.'⁹⁵ Volgens F.R. Effert ontwikkelde de Borobudur zich in het midden van de negentiende eeuw tot 'spil van de opkomende archeologische interesse'.⁹⁶ Tussen 1817 en 1822 werd de Borobudur verder ontdaan van vegetatie en puin, waarna in 1835 ook de hogere gaanderijen werden vrijgemaakt; vanaf dat moment was de Borobudur grotendeels zichtbaar geworden.⁹⁷ Tussen 1849 en 1853 maakte ingenieur F.C. Wilsen in opdracht van de Nederlandse overheid bouwkundige tekeningen en schetsen van het monument. Vervolgens was in 1856 opdracht gegeven aan J.F.G. Brumund om de Borobudur nauwkeurig te beschrijven, maar deze hield er halverwege zijn werkzaamheden mee op. Daarom kreeg in 1860 Leemans de opdracht om de Borobudur-monografie af te maken, gebaseerd op het werk van Wilsen en Brumund.⁹⁸ In 1873 maakte J. van Kinsbergen fotografische opnamen van de Borobudur, waarvoor hij grote delen van het monument verder van aarde ontdeed en blootlegde.⁹⁹ In hetzelfde jaar verscheen ook, eindelijk, Leemans' *Boroboedoer op het eiland Java*.

Romantisch verlangen en wetenschappelijke interesse

In zijn *Boroboedoer op het eiland Java* sprak Leemans vol bewondering over de Borobudur: hij noemde het onder andere het 'schoonste juweel' van de kolonie.¹⁰⁰ Hij stond niet alleen in zijn bewondering voor de kunst en architectuur van het oude Oosten.¹⁰¹ Deze werd breed gedeeld door de West-Europese kinderen van de Verlichting en de Romantiek.¹⁰² Men was zich er in West-Europa van bewust dat in het Oosten de resten te vinden waren van beschavingen die ouder waren dan de onze. Leemans sprak over de 'indrukwekkende overblijfsels van prachtige gebouwen, die onwedersprekelijke getuigen van magt en bloei uit lang verlopen eeuwen'.¹⁰³ Het romantische verlangen naar het Oosten raakte in de negentiende eeuw verstrengeld met een West-Europese drang naar wetenschappelijke kennis, die was voortgekomen uit de Verlichting. In zijn boek *Colonial Collections Revisited* (2007) beschrijft Ter Keurs de Romantiek en het rationalisme als de twee grondslagen van het negentiende-eeuwse verzamelen van koloniale kunst.¹⁰⁴ Sebastiaan Coops stelt dat dit romantische verlangen naar de Oost ook in beschrijvingen van Hindoe-Javaanse architectuur in negentiende-eeuwse reisverslagen valt te detecteren: de romantische beschrijving van de

⁹⁴ Legge, 'The Writing of Southeast Asian History', 12.

⁹⁵ Anderson, *Imagined Communities*, 179.

⁹⁶ Effert, 'Indische fabelkunde', 49.

⁹⁷ Bernet Kempers, *Borobudur*, 138.

⁹⁸ Ray, 'Archaeology and empire', 438.

⁹⁹ Bernet Kempers, *Borobudur*, 139.

¹⁰⁰ Conradus Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java* (Leiden 1873) III.

¹⁰¹ Bewondering voor de Oudheid, waar Java ook toe werd gerekend.

¹⁰² Rietbergen, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties', aldaar 48.

¹⁰³ Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, IV.

¹⁰⁴ Pieter ter Keurs, 'Introduction: Theory and Practice of Colonial Collecting', in: Pieter ter Keurs (red.), *Colonial Collections Revisited* (Leiden: CNWS Publications, 2007) 1-15, aldaar 4.

majestueuze schoonheid van het bouwwerk die zijn hoogtepunt vindt in de plotselinge ervaring van de schrijver van een geweldig uitzicht. Het rationalisme uit zich in de precieze, wetenschappelijke beschrijving van de tempel.¹⁰⁵ In Leemans' werk is eveneens, naast een weerspiegeling van zijn bewondering voor de Borobudur, deze drang tot juiste, rationele documentatie van het monument te bespeuren. In zijn voorrede stelde hij dat, juist omdat het monument door de natuur langzaamaan 'tot vernietiging gebracht zal worden', het voor hem zaak was dat er een nauwkeurig wetenschappelijk werk over de Borobudur zou verschijnen.¹⁰⁶ Het was volgens Leemans namelijk van belang dat ook het nageslacht kennis zou kunnen blijven nemen van 'een der prachtigste en belangrijkste bouwwerken, uit vroegere eeuwen overgebleven.'¹⁰⁷ Daarop volgde een zeer gedetailleerde beschrijving van het monument.

Ter Keurs stelt dat de geschiedenis van koloniale collecties bol staat van contradicties. De belangrijkste is volgens hem de tegenstelling tussen de grote waardering en bewondering van de kolonisator voor de oude Hindoe-Javaanse cultuur en de bereidheid bij diezelfde kolonisator om de Javanen met militair geweld te onderwerpen.¹⁰⁸ Het uitbreiden van het koloniale rijk ging gepaard met een toename van de kennisvergaring. Wetenschappelijke kennis over Java kon bijdragen aan een goed geïnformeerde koloniale bewind. Zo zou de Nederlandse overheerser het sterkst staan.¹⁰⁹ Daarom werd het in de tweede helft van de negentiende eeuw verplicht voor mensen in koloniale dienst om een goede taalkundige en culturele kennis te hebben.¹¹⁰ In Nederlands-Indië werden allerlei instellingen opgericht met als doel om zo veel mogelijk kennis over de kolonie te vergaren en te delen.¹¹¹ Het Europees wetenschappelijk onderzoek naar en het verzamelen van Aziatische oudheidkundige artefacten moet dus niet alleen in het licht van waardering en respect voor deze oude beschavingen worden gezien. Het onderzoek stond ook ten dienste van de economische exploitatie, de religieuze activiteiten van de kolonisator (kerstening van de bevolking) en de wens tot gebiedsuitbreiding.¹¹²

De zoektocht naar de culturele wortels van Europa

De grote belangstelling in de negentiende eeuw voor de oude oosterse beschavingen had mede te maken met het westerse zoeken naar de wortels van de eigen beschaving. Volgens Rietbergen heerste er in het West-Europa van de negentiende eeuw een gevoel van ontheemding: het verlies van de eigen culturele wortels, mede door de Franse Revolutie. Hierom werd er hard gezocht om deze wortels te reconstrueren.¹¹³ In de negentiende eeuw vonden er in Europa maatschappelijke veranderingen plaats van nooit eerder vertoonde schaal. De samenleving urbaniseerde snel en de instituten die vanouds mensen verbonden, boden niet langer hetzelfde gevoel van geborgenheid. De banden met religie en de eigen gemeenschap in dorp of stad namen af. In dit kader hielp het creëren van een nationale

¹⁰⁵ Coops, *Javanese Antiquities in Leiden and Classic Modernity*, 56.

¹⁰⁶ Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, VII.

¹⁰⁷ Ibidem, XV.

¹⁰⁸ Ter Keurs, 'Introduction', 1.

¹⁰⁹ Maarten Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond. KITLV - The Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies, 1851-2011* (Leiden - Boston 2014) 13.

¹¹⁰ Legge, 'The Writing of Southeast Asian History', 12.

¹¹¹ J.A.A. van Doorn, *Indische lessen. Nederland en de koloniale ervaring* (Amsterdam 1995) 44.

¹¹² Tanudirjo, 'Theoretical Trends in Indonesian Archaeology', 110.

¹¹³ Rietbergen, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties', 556.

geschiedenis en het vaststellen van de eigen plaats in de wereld bij het vormen van een nieuwe, eigen identiteit.¹¹⁴

In Frankrijk werd deze zoektocht naar de wortels van de eigen beschaving ingeluid met de expeditie van 1798 van Napoleon Bonaparte naar Egypte. Napoleon nam 167 mensen mee die als opdracht kregen om zo veel mogelijk informatie over Egypte en diens oude beschaving te verzamelen. Op basis van deze informatie verscheen de reeks *Description de l’Egypte*, die vanaf 1809 te Parijs werd gepubliceerd. Deze reeks bood inzicht in één van de vermoede culturele wortels van Europa.¹¹⁵ Ook over het Nabije Oosten verschenen wetenschappelijke werken: *Niniyeh and its Remains* (1849) en *Niniyeh and Babylon* (1853), van de hand van Engelsman Austen Henry Layard. Deze werken golden als inspiratiebron voor de Duitser Heinrich Schliemann. Hij ging op zoek naar de legendarische stad Troje, die was beschreven in de Griekse *Ilias* en *Odyssee*. Toen hij Troje naar eigen zeggen had gevonden, leek weer één van de antieke wortels van Europa gevonden.¹¹⁶ Marieke Bloembergen stelt dat de negentiende-eeuwse belangstelling voor Hindoe-Javaanse tempelkunst begrijpelijk is binnen dit kader van fascinatie voor de Grieks-Romeinse oudheid en de heldenverering van Heinrich Schliemann.¹¹⁷

De wortels van Europa gingen zo ver als haar verleden in de antieke oudheid. Door het beroemde reisverhaal van Alexander de Grote leken deze wortels zelfs tot aan het verre India terug te voeren.¹¹⁸ Dit idee werd bevestigd met de laat achttiende-eeuwse ontdekking van de gezamenlijke oorsprong van het Sanskriet, de taal van de antieke Hindoebeschaving van India, en de Europese klassieke en Germaanse talen.¹¹⁹ De invloedssfeer van India werd gezien als reikend over heel Zuidoost-Azië. Want niet alleen in India, maar ook in Zuidoost-Azië werden resten van oude hindoe-boeddhistische beschavingen ontdekt. Zo had iedere koloniale macht toegang tot ‘zijn eigen’ antieke beschaving.¹²⁰ Het onderzoek hiernaar vond dan ook plaats in een competitieve context.¹²¹ De ontdekking van een gezamenlijke oorsprong van de oude hindoebeschaving van India en de antieke culturen van Europa leidde ertoe dat westerse wetenschappers de Indiase en Europese geschiedenis gingen vergelijken.¹²² Deze vergelijkende methode in de westerse wetenschap leidde tot het idee dat in India en net zo in Zuidoost-Azië de eigen Europese geschiedenis als in een levend museum te zien was.¹²³ Nederlandse wetenschappers zagen Java als vergelijkbaar met het laatmiddeleeuwse Europa.¹²⁴ De antieke Hindoe-boeddhistische cultuur kon hierdoor ook met de Romeinse en Griekse oudheid vergeleken worden. Af en toe vergelijkt Leemans in zijn monografie dan ook

¹¹⁴ W. Melching, ‘Natie, identiteit en nationalisme’, in: A. Bosch, L.H.M. Wessels (red.), *Veranderende grenzen. Nationalisme in Europa, 1919-1989* (Nijmegen 1997) 23-58, aldaar 35.

¹¹⁵ Rietbergen, ‘Oriëntalisme: een theorie van ficties’, 557.

¹¹⁶ *Ibidem*, 561.

¹¹⁷ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 210.

¹¹⁸ Rietbergen, ‘Oriëntalisme: een theorie van ficties’, 562.

¹¹⁹ Lunsingh Scheurleer, ‘Collecting Javanese Antiquities’, 84. Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 197.

¹²⁰ Lunsingh Scheurleer, ‘Collecting Javanese Antiquities’, 98.

¹²¹ Hauser-Schäublin, ‘Preah Vihear’, 39.

¹²² Cohn, ‘The transformation of objects into artifacts, antiquities, and art’, 79.

¹²³ *Ibidem*, 78, 93. Ray, ‘Archaeology and empire’, 423.

¹²⁴ Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 51.

de kunst of afbeeldingen van de Borobudur met Griekse kunst uit de oudheid: zo stelt hij bijvoorbeeld dat het uiterlijk van de vrouwen afgebeeld op de Borobudur de zachtheid van de vrouwen uit de Griekse kunst missen. Of hij suggereert dat op afbeeldingen van muziekkuitvoeringen op de Borobudur de weergegeven hindoes van eenzelfde voetstuk gebruikmaakten als de oude Grieken.¹²⁵

Hiërarchie van beschavingen

In de negentiende eeuw heerste het idee van de universele geschiedenis van de mens. Overal ter wereld kon in theorie de eigen oorsprong gevonden worden. Dit idee vond mede zijn oorsprong in het scheppingsverhaal uit de Bijbel en het idee van het christendom als universele religie.¹²⁶ Pauline Lunsingh Scheurleer noemt de negentiende eeuw de 'eeuw van ontdekkingen'.¹²⁷ De ontwikkelde negentiende-eeuwer reisde graag en begon ook expedities naar de verre koloniën te ondernemen. Wetenschappers ontdekten 'primitieve' volkeren en deden ontdekkingen in het onderzoek naar andere culturen. Oude tempelcomplexen werden 'ontdekt' in de jungle. Alle nieuwe informatie die op deze manier werd verzameld en kennis die zo werd opgedaan zorgde, tezamen met de negentiende-eeuwse drang tot wetenschappelijke systematisering, tot een bloei van de etnologie.¹²⁸ De gekoloniseerde 'ander' werd geïdentificeerd en in kaart gebracht.¹²⁹ Maar het waarnemen van andere mensen en volkeren in de koloniën botste met het idee van de universele mensheid: deze volkeren waren immers 'anders' dan Europeanen. Het werk van Charles Darwin uit 1858, *On the origin of species*, bood een oplossing voor deze botsing van ideeën. In zijn werk beschreef Darwin zijn theorie dat alle levende wezens op aarde een natuurlijke oorsprong hadden en dat zij door evolutie veranderden. Alles wat leeft, verandert bij elke nieuwe generatie door talloze kleine variaties die uiteindelijk de kans op voortbestaan vergroten. Zo zou ook de *homo sapiens* van aap tot mens zijn geëvolueerd.¹³⁰ De mens zou dus naar een telkens betere vorm van 'mens' evolueren. Met dit idee van de menselijke evolutie in het achterhoofd, ontstond de theorie van de evolutie van beschaving. Waar de westerse beschaving al het hoogste stadium van evolutie bereikt had, zouden andere volkeren nog op een lagere trede van hun ontwikkeling staan.¹³¹

In het hoofdstuk 'Vergelijking van de beschaving, zeden en gewoonten tijdens den bouw van Boro-Boedoer met die van den tegenwoordigen tijd op Java' vergelijkt Leemans de oude Hindoebeschaving, die volgens hem de Borobudur heeft gebouwd, met de bewoners van het tegenwoordige Java. Hij is van mening dat er zich ten tijde van de bouw van de Borobudur veel Hindoes in de omgeving moeten hebben gevestigd vanuit India. Hij ziet hen dan ook als het brein achter het tempelcomplex. Immers, op de basreliëfs 'zien [wij] er toch geen Javaansche gelaatstrekken, noch ook beelden en voorwerpen van eenig onbeschaafd volk, maar Hindoe-caucasische vormen, en vele verschillende voorwerpen van beschaving en

¹²⁵ Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 571, 641.

¹²⁶ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 47.

¹²⁷ Lunsingh Scheurleer, 'Collecting Javanese Antiquities', 98.

¹²⁸ Wesseling, *Indië verloren, rampspoed geboren*, 49-50.

¹²⁹ Rietbergen, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties', 568.

¹³⁰ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 47.

¹³¹ *Ibidem*, 48-49. Voor meer informatie over de receptie van Darwins gedachtegoed in Nederland, zie: Janneke van der Heide, *Darwin en de strijd om de beschaving in Nederland 1859-1909* (Amsterdam 2009).

smaak, ons door de hand van geoefende en in hunne soort voorzeker meesterlijke beeldhouwers gegeven.¹³² Leemans stelt dat de Hindoe-cultuur grip op Java heeft kunnen verkrijgen omdat 'minder beschaafd neemt die bevolking [de Javanen] gemakkelijk veel van hem [de Hindoes] over, en eert en volgt hem als eenen meerdere.'¹³³ Met dit taalgebruik impliceert Leemans duidelijk een hiërarchie tussen de Hindoe-cultuur en Javaanse cultuur, waarbij de Hindoes als 'beschaafd' en de Javanen als 'onbeschaafd' worden neergezet.

Het hiërarchisch structureren van beschavingen op basis van culturele verschillen ging gepaard met de fysieke antropologie, die het mogelijk maakte om volkeren niet alleen cultureel te onderscheiden, maar ook op basis van fysieke kenmerken. De groei van kennis over vreemde volkeren en over het menselijk lichaam faciliteerde de opkomst van de fysieke antropologie. Deze antropologen gaven een biologische betekenis aan het concept 'ras'.¹³⁴ Door bijvoorbeeld schedelmetingen te verrichten, kwam men tot een systematische beschrijving en indeling van rassen.¹³⁵ Ook Leemans noemt fysieke kenmerken van de afgebeelde personen op de Borobudur als een indicatie voor het verschil tussen de Hindoebeschaving en de tegenwoordige Javaanse bevolking. Leemans stelt dat het gelaat van de afgebeelde figuren

*een geheel ander ras, dan dat Java thans bewoont, doet kennen. Wij vinden er de dikke lippen, den breeden mond, de afgeplatte neuzen, de breede neusvleugels, de groote oogen, de hoekige wangbeenen van den Javaan niet. Veel meer treffen ons de overeenkomst met de schoone en regelmatige trekken van het Hindoe-caucasische ras, de dikwerf zuivere Grieksche vorm van voorhoofd en neus, het slanke en rijzige van de geheele gestalte; wij zien voor ons de bewoners van het vasteland van Indië, de zonen en dochters van de Gangesstroom, niet die van de tegenwoordige volken van den Indischen archipel.*¹³⁶

Niet alleen geeft Leemans zo een definitie van verschillende rassen, hij vergelijkt ook nog eens het andere, in zijn ogen meer hoogstaande ras zoals weergegeven op de Borobudur, met het Griekse ras. Dit past allemaal binnen het grotere verhaal van de hoogstaande antieke Hindoebeschaving als wortel van de huidige Europese beschaving. De inferieure Javanen horen in dit verhaal niet thuis.

Het toe-eigenen van de koloniale cultuur

In het hoofdstuk waarin Leemans de oude, op de Borobudur afgebeelde Hindoe-beschaving vergelijkt met het tegenwoordige Java zet hij heel precies uiteen waarom het in die vergelijking nodig is om aan 'twee, elkander volkomen vreemde volken' te denken.¹³⁷ Zo noemt hij talloze voorbeelden van objecten of taferelen afgebeeld op de Borobudur, die in het tegenwoordige Java niet meer in gebruik zijn.¹³⁸ Als bepaalde afgebeelde objecten of

¹³² Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 511.

¹³³ Ibidem, 511.

¹³⁴ Fenneke Sysling, *Racial Science in Colonial Indonesia* (Amsterdam 2016) 3-5.

¹³⁵ Wesseling, *Indië verloren, rampspoed geboren*, 50.

¹³⁶ Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 643.

¹³⁷ Ibidem, 582.

¹³⁸ Zo dragen de Javanen bijvoorbeeld inmiddels geen 'oorversierselen' meer (Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 590), niet meer eenzelfde soort sieraden, hoofdkapsels of haardrachten (Leemans,

gebruiken nog wel voorkomen op Java, dan legt Leemans heel precies uit dat ze eigenlijk toch heel anders zijn.¹³⁹ Elk verband van de Hindoebeschaving met de tegenwoordige Javaanse wordt ontkend of onbelangrijk gemaakt.¹⁴⁰ Leemans spreekt over de komst van de Hindoes in termen van een kolonisatie: zij waren 'kolonisten', kwamen van het (koloniale) 'moederland' en hebben hun eigen beschaving op het nieuwe land 'overgeplant'.¹⁴¹ Dit soort theorieën, die stelden dat de cultuur van Indonesië door India tot stand was gekomen, waren volgens Daud A. Tanudirjo bedoeld om te laten zien dat de bevolking zelf geen enkel initiatief had genomen bij de ontwikkeling van de eigen cultuur, behalve wanneer zij gestimuleerd werden door een andere, hogere beschaving.¹⁴² Deze meer ontwikkelde beschaving was volgens Leemans in ieder geval niet die van de moslims geweest. Volgens Leemans had de islam, nadat het de archipel was binnengedrongen, de Hindoe-kunst vernietigd en de beschaving tot verval gebracht. Alle 'sporen van vroegeren bloei en vorige grootheid op het gebied van den geest' gingen verloren door de 'doodenden invloed' van een 'verstijvende adem van een ontaard Mohamedanisme'.¹⁴³ Gelukkig hadden volgens Leemans daarna wederom mensen van een hoogstaande beschaving zich over het archipel ontfermd: de 'ondernemende, ridderlijke en dichterlijke zonen van het Iberische schiereiland, en eindelijk (...) de nijve handelaars van de Nederlandsche gewesten'.¹⁴⁴ Want dat na de moslimheerschappij de 'opvolgende invloed van het Westen (...) eenen eenigszins verbeterden toestand tevoorschijn riepen, wie zal het ontkennen?'¹⁴⁵

In de negentiende eeuw ontstonden overal in Europa musea van koloniale kunst, die trotse verzamelingen van verre koloniën bevatten.¹⁴⁶ Vanaf 1842 mocht in Nederland het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij lokale Javaanse autoriteiten archeologische objecten opvragen. Als deze eenmaal in Batavia waren aangekomen, werden zij onderdeel van het 'nationaal bezit'.¹⁴⁷ Het categoriseren van kunstobjecten en monumenten, afkomstig uit de kolonie als 'nationaal bezit', maakte ze de verantwoordelijkheid van de koloniale staat. Met de maatregelen uit de jaren veertig van de negentiende eeuw legde de Nederlandse staat volgens Bloembergen en Martijn Eickhoff een

Boroboedoer op het eiland Java, 591), wordt de sarong tegenwoordig heel anders gedragen en zijn de broeken minder wijd (Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 653) en worden er tegenwoordig andere wapens (Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 644), muziekinstrumenten (Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 647) en paardentuig (Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 648) gebruikt.

¹³⁹ Zo uiten volgens Leemans bijvoorbeeld de Javanen nog steeds hun onderdanigheid jegens hun meerderen, maar doen zij dit op een hele andere manier (Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 649).

¹⁴⁰ Zo legt Leemans het feit dat op de Borobudur eenzelfde soort 'onnatuurlijke en gedwongen verdraaiingen' van de handen is afgebeeld als bij Javanen nog steeds gebruikelijk is uit door te stellen dat de Hindoes hadden afgebeeld 'wat zij in de natuur voor zich zagen' (Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 571).

¹⁴¹ Ibidem, 512.

¹⁴² Tanudirjo, 'Theoretical Trends in Indonesian Archaeology', 70.

¹⁴³ Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, III.

¹⁴⁴ Ibidem, III.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Prabha Ray, 'Archaeology and empire', 420.

¹⁴⁷ Bloembergen en Eickhoff, 'A Wind of Change on Java's Ruined Temples', 99.

claim op het Javaanse verleden.¹⁴⁸ In de tweede helft van de eeuw groeide de collectie van 's-Rijks Etnografisch Museum in Leiden bijna uit haar voegen door de toegenomen Nederlandse bemoeienissen met de oude cultuur van Nederlands-Indië.¹⁴⁹ Aan wie de Borobudur zou toebehoren, lijkt voor Leemans duidelijk. Hij noemt de Borobudur het 'schoonste juweel aan het parelsnoer onzer *Nederlandsche bezittingen* in de Indische zee'.¹⁵⁰

Bernard S. Cohn stelt dat de westerse wetenschap kunstobjecten en monumenten uit koloniën loskoppelde van hun lokale context om ze in een westerse context te plaatsen. Hij noemt dit fenomeen de 'transformation of objects into artifacts, antiquities, and art', wat hij uitlegt aan de hand van het Britse rijk: de Britten bedachten een categorisatiesysteem voor koloniale kunst. Op basis daarvan bepaalden zij wat wel of niet waardevol was, wat bewaard diende te worden, wat meegenomen mocht worden naar Europa en wat in musea thuishoorde.¹⁵¹ Himanshu Prabha Ray stelt dat de 'transformation of a shrine with a varied following into a relic' een koloniale praktijk was dat ook bij de Borobudur herhaald werd.¹⁵² Koloniale mogendheden konden doen wat ze wilden met de oudheden uit de koloniën: de lokale bevolking beschouwde men immers niet als eigenaar.¹⁵³ Zo konden ze het bijvoorbeeld in de context plaatsen van een oude beschaving die aan de oorsprong van de Europese beschaving lag. Koloniale rijken positioneerden zichzelf als diegenen die de oude monumenten ontdekten en beschermden – tegen de destructieve natuur, maar óók tegen de contemporaine Islamitische beschaving.¹⁵⁴ Daar waar de islam het hindoeïsme verdrongen zou hebben, kon de Nederlandse staat een claim leggen op het hindoeïstische verleden, inclusief diens kunstobjecten en monumenten.¹⁵⁵

In het Franse koloniale rijk werd in de wetenschap de lokale bevolking die rond Angkor Wat in Cambodja leefde neergezet als primitieven, die niets meer met de beschaving van hun voorouders te maken hadden. De Fransen konden zich hierdoor opwerpen als kenners en eigenaren van het monument en de lokale bevolking kon worden weggezet als onderontwikkeld: object van de Franse *mission civilisatrice*.¹⁵⁶ Ray stelt dat koloniale geschiedenissen van monumenten vaak lineaire verhalen waren met een nadruk op het verval van het monument. Dit verval zou worden gevolgd door 'the myth of colonial salvation'.¹⁵⁷ Bruce G. Trigger stelt in zijn *A History of Archaeological Thought* (2006) dat Britse historici van de negentiende eeuw beargumenteerden dat culturele vooruitgang in India werd veroorzaakt door elkaar opvolgende migratiegolven van raciaal superieure noordelijke volkeren. Deze noordelingen hadden belangrijk verbeteringen geïntroduceerd, maar door vervolgens kinderen te maken met de lokale bevolking waren de rassen gemengd geraakt en kwam hun

¹⁴⁸ Bloembergen en Eickhoff, 'A Wind of Change on Java's Ruined Temples', 103.

¹⁴⁹ Pieter ter Keurs, '1848-1891. Verschuivende accenten', in: Pieter ter Keurs en Willem Writz (red.), *Rijksmuseum van Oudheden Leiden. Een geschiedenis van 200 jaar* (Zwolle 2018), 167-168, aldaar 168.

¹⁵⁰ Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, III. Ik heb de woorden schuingedrukt om ze te benadrukken, dit staat niet zo in Leemans' tekst.

¹⁵¹ Cohn, 'The transformation of objects into artifacts, antiquities, and art', 77.

¹⁵² Prabha Ray, 'Archaeology and empire', 437.

¹⁵³ Hauser-Schäublin, 'Preah Vihear', 46.

¹⁵⁴ Rietbergen, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties', 563.

¹⁵⁵ Ter Keurs, 'Betoverende beelden uit de Oost', 116.

¹⁵⁶ Hauser-Schäublin, 'Preah Vihear', 44-45.

¹⁵⁷ Prabha Ray, 'Archaeology and empire', 445.

hoogstaande status tot verval. De Britten werden beschreven als de vijfde en laatste hoogstaande cultuur die India vooruit had geholpen. De onderliggende boodschap was dat de Indiase bevolking nooit zou kunnen veranderen zonder externe hulp. Zo werd de Britse aanwezigheid in India mede gelegitimeerd.¹⁵⁸ Het 'proto Indo-Aryan' werd gezien als universele moedertaal, die zich uiteindelijk had ontwikkeld tot de Germaanse taalgroep, Grieks, Iraans en Indiaas. De oude Indiërs en de Britten zouden zelfs verre familie van elkaar zijn. Door deze 'Arische' link van het Britse Rijk met India konden de Britten zichzelf opwerpen als werkelijke erfgenamen van de waardige antieke Indiase hindoe-cultuur.¹⁵⁹

'De Javaan' als stereotype

In zijn *Boro-Boedoer op het eiland Java* beschrijft Leemans 'de Javaan' op een manier die Homi Bhabha een stereotiep discours zou noemen. Zoals in de inleiding besproken, ziet Bhabha het koloniaal discours als ambivalent. Aan de ene kant worden de verschillen tussen object en subject benadrukt, aan de andere kant ontkend. In de koloniale context moet het verschil in hiërarchie worden benadrukt, zodat duidelijk is wie superieur en wie inferieur is. Aan de andere kant moeten er ook overeenkomsten zijn tussen kolonisator en gekoloniseerde, want zonder overeenkomsten is er geen vergelijking mogelijk. Ook Leemans' koloniaal discours is ambivalent. Enerzijds benadrukt hij het verschil tussen het Westen (het subject) en het Oosten (het object): 'de Javanen', aldus Leemans, zijn voornamelijk gehecht aan 'het oude' en veranderen in die zin niet echt. Terwijl het Westen met 'snelle beweging' voorwaarts streeft, lijkt het Oosten, 'als met onzichtbare kluisters aan het oude geboeid, in eenen staat van stilstand schijnt te verkeren'.¹⁶⁰ Anderzijds benadrukt Leemans dat het Javaanse volk wel zou kunnen veranderen. Ooit is het volk onder de leiding van de Hindoes immers tot 'een zekere hoogte van ontwikkeling en beschaving' gekomen.¹⁶¹ De overeenkomst met het Westen zit in die mogelijkheid tot ontwikkeling. Omdat dit verschil en de overeenkomst elkaar tegenspreken, wordt de situatie genormaliseerd middels het stereotype. Het object wordt hierin gefixeerd.

Leemans geeft 'de Javaan' een essentiële identiteit die vasthoudt aan het oude, en eigenlijk niet echt verandert. Op het punt van godsdienst en godsverering is de Javaan volgens hem 'niet zeer prikkelbaar', wat ook de reden was dat hij zich al snel 'in schijn of werkelijk' bij de Hindoes had aangesloten. De 'oorspronkelijke bevolking' werd in haar eenvoudige levenswijze en gewoonten en gebruiken echter voornamelijk met rust gelaten. Toen de macht van het Hindoeïsme op Java vervaagde, bevond de 'oorspronkelijke bevolking' zich volgens Leemans dan ook al snel weer in dezelfde toestand als vóór de komst van de Hindoes. Het 'Mohamedanisme' heeft vervolgens in de toestand van de Javanen geen grote veranderingen teweeggebracht, en 'het verkeer met de zonen van het Westen' evenmin. Voor de Javaan is 'het heden (...) over het algemeen aan het verleden gelijk gebleven'.¹⁶² Dat Java wel ooit, ten tijde van de Hindoes, tot een hogere beschaving is gebracht, verklaart Leemans door te stellen

¹⁵⁸ Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge 2006) 269.

¹⁵⁹ C. A. Bayly, 'What language hath joined', recensie van Thomas Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley 1997) *The Times Literary Supplement* (8 augustus 1997), pp 4-5. The Times Literary Supplement Historical Archive, <http://tinyurl.galegroup.com/tinyurl/9W8GY8> (geraadpleegd 18 maart 2019) 4-5.

¹⁶⁰ Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 581.

¹⁶¹ Ibidem, 581-582.

¹⁶² Leemans, *Boroboedoer op het eiland Java*, 653.

dat deze verandering niet uit 'de Javanen' zélf kwam. Zij konden slechts een hoger niveau van ontwikkeling bereiken met behulp van een externe hoogstaande beschaving. Waar deze externe hoogstaande beschaving ooit die van de Hindoes was, was dat nu de Europese. En als eenmaal 'de werking van den vrijen geest der Westersche beschaving door hare vruchten begonnen te blijken', als 'eene wisseling van denkbeelden en meeningen ontstaan', dan 'kan de rustige slaap, zoo zij bestond, niet langer voortduren, dan moet wijziging in hetgeen tot nog toe onveranderd was gebleven, het noodzakelijk gevolg worden.'¹⁶³ Het Westen zou de Javaanse bevolking de mogelijkheden en kansen kunnen bieden om zich te ontwikkelen, wat zij niet uit zichzelf konden.¹⁶⁴ 'De Javaan' is op deze manier door Leemans stereotiep neergezet als traditiegetrouw en onveranderlijk, tenzij zij door een externe, hoogstaande beschaving geholpen naar een hoger beschavingsniveau. Als deze externe partij weer vertrekt, dan vervalt 'de Javaan' echter weer in zijn oude toestand. Zo wist Leemans gelijk de koloniale aanwezigheid te legitimeren.

¹⁶³ Ibidem, 581-582.

¹⁶⁴ Ibidem, 655.

Hoofdstuk 2: Koloniaal erfgoed als beschavingsmissie

Koloniale expansie en kennisuitbreiding

Vanaf 1830 werd de Nederlandse aanwezigheid in de Indonesische archipel bepaald door het zogenaamde cultuurstelsel, een belastingsysteem dat de bevolking verplichtte een deel van haar landbouwopbrengsten aan het Nederlandse gouvernement af te staan. In deze tijd beperkte de macht van de Nederlandse kolonisator zich grotendeels tot Java en een deel van Sumatra. Deze macht steunde voor een groot deel op indirect bestuur: onder het Nederlandse gezag functioneerden inheemse vorsten, die zo veel mogelijk hun traditionele posities hadden behouden. In 1870 werd het cultuurstelsel officieel beëindigd.¹⁶⁵ In het laatste kwart van de negentiende eeuw breidden de grote koloniale mogendheden hun macht aanzienlijk uit. Deze ontwikkeling staat bekend als het moderne imperialisme.¹⁶⁶ Op de vraag of er een 'Nederlands imperialisme' heeft bestaan, hebben historici verschillend geantwoord.¹⁶⁷ Vast staat dat de Nederlandse macht in de laatste decennia van de negentiende eeuw dieper binnendrong in de archipel. Zo ondernam het koloniale leger in 1873 twee militaire expedities tegen Atjeh, die de aanzet hebben gegeven tot een langdurige oorlog. Deze militaire expedities vormden het startschot voor meer militaire oorlogen waarmee Nederland zijn macht over de archipel verankerde.¹⁶⁸ De oorlog in Atjeh werd een uitputtingsslag waarbij de geloofwaardigheid van de Nederlandse koloniale macht in het moederland sterk werd aangetast. Daarom kwam de militaire zege die de Nederlanders in 1894 op Lombok boekten als geroepen. Die overwinning zorgde voor een impuls in het koloniaal enthousiasme.¹⁶⁹ Met de uitbreiding van de Nederlandse macht op allerlei terreinen werd de moderne koloniale staat in Nederlands-Indië gevestigd. Niet alleen op militair, maar ook op economisch en bestuurlijk vlak breidde het Nederlandse gezag zich in de laatste decennia van de negentiende eeuw uit.¹⁷⁰ Dit ging gepaard met geweld en bloedvergieten op grote schaal.¹⁷¹

Doordat voorheen indirect bestuurde gebieden nu onder direct bestuur kwamen te staan, was er tegen het einde van de negentiende eeuw veel meer behoefte aan gespecialiseerde kennis over de kolonie dan voorheen.¹⁷² Een focus in het onderzoek kwam te liggen op de verschillende inheemse bevolkingsgroepen, hun cultuur en maatschappelijke ordening.¹⁷³ Zowel in koloniaal bestuurlijke kringen als bij de culturele elite in Nederland groeide de

¹⁶⁵ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 38-40.

¹⁶⁶ Wesseling, *Indië verloren, ramspoed geboren*, 40.

¹⁶⁷ Zo vond H.L. Wesseling dat Nederland geen imperialistische natie was omdat het niet meedeed aan de *Scramble for Africa*, een periode van circa 1880-1914 waarin Afrika werd opgedeeld onder koloniale grootmachten en dan met name Frankrijk en Groot-Brittannië. Maarten Kuitenbrouwer zag dit anders: volgens hem was er wel sprake van 'imperialisme van een kleine mogendheid'. Zij vochten namelijk wel degelijk voor een uitbreiding van hun macht, maar binnen de archipel (Wim van den Doel, 'The Dutch Empire, An Essential Part of World History', *BMGN - Low Countries Historical Review* 125 (2010) 2-3, 179-208, aldaar 194).

¹⁶⁸ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 41.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 172.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 176.

¹⁷¹ Van den Doel, 'The Dutch Empire', 194.

¹⁷² Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 42, 196.

¹⁷³ *Ibidem*, 322.

interesse in de cultuur van de inheemse bevolking.¹⁷⁴ Deze belangstelling ging hand in hand met de professionalisering en systematisering van de bestudering ervan.¹⁷⁵ Zo werd in 1873 het Aardrijkskundig Genootschap opgericht, wat zich inzette voor de groei van kennis over Nederlands-Indië en de verspreiding hiervan in het moederland.¹⁷⁶ Terwijl lange tijd niet veel gedaan werd aan monumentenzorg in de kolonie, kwam een eerste initiatief hiertoe van een ingenieur: J.W. IJzerman.¹⁷⁷ In de jaren 1880 stond deze ingenieur aan het hoofd van de aanleg van de staatspoorwegen op Java en Sumatra.¹⁷⁸ De overblijfselen van oudheden die hij bij zijn werkzaamheden aantrof, trokken zijn belangstelling. Dit leidde ertoe dat hij in 1885 de Archeologische Vereniging te Jogjakarta oprichtte.¹⁷⁹ Zijn archeologische belangstelling noemt Bloembergen een eerste teken van oprechte interesse in de Javaanse wereld.¹⁸⁰ De bloeiende wetenschappelijke fascinatie voor de inheemse cultuur die toen ontstond, richtte zich nu ook op de Javaanse oudheden.

Groeiende zorg om het verval van de Borobudur

Vanaf de jaren 1880 groeide de behoefte aan regelgeving omtrent de overblijfselen van de oude Javaanse cultuur. Dit hing samen met een groeiende zorg om het verval van de monumenten door klimatologische omstandigheden, maar ook door 'oudheidkundige liefhebberij' waar onvoldoende regels voor bestonden.¹⁸¹ Zo werd tijdens de bestuursvergadering van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen op 20 juni 1883 de aandacht gevestigd op de 'ongunstige geruchten en berichten in den laatsten tijd omtrent den toestand van den *Boroboedoer*'. De voorzitter van het gezelschap benadrukte 'de wenschelijkheid, dat door het Genootschap aan de Regeering voorstellen worden gedaan om te bewerken, dat dit merkwaardigste van alle monumenten der vroegere beschaving op Java voor algeheel verval bewaard blijve.'¹⁸² Toen na een onderzoek acute zorg voor de Borobudur echter niet nodig werd geacht, ontstond er in 1886 weer discussie bij het Genootschap.¹⁸³ In een vergadering werd de slechte staat van de Borobudur opnieuw onderstreept: er werd gesteld dat er 'zoo geen spoedige hulp wordt aangebracht en weldra niets dan onherkenbare, voor de wetenschap nagenoeg waardelooze puinhopen van zullen aanwezig zijn; dat terwijl juist in onzen tijd meer dan ooit getracht wordt door de studie van wat uit vroeger eeuwen gespaard is een zuiverder kennis van het verleden te verkrijgen.'¹⁸⁴ Deze focus op het belang van de Borobudur voor de wetenschap werd binnen geleerde kringen een belangrijk argument in de discussie omtrent de noodzaak van restauratie.

¹⁷⁴ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 57.

¹⁷⁵ Bloembergen en Raben, *Het koloniale beschavingsoffensief*, 13.

¹⁷⁶ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 43.

¹⁷⁷ Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde*, 44.

¹⁷⁸ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 193.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 194.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 196.

¹⁸¹ *Ibidem*, 200.

¹⁸² 'Bestuursvergadering van Woensdag, 20 Juni 1883', *Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen*, XXI-1883 (Batavia 1884) 71.

¹⁸³ 'Bestuursvergadering van Woensdag, 7 Aug. 1883', *Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen*, XXI-1883 (Batavia 1884) 99.

¹⁸⁴ *Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen*, XXIII-1885 (Batavia 1886), 122.

Omstreeks 1900 liep deze discussie hoog op. Het argument dat de boventoon ging voeren was de uniciteit van het monument. Zo benadrukte *De Maasbode* in 1904 het belang om dit ‘in zijn soort op de wereld éénig kunstwerk voor het nageslacht zoo lang mogelijk te bewaren.’¹⁸⁵ Ook in koloniale kranten werd de discussie gevoerd.¹⁸⁶ J. Groneman, opvolger van IJzerman als voorzitter van de Archeologische Vereniging te Jogjakarta en auteur van het wetenschappelijk werk *De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java* (1885), schreef een artikel in de *Java-Bode* van 25 oktober 1904 over het onderwerp. Inmiddels was het niet meer de vraag of de Borobudur gerestaureerd moest worden, maar *hoe*: hoeveel geld en moeite eraan moest worden besteed. Gronemans artikel werd herdrukt in een brochure, getiteld ‘t Behoud van den bouwval Baraboedoer’.¹⁸⁷ In dit artikel betreurde hij dat ‘het aantal Kamerleden in Nederland, dat menig begrip kan hebben van de hooge waarde van zulk een Hindoe-bouwval in Indië, veel te gering is’ en hij vreesde ‘dat de kosten van uitvoering te zwaar gewogen hebben’.¹⁸⁸ Dit was volgens Groneman ernstig te betreuren, want de Borobudur is ‘eenig in zijn soort’ en getuigt ‘van zoo een verheven, zoo edele, zoo hoog ontwikkelde bouwkunst, dat de ondergang er van een onberekenbaar groot en onherstelbaar verlies zou zijn voor allen, die waarnemen en denken, voor onze kunst.’¹⁸⁹ Ook de Nederlandse regering gebruikte het argument van de ongeëvenaardheid van het monument bij de bespreking van de begroting voor 1905. Daar werd gesteld dat het opgenomen bedrag voor de restauratie van de Borobudur ‘noodzakelijk [is] om dit belangrijk monument, dat eenig in zijn soort is, voor verder verval te behoeden.’¹⁹⁰ Dat de Borobudur geen gelijke kende, was een argument dat zwaar woog in geleerde kringen: met het verval van de Borobudur zou een belangrijke wetenschappelijke bron voor het verleden van een antieke beschaving verloren gaan.

De discussie over de Borobudur in context

Waar in het midden van de negentiende eeuw in Nederland nog weinig in cultuur werd geïnvesteerd, begon dit vanaf de jaren 1870 langzamerhand te veranderen. De aanleiding voor deze verandering was het artikel ‘Holland op zijn smalst’ van Victor de Stuers, verschenen in *De Gids* van 1873. Hierin bepleitte De Stuers dat Nederland méér zou moeten doen voor haar musea en monumenten. Vanaf 1875 was De Stuers hoofd van de afdeling Kunsten en Wetenschappen van het Ministerie van Binnenlandse Zaken. Dankzij De Stuers kwam cultuur hoger op de politieke agenda te staan.¹⁹¹ In deze context kwam de discussie over de restauratie van de Borobudur op, met als directe aanleidingen volgens A.J. Bernet Kempers: ‘de schenking van karrenvol beeldhouwwerken van Borobudur en elders aan de koning van Siam in 1896 – niet iets om trots op te zijn, de Parijse wereldtentoonstelling van 1900 en waarschuwende woorden van links en rechts’.¹⁹² Deze ‘gift’ waar Bernet Kempers op doelde,

¹⁸⁵ ‘Beeldhouwkunst. Boro-Boedoer’, *De Maasbode*, 15 december 1904.

¹⁸⁶ Bijvoorbeeld in: ‘Uit den Archipel’, *De Sumatra Post*, 1 februari 1905 en ‘Het behoud van den Boroboedoer’, *Soerabaijasch handelsblad*, 1905.

¹⁸⁷ Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde*, 44.

¹⁸⁸ J. Groneman, ‘t Behoud van den bouwval Baraboedoer’, brochure overgedrukt uit de *Java-Bode*, dinsdag 25 oktober 1904, 3, 6.

¹⁸⁹ Groneman, ‘t Behoud van den bouwval Baraboedoer’, 3, 4.

¹⁹⁰ *HTK 1904-1905*, kamerstuknummer 4 ondernummer 8, Begroting van Nederlandsch-Indië voor het dienstjaar 1905, 196.

¹⁹¹ Ter Keurs, ‘1848-1891’, 167.

¹⁹² Bernet Kempers, *Herstel in eigen waarde*, 69.

was gedaan door het Nederlandse gouvernement. Drie jaar later vielen de Nederlandse kranten erover. De gift werd nu geportretteerd als een vernieling van de Borobudur; een schandaal.¹⁹³ In de Tweede Kamer werd hierover een vraag gesteld.¹⁹⁴ De algehele ophef getuigde van een veranderde visie op cultuurpolitiek, die samenhang met een toenemende belangstelling voor de Hindoe-Javaanse kunst, die niet in de laatste plaats was ontstaan door de Nederlandse bijdrage aan de wereldtentoonstelling in Parijs van 1900.¹⁹⁵ Daar was onder meer een imitatietempel op ware grootte te zien van de boeddhistische tempel Candi Sari en gipsafgietsels van reliëfs van de Borobudur en andere Javaanse tempels.¹⁹⁶ De Nederlandse bijdrage had als doel om bij een groot publiek bekendheid te genereren met de oude Javaanse bouwkunst en de regering te doordringen van de noodzaak tot onderhoud en eventuele restauratie van belangrijke monumenten.¹⁹⁷

Het doel van de Parijse tentoonstelling bleek in 1900 te zijn bereikt: er werd een speciale commissie ingesteld die als taak had te onderzoeken wat het beste gedaan kon worden aan het verval van de Borobudur. Filoloog en oudheidkundige J.L.A. Brandes werd aangesteld als voorzitter. Een jaar na oprichting van deze Borobudurcommissie werd de Commissie van Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera ingesteld, ook wel de Oudheidkundige Commissie genoemd. Deze commissie had als één van haar taken het onderzoeken hoe de oudheden in deze gebiedsdelen het beste voor verder verval behoed konden worden.¹⁹⁸ Weer een jaar later kwam de Borobudurcommissie met een rapport met voorstellen voor een mogelijke restauratie van het monument. Mede door het overlijden van Brandes in 1905 heeft het uiteindelijk nog tot 1907 geduurd voordat de restauratie kon beginnen. De restauratie, die in 1911 werd voltooid, stond onder leiding van eerste-luitenant der Genie Theodoor van Erp. Tijdens de restauratie werd het monument grotendeels opnieuw opgebouwd met originele materialen.¹⁹⁹ De restauratie van de Borobudur werd het meest zichtbare, triomfantelijke succes van de koloniale archeologische operatie.²⁰⁰

Nationalisme en internationale concurrentie

Bloembergen en Eickhoff stellen dat de Oudheidkundige Commissie om drie redenen werd ingesteld: uit Nederlandse paternalistische en ethische zorgen, nationalistische belangen en uit 'private aesthetic worries of representatives of the Dutch colonial financial and cultural elite about the visible decay of Borobudur'.²⁰¹ De zorg om het verval van de elite, de geleerde kringen, is in dit hoofdstuk al besproken. Over de paternalistische en ethische zorgen wordt

¹⁹³ Bloembergen en Eickhoff, 'Exchange and the Protection of Java's Antiquities', 905.

¹⁹⁴ *HTK* 1899-1900, kamerstuknummer 4 ondernummer 32, Begroting van Nederlandsch-Indië voor 1900, 8.

¹⁹⁵ Bernet Kempers, *Herstel in eigen waarde*, 47.

¹⁹⁶ Bloembergen en Eickhoff, 'Exchange and the Protection of Java's Antiquities', 906.

¹⁹⁷ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 167.

¹⁹⁸ Bernet Kempers, *Borobudur. Mysteriegebeuren in steen*, 140. De opvolger van de Oudheidkundige Commissie werd de Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië, die in 1913 werd opgericht. Voor deze Oudheidkundige Dienst zou geen geografische beperking bestaan en deze zou een ruimer takenpakket toegewezen krijgen (Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde*, 14).

¹⁹⁹ Ray, 'Archaeology and empire', 439.

²⁰⁰ Bloembergen en Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future', 412.

²⁰¹ Bloembergen en Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future', 412, Bloembergen en Eickhoff, 'Decolonizing Borobudur', 36, Bloembergen en Eickhoff, 'Save Borobudur!', 99.

in de volgende paragraaf uitgeweid. Deze paragraaf bespreekt het nationalistische belang van een monument als de Borobudur. Omstreeks 1900 herleefde een gevoel van nationalisme in Nederland. Nadat de wereld sinds circa 1870 in een stroomversnelling was geraakt, veranderde er in een korte periode meer dan in de 500 jaar daarvoor.²⁰² In deze oceaan aan veranderingen zocht men houvast in de nationale identiteit. De militaire successen in Nederlands-Indië droegen bij aan een versterkt vaderlands gevoel van koloniale trots.²⁰³ Ondanks het aan dit nationalisme verbonden optimisme, begon er vanaf de jaren 1880 ook een nationalistisch geïnspireerd, cultuurpessimistisch geluid te klinken. Daarbij werd het materialisme van de burgerij mikpunt van kritiek; de westerse moderne samenleving werd ervaren als vluchtig en vlak.²⁰⁴ Hieruit kwam voort dat de Nederlandse culturele elite steeds meer oog kreeg voor de oude oosterse kunst en cultuur.²⁰⁵ Men meende dat de Javaanse monumenten een 'eeuwigheidswaarde' hadden.²⁰⁶ Groneman spreekt van 'een stenen *epos*, onsterfelijk, ook in zijn verval'.²⁰⁷ Het Nederlands nationalisme en de hernieuwde koloniale trots kwam onder andere tot uitdrukking op de wereldtentoonstelling in Parijs in 1900. Maar ook het Rijksmuseum, dat in 1885 de deuren had geopend van een nieuw gebouw, ontwikkelde zich tot een triomfantelijke schatkamer van Indische kunst in het bezit van het trotse vaderland.²⁰⁸ Bloembergen noemt de koloniale glorie, samen met de Boerenoorlog in Zuid-Afrika en de inhuldiging van Wilhelmina in 1898, als pijlers waarop het Nederlandse nationalisme rond de eeuwwisseling stoelde.²⁰⁹

Niet alleen het Nederlandse imperiale rijk breidde in het laatste kwart van de negentiende eeuw zijn macht uit, ook met de andere koloniale rijken ging het voorspoedig. Koloniale mogendheden beconcurrerden elkaar op alle mogelijke vlakken. Dit varieerde van militaire concurrentie, zoals tussen Frankrijk en Groot-Brittannië in de *Scramble for Africa*, tot culturele concurrentie: in welk land de oudere beschaving met de mooiste overblijfselen te vinden was. De wereldtentoonstellingen getuigden van deze concurrentieslag.²¹⁰ De replica van de Candi Sari moest in Parijs de vergelijking kunnen doorstaan met onder andere tempels van Indochina, gepresenteerd door de Franse afdeling van de wereldtentoonstelling.²¹¹ Ook in de wetenschap werden de oudheden van de verschillende koloniale rijken met elkaar vergeleken. Zo stelt Groneman dat 'de grottempels van *Alara* en *Adjoenta* in Voor-Indië mogen meer omvang hebben en *Angkor* in Siam *Kambodja* ook van verre veel grootscher schijnen, de Baraboedoer is volgens bevoegde beoordeelaars, die ook die tempelbouwwallen bezochten, ontegenzeggelijk schooner'.²¹² De internationale vergelijking en concurrentie was een motivatie voor de ijver waarmee de Franse archeologische dienst zich op het tempelcomplex

²⁰² Melching, 'Natie, identiteit en nationalisme', 40.

²⁰³ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 172.

²⁰⁴ Melching, 'Natie, identiteit en nationalisme', 41.

²⁰⁵ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 323.

²⁰⁶ Ibidem, 213.

²⁰⁷ J. Groneman, *De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java* (Semarang 1900) 14.

²⁰⁸ Van Doorn, *Indische lessen*, 42.

²⁰⁹ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 170.

²¹⁰ Pieter ter Keurs, '1891-1918. Van La Belle Époque naar de Grote Oorlog', in: Pieter ter Keurs en Willem Writz (red.), *Rijksmuseum van Oudheden Leiden. Een geschiedenis van 200 jaar* (Zwolle 2018) 243-244, aldaar 243.

²¹¹ Bloembergen en Eickhoff, 'Exchange and the Protection of Java's Antiquities', 907.

²¹² Groneman, *De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java*, 14.

van Angkor Wat had gestort nadat het gebied in 1907 onder Frans bewind was gevallen.²¹³ De rivaliserende koloniale machten hielden elkaar nauw in het oog. Sprekend voor de concurrentiestrijd zijn dan ook de data van oprichting van de nationale archeologische diensten in achtereenvolgens Frankrijk (1898), Groot-Brittannië (1899) en Nederland (1901).²¹⁴ De koloniale mogendheden moesten alle zeilen bijzetten in deze prestigestrijd. Bij de begroting voor Nederlands-Indië van 1901 in de Tweede Kamer werd kritisch aangekaart dat 'het niet kan worden ontkend dat hetgeen in dit opzicht tot dusver in onze koloniën is verricht, ver achterstaat bij hetgeen in andere koloniën is gedaan'.²¹⁵

Restaureren als morele en 'ethische' taak

In zijn artikel "t Behoud van den bouwval Baraboedoer" stelde Groneman dat wij de Borobudur moeten onderhouden omwille van onze 'goeden naam, dien we als ontwikkelde en beschaafde Nederlanders behooren te handhaven'.²¹⁶ Het moet anderen niet mogelijk worden gemaakt ons te verwijten dat wij 'dien bouwval verwaarloosd hebben (...) als waren we een volk van barbaren, dat geen wetenschappelijken naam op te houden had!'.²¹⁷ Zijn betoog sloot hij af met: 'Och hadden wij, kleine beheerders van groote koloniën, de aan zulk een bezig geëvenredigde macht om de, ons door dat bezit opgelegde verplichtingen, ook op 't gebied van wetenschap en kunst ten volle te vervullen!'.²¹⁸ Door het bezit van Nederlands-Indië was het de Nederlandse morele taak als beschaafde natie (haar *white man's burden*), om het glorieuze verleden van het land te herstellen.²¹⁹ Ook uit een bijdrage over (beeldende) kunst van G.P. Rouffaer, onder andere bestuurslid van het KITLV sinds 1898, aan de *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, die in een reeks tussen 1895 en 1905 werd uitgebracht, blijkt deze Nederlandse, morele plicht tot zorg voor oudheden.²²⁰ Rouffaer eindigde zijn tekst met een pleidooi voor door het rijk gefinancierd onderhoud van deze kunst: 'wij [moeten] onze nuchterheid en onze loomheid en vooral ook onze schrielheid eens wat afschudden en wat gaan *doen* voor de Indische kunst'.²²¹ In de Tweede Kamer werd in 1905 door ingenieur en politicus H.H. van Kol betoogd dat de 'Nederlandsche schatkist' verder verval van de Borobudur zou moeten voorkomen. Want 'op dit oogenblik staat dat reusachtige monument dáár als een aanklacht tegen ons door zijn hopeloos verval'.²²² De moreel geladen

²¹³ Michael Falser, 'Epilogue: Clearing the Path towards Civilization - 150 Years of "Saving Angkor"', in Michael Falser (red.), *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (Heidelberg 2015) 279-346, aldaar 300, 301.

²¹⁴ In 1898 werd de *École Française d'Extrême-Orient* opgericht, in 1899 de *Archaeological Department of Burma* en in 1901 de Oudheidkundige Commissie van Nederland (Anderson, *Imagined Communities*, 179).

²¹⁵ *HTK 1900-1901*, kamerstuknummer 4 ondernummer 6, Begroting van Nederlandsch-Indië voor het dienstjaar 1901, 6.

²¹⁶ Groneman, "t Behoud van den bouwval Baraboedoer", 4.

²¹⁷ *Ibidem*, 2.

²¹⁸ *Ibidem*, 7.

²¹⁹ Coops, *Javanese Antiquities in Leiden and Classic Modernity*, 65. Bloembergen en Raben, *Het koloniale beschavingsoffensief*, 7.

²²⁰ G.P. Rouffaer, 'Kunst. (Beeldende)', in: P.A. van der Lith (red.), *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië II, Haai – Myzomela* ('s Gravenhage 1895-1905), F.G.P. Jaquet, 'Rouffaer, Gerret Pieter (1860-1928)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland* (versie 17 november 2014) <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn1/rouffaer> (2 april 2019).

²²¹ Rouffaer, 'Kunst. (Beeldende)', 335.

²²² Handelingen Tweede Kamer 1904-1905 01 december 1904

erfgoedpolitiek voor Nederlands-Indië, waarin het behoud van het verleden voor de toekomst als nationale taak werd gezien, had zich in de eerste jaren van de twintigste eeuw sterk ontwikkeld.²²³

Dit soort paternalistische en morele zorgen waren verbonden met een bredere ontwikkeling binnen het koloniaal beleid: de 'ethische politiek'. De ethische politiek was vanaf 1901, toen de troonrede een passage bevatte over Nederlands 'zedelijke roeping', leidmotief voor het koloniaal bestuur.²²⁴ Deze politiek was gericht op het bestrijden van armoede en op het ontwikkelen van het land naar westers model, waarbij onderwijs belangrijk werd geacht.²²⁵ De ethische politiek had een lange aanloop: in 1879 stelde de Anti-Revolutionaire Partij (ARP) al in haar partijprogramma vast dat Nederland een 'zedelijke roeping' ten opzichte van de Indische maatschappij te vervullen had. Maar de koloniale politiek kon pas echt veranderen toen ook de liberale partijen achter deze 'zedelijke roeping' kwamen te staan. Dit gebeurde door liberalen C. Th. van Deventer en P. Brooshooft.²²⁶ In zijn befaamde artikel 'Een Eereschuld' stelt Van Deventer dat de Nederlandse schatkist alleen maar van de kolonie had geprofiteerd en dat de kolonie hiervoor niets had teruggekregen. Deze 'eereschuld' moest nu vereffend worden.²²⁷ Dit moest in de vorm van onderwijs en de versterking van de economische positie van de Indische bevolking.²²⁸ Brooshooft schreef in 1901 een brochure genaamd *De ethische koers in de koloniale politiek*. Hierin stelde hij onder andere dat 'wij voor de Javaan 'de edelmoedige drang van den sterkere om den zwakkere rechtvaardig te behandelen' hebben.²²⁹ Het gedachtegoed van de ethische politiek valt te vatten in een internationaal beschavingsstreven.²³⁰

Volgens J.A.A. van Doorn kwam de ethische politiek mede voort vanuit een besef dat Nederland een klein land was met een groot imperiaal rijk. Misschien was zo, na de afscheiding van België in 1830 en Nederland definitief klein werd, de 'morele pretentie geboren dat het land niettemin, of juist door zijn weerloosheid, de bij uitstek rechtvaardige onder de naties vormt'.²³¹ Vanuit die negentiende eeuw had zich volgens Van Doorn een nieuw zelfbewustzijn ontwikkeld in de vorm van een cultureel nationalisme én een ethisch gelegitimeerd imperialisme.²³² Ook kwam met de uitbreiding van de koloniale macht en het hernieuwde zelfvertrouwen in de koloniale operatie een gevoel van verantwoordelijkheid op.²³³

Vaststelling der begroting van Nederlandsch-Indië voor het dienstjaar 1905.

Voor Van Kol: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn3/kol>

²²³ Bloembergen en Eickhoff, 'Exchange and the Protection of Java's Antiquities', 904.

²²⁴ Locher-Scholten deelde de ethische politiek op in drie periodes: van 1894 tot 1905 zou de politiek expansiegericht zijn, van 1905 tot 1920 zou het ontwikkelingsbeleid centraal staan en van 1920 tot 1942 zou de ethische politiek in conservatiever vaarwater komen (Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 387).

²²⁵ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 167.

²²⁶ Ibidem, 153-154.

²²⁷ Dalhuisen, Van Selm en Steegh, *Geschiedenis van Indonesië*, 63.

²²⁸ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 153.

²²⁹ Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 177.

²³⁰ Coops, *Javanese Antiquities in Leiden and Classic Modernity*, 65. Bloembergen en Raben, *Het koloniale beschavingsoffensief*, 7.

²³¹ Van Doorn, *Indische lessen*, 41, Gouda, *Dutch Culture Overseas*, 41.

²³² Van Doorn, *Indische lessen*, 41.

²³³ Wesseling, *Indië verloren, rampspoed geboren*, 40.

Bloembergen stelt dat de ethische politiek voortkwam uit een ‘nationalistisch en schuld bewust roepingsbesef’ en een ‘combinatie van paternalistische humanitaire, economische en politieke motieven’.²³⁴ In de praktijk van de ethische politiek bestond een inherente ambivalentie: het welzijn van de Indonesische bevolking moest gewaarborgd worden én het land moest ontwikkeld worden met het oog op zelfstandigheid op de lange termijn. Maar om het welzijn te bevorderen moest eerst het Nederlandse gezag overal sterk gevestigd worden.²³⁵

Met de toename van het aantal Indonesiërs onder direct Nederlands bestuur, werd de vraag hoe er met de inheemse bevolking moest worden omgegaan urgenter dan ooit. Gedurende de gehele laat-koloniale periode werd in de koloniale bestuurslaag een debat gevoerd of de inheemse cultuur gerespecteerd en behouden moest worden, of dat de bevolking zich diende te ontwikkelen naar westers model.²³⁶ In Frankrijk werd in de jaren 1880-1890 een vergelijkbaar debat gevoerd. Daar was het de vraag of de koloniale politiek zich moest laten leiden door ‘associatie’ dan wel door ‘assimilatie’ van de inheemse bevolking. In de Franse context hield dit in dat eind negentiende eeuw de assimilatiegedachte veranderde in de associatiegedachte.²³⁷ De assimilatiegedachte ging uit van één universele menselijke beschaving die hiërarchisch was gestructureerd; hieruit volgde het uitgangspunt dat de kolonie naar westerse maatstaven tot ontwikkeling diende te worden gebracht.²³⁸ De associatiegedachte ging daarentegen uit van een verscheidenheid van de menselijke beschaving; elke beschaving ontwikkelde zich op zijn eigen manier.²³⁹ Beide richtingen waren overtuigd van de superioriteit van de westerse beschaving: het was onvermijdelijk en onbetwist dat de koloniale maatschappij uiteindelijk door de westerse beschaving zou veranderen.²⁴⁰ Bloembergen stelt dat in de Nederlandse context nooit echt gekozen zou worden voor één beide gedachtstromingen: de staat zou pragmatisch tussen beide manoeuvreren.²⁴¹

De wisselwerking tussen behoudzucht en ontwikkeling zou volgens Benedict Anderson wat monumentenzorg betreft uitmonden in het restaureren van oudheden. Hij beschrijft dit in zijn *Imagined Communities* (1983) als een conservatieve uiting van de ethische politiek, die gericht zou zijn op het ‘inheems’ laten blijven van de inheemse bevolking. Conservatieven zouden daarom tegen te grote investeringen in het moderne onderwijs zijn en liever investeren in archeologische restauraties als ‘conservative educational program’, wat verzet van

²³⁴ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 55.

²³⁵ Dalhuisen, Van Selm en Steegh, *Geschiedenis van Indonesië*, 63. In haar *Ethiek in fragmenten* betoogt Elsbeth Locher-Scholten dat imperialisme en ethiek hand in hand gingen. Geweld ging gepaard met een paternalistisch welzijnsstreven. Er heerste een constante spanning tussen ontwikkeling en repressie (Bloembergen en Raben, *Het koloniale beschavingsoffensief*, 21).

²³⁶ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 17, 177, 226. Wesseling, *Indië verloren, rampspoed geboren*, 27. Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 47. In 1883 werd in Nederland al over dit probleem vergaderd (Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 35).

²³⁷ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 50.

²³⁸ *Ibidem*, 194.

²³⁹ *Ibidem*, 50.

²⁴⁰ Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 52. Legge, ‘The Writing of Southeast Asian History’, 14.

²⁴¹ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 57.

progressieve zijde tegelijk de kop zou indrukken.²⁴² Restaureren als een vorm van ontwikkelingspolitiek – maar niet te radicaal. Het was voor deze conservatieven immers niet het doel om van Javanen (bedreigende) westerlingen te maken.

Waar staat ‘de Javaan’ in deze discussie?

In de discussie rondom de restauratie van de Borobudur werden Javanen grotendeels buiten beschouwing gelaten. Twee redenen hiervoor vallen te ontwaren uit de manier waarop er rond 1900 in wetenschappelijke kringen over de Borobudur, de beschaving die de Borobudur had voortgebracht en Javanen werd geschreven. Ten eerste werden Javanen nog steeds niet als erfgenamen van het monument gezien. Net als Leemans noemt Groneman in zijn *De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java* de Hindoe-aanwezigheid in de archipel een ‘kolonie’.²⁴³ De Islam en moslims noemt hij ‘fanatieke en volstrekt onverdraagzame volgelingen van Allah en Moehammad’, die zorgden voor ‘de ondergang van een (...) hoog ontwikkelde kunst’.²⁴⁴ De lokale bevolking had volgens hem geen oog meer voor de monumenten: hij stelt dat door ‘kortzichtige slaven van onverstand of dweepzucht (...) kunstwerken [zijn] geschonden’.²⁴⁵ Ook Rouffaer schrijft vergelijkbaar over de Islam. Hij stelt dat ‘alles, alles dus haast wat aan kunstgevoel nog voortleeft in onze Oost, speciaal op Java, heeft een Hindoeschen tint, gelegd op Indonesischen grond’.²⁴⁶ Niets hiervan is dus eigen aan Java. Javanen zijn immers ‘altijd door anderen overheerde, altijd geestelijk-zwakker Indonesiërs’.²⁴⁷ Rouffaer stelt dat de Javaan dus ‘altijd’ al zo geweest is: hiermee impliceert hij dus dat hij ‘de Javaan’ volledig kent, en determineert hem zo in een stereotiep discours, zoals gedefinieerd door Bhabha. Omdat hij ‘de Javaan’ ‘kent’, kan hij beweren dat Javanen de Borobudur niet hadden kunnen bouwen. Het kon niet anders dan dat Hindoes waren geweest.

De Javanen konden daarnaast worden uitgesloten van de discussie rondom de restauratie van de Borobudur, omdat de Nederlandse wetenschap zich het monument had toegeëigend als cultureel erfgoed in westerse termen. Een illustratie hierbij is een passage uit Gronemans werk, waarin hij schrijft: ‘Nooit vergeet ik den nacht dien ik, meer dan 25 jaren geleden, voor een deel op dat steenblok onder een vollen maneschijn doorbracht, ’t doode verleden onder mij, en daarboven ’t onsterfelijke licht.’²⁴⁸ Het noemen van de Borobudur als onderdeel van een ‘dood verleden’, noemen Michael Falser en Monica Juneja het ‘archaeologizing of heritage’.²⁴⁹ Falser beschrijft dit proces in zijn boek *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (2015) aan de hand van ‘the concept of cultural heritage’, dat door Europese mogendheden naar de koloniale wereld was gebracht. Dit concept legt hij uit als ‘a European product of eighteenth-century Enlightenment and its subsequent nation-building processes’.²⁵⁰ In de koloniën werd cultureel erfgoed geselecteerd volgens westerse normen, om vervolgens te

²⁴² Anderson, *Imagined Communities*, 181

²⁴³ Groneman, *De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java*, 16.

²⁴⁴ Ibidem, 9.

²⁴⁵ Ibidem, 14.

²⁴⁶ Rouffaer, ‘Kunst. (Beeldende)’, 335.

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ Groneman, *De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java*, 61.

²⁴⁹ Michael Falser en Monica Juneja (red.), *‘Archaeologising’ Heritage? Transcultural Entanglements between Local Social Practices and Global Virtual Realities* (New York 2013).

²⁵⁰ Michael Falser, ‘Cultural Heritage as Civilizing Mission: Methodological Considerations’, in Michael Falser (red.), *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (Heidelberg 2015) 1-34, 20.

worden “archaeologized” into dead sites’, waar de lokale bevolking zogenaamd geen betekenis meer aan hechtte. Hieruit volgde strikte koloniale controle over deze monumenten.²⁵¹ In dit proces werd er niet of nauwelijks naar de lokale bevolking omgekeken.²⁵²

Door de Javanen buiten te sluiten in de discussie rondom koloniale restauraties, kon de kolonisator de taak van opvolger en hoeder van de oude Hindoe-beschaving op zich nemen.²⁵³ De vervallen staat van de monumenten vormde immers het bewijs dat de lokale bevolking niet in staat was voor de monumenten te zorgen. Alleen met Europese hulp konden de oudheden onderzocht, gerestaureerd en geconserveerd worden.²⁵⁴ Door het restaureren van Hindoe-Javaanse monumenten en het tonen van de Javaanse kunst in Nederland, kon het koloniale rijk als geraffineerd, beschaafd en modern worden gedefinieerd. Nederland was hoeder van een oeroude beschaving die via India de oorsprong vormde van alle grote Europese beschavingen.²⁵⁵ Dit idee paste in het plaatje van de Europese beschavingsmissie en de daaruit volgende opdracht om de koloniale wereld te beschaven en te ontwikkelen.²⁵⁶ Het behouden van de monumenten werd een belangrijk doel van de beschavingsmissie: tempels die in de jungle aan het vergaan waren, werden door de welwillende kolonisator ‘gered’.²⁵⁷ Falser stelt dat als monumenten eenmaal tot ‘cultureel erfgoed’ waren gedoopt, het archeologische onderzoek en behoud en restauratie de nieuwe zelfopgelegde taken werden van de kolonisator. Tegelijkertijd konden deze monumenten worden gerepresenteerd in westerse museumcollecties en op tentoonstellingen.²⁵⁸ Zo konden oudheden, eenmaal bestempeld als ‘cultureel erfgoed’, dienen als ‘regalia’ voor een seculiere koloniale staat, aldus Anderson.²⁵⁹ Eenmaal gerestaureerd kon de Borobudur dienen om de hoge wetenschappelijke naam van Nederland voor het voetlicht te brengen. Het tempelcomplex was het trotse symbool van de grootse oude kolonie die *Nederland* in haar bezit had én van het ethische en morele besef dat aan het koloniale bewind ten grondslag lag.

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Falser, ‘Epilogue’, 284.

²⁵³ Anderson, *Imagined Communities*, 181.

²⁵⁴ Henk Schulte Nordholt, *Een geschiedenis van Zuidoost-Azië* (Amsterdam 2016) 151.

²⁵⁵ Bloembergen en Eickhoff, ‘Exchange and the Protection of Java’s Antiquities’, 907. Dit soort ‘reddingsmissies’ werden zowel in Franse, Britse als Nederlandse context geformuleerd (Falser, ‘Epilogue’, 294).

²⁵⁶ Falser, ‘Epilogue’, 284.

²⁵⁷ Falser, ‘Cultural Heritage as Civilizing Mission’, 20. Falser, ‘Epilogue’, 284.

²⁵⁸ Falser, ‘Cultural Heritage as Civilizing Mission’, 4.

²⁵⁹ Anderson, *Imagined Communities*, 181.

Hoofdstuk 3: De waarde van de Hindoe-Javaanse monumenten

Een hoogoplopende discussie

In 1919 geeft F.D.K. Bosch, op dat moment al drie jaar hoofd van de Oudheidkundige Dienst van Nederlands-Indië, in Solo een voordracht op het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java getiteld 'Hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche kunst'. Hierin poneert hij voor het eerst zijn idee dat niet de Hindoes, maar de Javanen de bouwers van de Hindoe-Javaanse monumenten zijn geweest. Volgens Bosch heeft er nooit een grootschalige Hindoe-immigratie naar de archipel plaatsgevonden omdat er geen sporen van de Indiase Prâkrtsche of Dravidische spreektaal in de Javaanse taal te vinden zijn.²⁶⁰ Hij acht het niet aannemelijk dat een klein aantal Hindoe-immigranten de cultuur zouden hebben overgebracht, omdat er volgens Bosch geen prototype voor de Hindoe-Javaanse bouwwerken in India te vinden valt.²⁶¹ Bosch stelt dat de Hindoe-kunst op Java te verklaren is vanuit de these dat Javanen Hindoe voorschriften, de *cilpacastra's*, zouden hebben nagevolgd.²⁶² Later zal Bosch dit idee uitwerken tot zijn 'clercken'-theorie.²⁶³

Bosch' 'Hypothese' ontketende een felle discussie over de vraag aan wie de bouw van de Hindoe-Javaanse monumenten kon worden toegeschreven.²⁶⁴ Eén van zijn meest kritische opponenten was architect C.P. Wolff Schoemaker, hoogleraar in de Geschiedenis der Bouwen en Versierkunst aan de Technische Hogeschool te Bandoeng.²⁶⁵ Zijn kritiek op Bosch uitte hij in zijn *Aesthetiek en oorsprong der Hindoe-kunst op Java* uit 1924. Wolff Schoemaker stelde hierin dat er een essentiële gelijkenis bestaat tussen de monumenten van India en Java.²⁶⁶ Hij verdedigde het idee van een Hindoe-kolonisatie door te betogen dat onder de Javaanse aristocratie nog steeds de gelaatstrekken voortkomend uit 'vermenging van Indo-Arisch bloed' te vinden zijn.²⁶⁷ Volgens Wolff Schoemaker heeft elk ras zijn eigen kunstneigingen. 'De vroege Hindoe-Javaansche kunst heeft specifiek Indische tendenzen', maar 'de Javaan is in kunstmaak en in neiging geheel Indonesiër'. Daarom kon de Javaan 'evenmin de bouwer zijn

²⁶⁰ F.D.K. Bosch, 'Een hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche Kunst', *Handelingen van het Eerst Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java* (Weltevreden 1921) 94-95.

²⁶¹ Ibidem, 99.

²⁶² Ibidem, 106. In deze *cilpacastra's* werd volgens Bosch precies uitgelegd hoe de godenverering moest verlopen. Zo werd gedetailleerd verteld hoe de goden afgebeeld moesten worden. De *cilpacastra's* hield de kunstenaar min of meer vrij in de kunstvorm. Hier werd het eigen karakter van de Hindoe-Javaanse monumenten volgens Bosch door verklaard. Omdat Indonesiërs volgens hem een grote begaafdheid voor sierkunst hebben, heeft het ornament zich tot volmaaktheid ontwikkeld. De constructie bleef op een simpeler niveau omdat Javanen niet gewend waren aan steenbouw (Bosch, 'Een hypothese', 152).

²⁶³ In zijn Leidse oratie van 1946, 'Het vraagstuk van de Hindoe-kolonisatie van den archipel', zal Bosch deze theorie verder ontwikkeld hebben. Waar hij in zijn eerdere voordracht stelde dat de Indische traditie vanuit India naar Java werd gebracht, stelt hij in zijn oratie echter dat Javaanse geleerden deze tradities in India zelf verworven en mee terug naar Java brachten. Deze theorie werd later vrij algemeen aanvaard (P. Pott, 'In memoriam F.D.K. Bosch', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 123 (1967) 4, 409-426, aldaar 414).

²⁶⁴ Pott, 'In memoriam F.D.K. Bosch', 415.

²⁶⁵ C.J. van Dullemen, 'Charles Prosper Wolff Schoemaker en de architectuur in Nederlands-Indië' 104 *Bulletin KNOB* (2005) 6, 218-228, aldaar 218-219.

²⁶⁶ Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java*, 51.

²⁶⁷ Ibidem, 7.

van de Baraboedoer als van het oude Raadhuis in Batavia.²⁶⁸ Terwijl het Hindoe ras in staat was zich aan te passen aan een nieuwe omgeving en zo de authentieke Hindoe-Javaanse stijl kon ontwikkelen, is 'den Javaanschen kunstgeest' onveranderlijk, aldus Wolff Schoemaker.²⁶⁹ Hieruit volgde in zijn optiek dat alleen de Hindoes verantwoordelijk konden zijn voor de bouw van de Hindoe-Javaanse monumenten.²⁷⁰

Tegelijk met de discussie over de hypothese van Bosch speelde een vergelijkbaar hoogoplopend dispuut, de zogeheten 'restauratiekwestie'. Deze kwestie laaide op in de jaren 1920 en draaide om de vraag of de Hindoe-Javaanse monumenten van de archipel slechts moesten worden verzorgd en voor verder verval behoed, of dat reconstructie gewenst was (waar wetenschappelijk verantwoord). Bosch stond achter deze laatste mening.²⁷¹ Nadat meer mensen betrokken waren geraakt bij deze kwestie, kreeg architect H.P. Berlage, die een reis naar Nederlands-Indië zou gaan maken, de vraag om over deze zaak advies uit te brengen.²⁷² In zijn rapport concludeerde Berlage dat de tempels op Java benaderd moesten worden als historische monumenten, die niet langer van betekenis waren voor het geestesleven van de Javaanse bevolking. Met deze conclusie was Bosch het niet eens, waarna op zijn verzoek in 1924 een multidisciplinaire commissie werd benoemd die zich over de zaak zou buigen.²⁷³ Berlage's uitspraak inspireerde bovendien de centrale vraagstelling van het tweede congres van het Java-instituut, dat in 1924 in Yogyakarta werd georganiseerd: 'Welke waarde hebben de monumenten nog voor de huidige en toekomstige Javaanse cultuur?'.²⁷⁴ Deze vraag werd ook de titel van een artikel van Bosch in *Djawa*, tijdschrift van het Java-instituut (december 1924), verschenen naar aanleiding van het congres. Bosch stelt hierin dat 'om het even wie hun makers waren', de Hindoe-Javaanse monumenten 'ook aan de thans levende generatie wijsheid te verkondigen hebben in een bloemrijke en zinrijke taal, die haar vertrouwd in de oren klinkt'.²⁷⁵ Want de Javaan heeft een mystieke geest die overal, in al haar kunstuitingen doorklinkt.²⁷⁶ De waarde van de Hindoe-Javaanse tempels voor de huidige Javaan ligt volgens Bosch dan ook vooral in hun mystiek.

Tegenstanders van Bosch zagen deze mystieke waarde voor de huidige Javanen niet: zij stelden dat de monumenten voor hen niet meer van betekenis waren. Tevens achtten zij

²⁶⁸ Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java*, 21, 23.

²⁶⁹ Ibidem, 11, 18.

²⁷⁰ Zie voor een inhoudelijke bespreking van het werk van Bosch en Wolff Schoemaker: Jordaan, 'The Sailendras'. Volgens Jordaan is Bosch' theorie niet goed onderbouwd. Hij stelt dat Schoemaker ondanks zijn raciale doctrine ook goede punten naar voren gebracht. Jordaan stelt dat het goed mogelijk is dat de verspreiding van Indiase cultuur kwam door de vestiging van *ksatriya* op Java, onafhankelijke Indiase krijgers. Vooral met betrekking tot de Sailendras-dynastie, waaronder ook de Borobudur werd gebouwd, was dit volgens Jordaan het geval. Deze dynastie bracht volgens hem een entourage aan priesters, kunstenaars en ambachtsmannen met zich mee, die vervolgens de Indiase cultuur verspreidden (Jordaan, 'The Sailendras', 219-220).

²⁷¹ Pott, 'In memoriam F.D.K. Bosch', 415.

²⁷² Bloembergen en Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future', 415, Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde*, 107.

²⁷³ Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde*, 108.

²⁷⁴ Bloembergen en Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future', 416.

²⁷⁵ F.D.K. Bosch, 'Welke waarde hebben de oud-Javaansche monumenten voor de huidige en toekomstige Javaansche cultuur?', *Djawa* 4 (1924) 167-174, aldaar 173.

²⁷⁶ Ibidem, 169.

reconstructie overbodig als er ook complete reconstructietekeningen gemaakt konden worden of al bestonden. Ook in deze discussie was Wolff Schoemaker Bosch' tegenstander. Aanvankelijk zat hij ook in de Restauratiecommissie, maar hij trad hier wegens verschil van mening al in een vroeg stadium uit.²⁷⁷ Tegelijk met de restauratiekwesitie raakte Wolff Schoemaker verwickeld in 'de Indische architectuurdiscussie', die ging over de vraag hoe de koloniale architectuur gemoderniseerd moest worden. Twee partijen stonden hier tegenover elkaar: één partij, waartoe Wolff Schoemaker behoorde, streefde naar een architectuur naar modern Europees voorbeeld, en één partij, waar architecten Henri Maclaine Pont en Thomas Karsten zich toe rekenden, pleitte voor een architectuur die was geënt op de architectuurgeschiedenis van de archipel. Wolff Schoemaker stelde dat de Indische architectuurgeschiedenis niet waardig was om als voorbeeld voor de moderne Indische architectuur te dienen. De enige waardige architectuur die in Nederlands-Indië was overgebleven was volgens hem gebouwd door de Hindoes, niet de Indonesiërs.²⁷⁸ Deze drie genoemde architecten zaten ook in de Restauratiecommissie (alhoewel Wolff Schoemaker hier dus al vroeg uittrad), waarbij Maclaine Pont en Karsten weer tegenover Wolff Schoemaker stonden: zij schaarden zich achter Bosch.²⁷⁹

Ook tijdens de besprekingen van de Restauratiecommissie bleek de meerderheid het met Bosch eens te zijn. Toen de commissie in 1926 haar oordeel velde, luidde dan ook de conclusie dat reconstructie, waar verantwoord, een taak van de Oudheidkundige Dienst zou moeten zijn.²⁸⁰ Eén van de redenen voor deze aanbeveling was de hoop dat reconstructie van de oude Hindoe-Javaanse monumenten zou bijdragen aan de 'culturele ontwakning' van de Javanen.²⁸¹ De betrokkenen bij de Restauratiecommissie lijken bewust van de opkomende Indonesisch nationalistische nieuwsgierigheid naar de archeologische vondsten van de archipel.²⁸² Die nieuwsgierigheid was in de jaren 1910 opgekomen onder een generatie jonge nationalisten op Java en Sumatra, die gefascineerd was geraakt door de monumenten van de grote hindoe-boeddhistische rijken uit het verleden. Deze monumenten konden voor hun dienen als symbolen van een toekomstig onafhankelijk Indonesië.²⁸³ Dit opkomende Indonesisch nationalisme zorgde volgens Bloembergen en Eickhoff voor het meningsverschil onder de betrokkenen bij de restauratiekwesitie.²⁸⁴ Ook de discussie rondom de 'Hypothese' van Bosch kreeg door het nationalisme een politieke lading.²⁸⁵ Het idee dat de Javanen zelf de grootse Hindoe-Javaanse monumenten zouden hebben gebouwd, zou het Indonesisch nationalisme in de hand kunnen werken.

²⁷⁷ Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde*, 110, 111.

²⁷⁸ Van Dullemen, 'Charles Prosper Wolff Schoemaker', 221, 222, C.J. van Dullemen, *Tropical modernity: Life and Work of C.P. Wolff Schoemaker* (Nijmegen 2010) 60-61. Robert Cowherd, 'Identity Tectonics: Contested Modernities of Java and Bali', in: Patrick Haughey, *Across Space and Time: Architecture and the Politics of Modernity* (Londen 2017) 36-48, aldaar 38.

²⁷⁹ Van Dullemen, *Tropical modernity*, 61.

²⁸⁰ Bernet Kemper, *Herstel in eigen waarde*, 111, Bloembergen en Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future', 417.

²⁸¹ Bloembergen en Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future', 417.

²⁸² Ibidem, 420.

²⁸³ Ibidem, 418.

²⁸⁴ Ibidem, 415.

²⁸⁵ Pott, 'In memoriam F.D.K. Bosch', 415.

Het Indonesisch nationalisme en de ethische reactie

De eerste nationalistische vereniging van Nederlands-Indië was Boedi Oetomo, opgericht in 1908.²⁸⁶ Boedi Oetomo was een Javaans-aristocratische vereniging, die streefde naar culturele verheffing en onderwijs van het Javaanse volk in samenwerking met de Nederlandse regering.²⁸⁷ Boedi Oetomo bereikte nooit de massa. De Sarekat Islam, een in 1912 opgerichte vereniging die net als Boedi Oetomo op westerse leest was geschoeid, deed dat wel.²⁸⁸ De Sarekat Islam wilde zich samen met de Nederlandse regering voor de belangen van de inheemse islamitische bevolking inzetten.²⁸⁹ Deze twee bewegingen waren allebei seculier (al lijkt de naam van Sarekat *Islam* daarin misschien misleidend). Hiernaast kwamen er islamitische bewegingen op, zoals de Moehammadyah. Deze organisatie werd in 1912 in Yogyakarta opgericht en wilde terugkeren naar de bronnen van de islam, om deze op westerse wijze te onderwijzen. In deze periode ontstond een socialistische beweging in Nederlands-Indië en werden vakbonden opgericht. In 1914 werd het Indisch Sociaal Democratisch Verbond opgericht door Henk Sneevliet, en in 1920 de Parti Komunis Indonesia (PKI).²⁹⁰

Aanvankelijk stonden veel ethische politici en koloniaal denkers positief tegenover het Indonesisch nationalisme. Dit nationalisme leek een gevolg te zijn van de uitbreiding van het westers onderwijs en stond zo eigenlijk in lijn met de ethische politiek.²⁹¹ Van Deventer had de oprichting van de Boedi Oetomo zelfs toegejuicht: 'Het wonder is geschied. Insulinde, de schoone slaapster, is ontwaakt.'²⁹² De idealen van associatie, en misschien op de lange termijn wel assimilatie, leken plots dichterbij te komen.²⁹³ Assimilatie was het meest progressieve ideaal: het streefde naar een complete verwestering van de kolonie. In Nederland was Van Deventer de primaire voortrekker van dit idee. Associatie werd in de Nederlandse context gedefinieerd door Christiaan Snouck Hurgronje, adviseur van de Nederlands-Indische regering. In zijn *Nederland en hunne Islam* van 1911 definieerde hij associatie als een beleid dat de inheemse bevolking klaar zou stomen 'om op húnne wijze het leven hunner overheerschers mee te leven'. Hierbij moest Nederland zich richten op de Javaanse elite.²⁹⁴ Zowel het idee van 'associatie' als 'assimilatie' kwam voort uit een behoefte aan toenadering tot de inheemse bevolking, in dienst van de koloniale overheersing.²⁹⁵ In theorie wilde associatie de kolonie selectiever 'westers' maken dan assimilatie, maar in de praktijk maakte dit niet veel verschil.²⁹⁶ Om praktische redenen geloofde ook Van Deventer dat éérst de elite op westerse wijze moest worden onderwezen.²⁹⁷ De rest van de bevolking zou dan volgen.

²⁸⁶ Het nationalisme in Indonesië kwam ongeveer gelijktijdig op met de nationalistische bewegingen in andere landen van Zuidoost-Azië. Onder andere de Japanse militaire overwinning op Rusland van 1905 vormde een inspiratiebron voor deze nationalistische bewegingen: onverwacht bleek een Aziatische macht het te kunnen winnen van een machtig rijk als Rusland (Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 200).

²⁸⁷ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 280.

²⁸⁸ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 205.

²⁸⁹ Schulte Nordholt, *Een geschiedenis van Zuidoost-Azië*, 231.

²⁹⁰ Ibidem, 230

²⁹¹ Cees Fasseur, *De weg naar het paradijs en andere Indische geschiedenissen* (Amsterdam 1995), 191.

²⁹² Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 210.

²⁹³ Ibidem, 210.

²⁹⁴ Ibidem, 167.

²⁹⁵ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 57.

²⁹⁶ Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 98.

²⁹⁷ Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 97.

Van Deventer achtte het de opdracht van het Nederlandse bewind om de kolonie 'duurzaam aan Nederland te verbinden'. Dit moest gebeuren door middel van onderwijs en door bevordering van welvaart en rechtszekerheid. Indonesiërs zouden meer zelfbesturen moeten krijgen, in de vorm van gewesten, regentschappen en gemeenten.²⁹⁸ In de geest van Van Deventer streefde J.P. graaf van Limburg Stirum, die vanaf 1915 de nieuwe gouverneur-generaal van Indië was, naar een stapsgewijs ontwikkelingsbeleid op economisch en politiek vlak.²⁹⁹ Hij achtte het echter wel noodzakelijk dat de beoogde ontvoogding onder strakke Nederlandse leiding zou plaatsvinden. Dit lijkt een contradictio in terminis, maar was typisch voor het laatkoloniale politieke beleid.³⁰⁰ Met het oog op het ethisch ideaal van associatie stelde Van Limburg Stirum in 1918 de Volksraad in. In deze raad kregen zowel Nederlanders als westers geschoolde Indonesiërs zitting.³⁰¹ In zijn 'novemberbeloften' van 1918, voorgedragen aan de Volksraad, schepte Van Limburg Stirum verwachtingen van vergaande staatkundige en bestuurlijke hervormingen. Dat de Nederlandse regering niet aan die verwachtingen zou voldoen, leidde uiteindelijk tot diepe verontwaardiging onder Indonesische nationalist.³⁰²

Radicalisering en een opkomend conservatisme

Tijdens de Eerste Wereldoorlog was het contact tussen Nederland en Nederlands-Indië beperkt. In deze periode radicaliseerde het Indonesische nationalisme.³⁰³ Waar aanvankelijk nationalistische organisaties vaak nog zochten naar samenwerking met Nederland, kwam er nu een gedesillusioneerde nieuwe generatie van Indonesische nationalist op. Zij vonden de hervormingen niet snel genoeg gaan en zochten de confrontatie op.³⁰⁴ Direct na de Eerste Wereldoorlog kreeg Nederlands-Indië te maken met ernstig voedseltekorten, terwijl de economische spanningen tussen de Chinezen en Javanen hoog opliepen. Een uitbarsting kwam toen in april 1918 een Javaanse menigte een Chinese wijk in Kedoës verwoestte, met 214 gewonden en tien doden als gevolg.³⁰⁵ In juni 1919 vond er te Saloempaga een volksoproer plaats, waarbij Nederlands bestuursambtenaar J.P. de Kat Angelino werd vermoord. Een maand later werd 'afdeling B' van de Sarekat Islam ontdekt: een groep die streefde naar een gewapende revolutie tegen het Nederlandse bewind. Deze gebeurtenissen zaaiden kwaad bloed onder de Nederlandse bevolking in Indië.³⁰⁶ Na de oorlog was in Nederland een conservatieve wind gaan waaien. Mede door de mislukte opstand van socialistisch leider P.J. Troelstra van 1918 wonnen de conservatieve confessionelen meer stemmen.³⁰⁷ De economische crisis van 1921-1923 droeg bij aan de conservatieve koers van de politiek.³⁰⁸ In korte tijd veranderde het koloniale denken. Waar vóór 1918 nog luidkeels

²⁹⁸ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 211.

²⁹⁹ Ibidem, 211, Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 110.

³⁰⁰ Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 113.

³⁰¹ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 57, 279.

³⁰² Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 43-44.

³⁰³ Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 124.

³⁰⁴ Paul Kratoska, 'Nationalism and Modernist Reform', in: Nicholas Tarling (red.), *The Cambridge History of Southeast Asia II, The Nineteenth and Twentieth Centuries*, (Cambridge 1993) 272.

³⁰⁵ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 213.

³⁰⁶ Ibidem, 216.

³⁰⁷ Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 124.

³⁰⁸ Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 202.

vooruitstrevende ideeën van associatie en assimilatie werden verdedigd, zou na 1920 het Nederlandse bestuur zich afwenden van de nationalistische beweging.³⁰⁹ De ruimte voor een progressief ontwikkelingsbeleid in Indië werd ingeperkt.³¹⁰ De nadruk van het koloniaal beleid kwam nu te liggen op het behoud van Nederlands-Indië, onder Nederlandse leiding.³¹¹

In 1919 werd de conservatieve Simon de Graaff minister van Koloniën. Hij hervormde het koloniale bestuur in conservatieve richting. In Nederlands-Indië stelde hij allerlei raden in waarin Indonesiërs plaats konden nemen, maar die in de praktijk vrijwel niets te zeggen kregen.³¹² In 1925 verlaagde de Tweede Kamer de kleine meerderheid van Indonesiërs die zitting hadden in de Volksraad, naar een minderheid. De politieke zeggenschap van de inheemse bevolking werd zo steeds meer ingeperkt.³¹³ De Volksraad ging in het al maar conservatievere klimaat lijken op een schijnparlement.³¹⁴ Ondertussen was in 1921 Van Limburg Stirum opgevolgd door de conservatieve D. Fock.³¹⁵ Met deze twee conservatieve mannen aan het koloniale roer was een samenwerking met de nationalistische bewegingen onmogelijk geworden.³¹⁶ De PKI was na 1921 geradicaliseerd, wat uiteindelijk uitmondde in communistische opstanden in 1926-1927. Deze waren alleen niet goed voorbereid en werden dan ook makkelijk weer onderdrukt.³¹⁷ Politiecontrole in de kolonie werd verscherpt, communistische opstandelingen werden verbannen of gevangen genomen. Zo verhardde het regeringsbeleid ten aanzien van de Indonesische nationalistische bewegingen.³¹⁸

Sommige historici stellen dat de ethische periode in de koloniale politiek omstreeks 1920 tot een einde kwam.³¹⁹ Locher-Scholten ziet in het jaar 1920 echter een keerpunt: de ethische

³⁰⁹ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 224.

³¹⁰ Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 116.

³¹¹ Ibidem, 202. Deze focus op Nederlandse leiding ging hand in hand met een groeiende Nederlandse angst voor het verlies van Indië. De sprekende titel van een brochure uit 1914: 'Indië verloren, rampspoed geboren', is illustratief in dat opzicht (Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 21). Aan de Universiteit Utrecht werd in 1925 een nieuwe indologenfaculteit opgericht, waar de studenten werden opgeleid met het idee dat Nederlands-Indië niet moest worden prijsgegeven (Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 218). Deze faculteit werd gefinancierd door mensen uit koloniale bedrijfskringen, die de indologenfaculteit van de Universiteit Leiden als te progressief hadden bestempeld. (Schulte Nordholt, *Een geschiedenis van Zuidoost-Azië*, 281).

³¹² Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 217. Op deze raden mocht maar een heel klein aantal van de Indonesische bevolking stemmen. Vervolgens mochten deze raden hun vertegenwoordigers voor de Volksraad kiezen, wat nooit meer werd dan een adviesorgaan (Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 128).

³¹³ Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 116.

³¹⁴ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 279.

³¹⁵ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 218.

³¹⁶ Ibidem, 225, 226.

³¹⁷ Ibidem, 231.

³¹⁸ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 280.

³¹⁹ Zoals: Kratoska, 'Nationalism and Modernist Reform', 267, 270. Bloembergen en Raben stellen dat het ethische project in de jaren twintig als formeel beleid inderdaad doodbloedde, maar dat ethische idealen tot het einde van het koloniale tijdperk voortleefden. Niet in de minste plaats was dit zo omdat de meeste ambtenaren van die tijd in het 'ethische' Leiden waren opgeleid (Bloembergen en Raben, *Het koloniale beschavingsoffensief*, 16)

politiek werd conservatiever, maar veranderde niet wezenlijk van koers.³²⁰ De ethische ideologie onderging ‘een wijziging in zakelijker richting’. K.F. Creutzberg, directeur van het departement van onderwijs en erediens in Nederlands-Indië, achtte de associatie-gedachte een illusie. De hoogopgeleiden onder het Indonesische volk waren volgens hem toch zonder uitzondering nationalistisch.³²¹ De ‘neo-ethici’ van deze periode namen daarom een pragmatischer houding aan, vertraagden het ontwikkelingstempo en vervingen het westerse ontwikkelingsmodel door een politiek van dualisme.³²² Deze politiek van dualisme hield in dat verschillende rechtssystemen voor verschillende etnische groepen werden gehandhaafd. Deze politiek werd door het Nederlandse bewind bevorderd om de lokale aristocratie meer autoriteit te geven: steun aan de inheemse elite en de bevordering van indirect bestuur waren manieren om nationalisme tegen te gaan.³²³ Zo waren ook de vele raden die De Graaff met zijn decentralisatiepolitiek had ingesteld, bedoeld om de bevolking tevreden te stellen met meer zelfstandigheid op lokaal niveau, terwijl het centrale Nederlandse bestuur veilig werd gesteld.³²⁴ Het Nederlandse bewind probeerde het Indonesische nationalisme tegen te gaan door onderzoek naar de culturele diversiteit van de archipel te steunen.³²⁵ Op deze manieren voerde de Nederlands-Indische regering een ‘verdeel en heers’ beleid.³²⁶ Zo werd het binden van de inheemse elite aan het Nederlandse bewind en het tonen van respect voor de inheemse cultuur, aanvankelijk maatregelen voortgekomen uit de ethische idealen van associatie, in de jaren twintig en dertig conservatief gemotiveerd.³²⁷

Een raciaal verdeelde samenleving

In 1854 was de bevolking van Nederlands-Indië voor de wet in twee hoofdgroepen ingedeeld: inlanders en met hen gelijkgestelden, en Europeanen en met hen gelijkgestelden.³²⁸ Onder de eerste groep werden ook Chinezen, Arabieren en aanvankelijk Japanners geschaard.³²⁹ Deze groep viel onder inlands recht. Tot de tweede groep werden ook de Indo-Europeanen gerekend. Zij vielen onder westers recht.³³⁰ In 1920 kwam hier een derde wettelijk bepaalde bevolkingsgroep bij, de ‘Vreemde Oosterlingen’: mensen uit Aziatische landen die voorheen onder de inlanders waren geschaard.³³¹ C. van Vollenhoven ging zich specialiseren in het inlandse ‘adatrecht’. Hij werd hoogleraar adatrecht in Leiden en onder zijn bezielende leiding groeide het aantal onderzoekers.³³² Verschillen in het rechtssysteem werden door het

³²⁰ Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 203.

³²¹ Ibidem, 114, Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 192.

³²² Locher-Scholten, *Ethiek in fragmenten*, 115.

³²³ Schulte Nordholt, *Een geschiedenis van Zuidoost-Azië*, 232.

³²⁴ Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 198.

³²⁵ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 57. Schulte Nordholt, *Een geschiedenis van Zuidoost-Azië*, 232.

³²⁶ Gouda, *Dutch Culture Overseas*, 62.

³²⁷ Bloembergen, *De koloniale vertoning*, 57.

³²⁸ Dalhuisen, Van Selm en Steegh, *Geschiedenis van Indonesië*, 74.

³²⁹ Vanaf 1898 werden Japanners onder Europeanen geschaard (Hans Pols, ‘Eugenics in the Netherlands and the Dutch East Indies’, in: Alison Bashford en Philippa Levine (red.), *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford 2012) 347-362, aldaar 353).

³³⁰ Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 142, 145.

³³¹ Ibidem, 154.

³³² Kuitenbrouwer, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond*, 105. Door het Nederlandse onderzoek naar *adat* werd het inlandse rechtssysteem geïnterpreteerd, bepaald, opgeschreven en zo rigide gemaakt. Zo werd veel van de complexiteit niet gevat. Ongeschreven regels werden nu

Nederlandse bewind verdedigd met het argument dat verschillende etnische groepen verschillende juridische behoeften hadden.³³³ Met het groeien van de overheidsbemoediging in Nederlands-Indië nam ook het stelsel aan wettelijke bepalingen toe dat de verschillende bevolkingsgroepen scheidde.³³⁴ Dit liep parallel aan een groei van de blanke bovenlaag van Nederlands-Indië. De vroege twintigste eeuw zag een uitbreiding van overheidsdiensten als onderwijs en gezondheidszorg, wat een groei van de Europese bevolking stimuleerde. Ook werd het na 1900 gebruikelijk dat een ambtenaar zich samen met zijn echtgenote in Nederlands-Indië vestigde.³³⁵ Doordat er na 1900 meer vrouwen naar Nederlands-Indië trokken, kon er een gesloten blanke bovenlaag ontstaan.³³⁶ Nederlanders gingen zich meer op het moederland richten. De grens tussen de bevolkingsgroepen werd absoluut, zowel in politieke als culturele zin.³³⁷ Indo-Europeanen werden door de nieuwe toestroom aan Nederlandse kolonisten en door het groeiend aantal hoogopgeleide inlanders, met wie zij concurreerden voor banen, in een oncomfortabele positie gedrukt.³³⁸ Voor de wet stonden zij gelijk aan Europeanen, maar in de praktijk werden ook zij gediscrimineerd.³³⁹

De Amerikaanse sociaal antropoloog Raymond Kennedy schreef in 1945 een essay over de koloniale maatschappij: 'The Science of Man in the World Crisis'. Hierin betoogt hij dat de 'colour line', de kleurlijn, een universele bijkomstigheid is van kolonialisme. In elke koloniale samenleving bestaat er volgens Kennedy een kaste-systeem, waarin de blanke bovenlaag van de inheemse massa wordt gescheiden door een onoverbrugbare sociale barrière. Deze kleurlijn vormt de basis van het koloniale systeem: alle relaties tussen raciale groepen worden uitgedrukt in termen van superioriteit en inferioriteit.³⁴⁰ Dit zorgde ervoor dat de hoogopgeleide Indonesische bevolking bij het beklimmen van de sociale ladder, al snel op deze kleurlijn stootte doordat de betere banen voor Europeanen bleven bestemd. Dit leidde tot een groeiende weerzin onder de Indonesische intellectuelen. De onderlinge solidariteit tussen Indonesiërs nam hierdoor toe: westers onderwezen inlanders uit alle uithoeken van de archipel kampten met hetzelfde probleem.³⁴¹ In 1917 uitten partijen als Boedi Oetomo en de Sarekat Islam al hun onvrede hierover. Zij wilden één rechtssysteem voor alle bevolkingsgroepen. Het vraagstuk van de unificatie van het recht werd een belangrijk punt in

geschreven, wat het karakter veranderde. Nederlandse onderzoekers probeerden een levendige traditie vast te stellen in de tijd. Zo maakte de Nederlandse benadering van *adat* het systeem statisch, wat het daarvoor niet was (Gouda, *Dutch Culture Overseas*, 73).

³³³ Wim F. Wertheim, 'Netherlands-Indian Colonial Racism and Dutch Home Racism', in: Jan Breman (red.), *Imperial Monkey Business. Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice* (Amsterdam 1990) 71-88, aldaar 72.

³³⁴ Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 140.

³³⁵ Voorheen, sinds de tijd van de VOC, was het een regel dat ambtenaren die naar de kolonie kwamen ongehuwd moesten zijn (Dalhuisen, Van Selm en Steegh, *Geschiedenis van Indonesië*, 75-76).

³³⁶ Schulte Nordholt, *Een geschiedenis van Zuidoost-Azië*, 215.

³³⁷ Susan Legêne, 'Enlightenment, Empathy, Retreat. The cultural heritage of the *Ethische Politiek*', in: Pieter ter Keurs (red.), *Colonial Collections Revisited* (Leiden: CNWS Publications, 2007) 220-245, aldaar 223.

³³⁸ Ann Stoler, 'Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures', in: Jan Breman (red.), *Imperial Monkey Business. Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice* (Amsterdam 1990) 35-70, aldaar 56.

³³⁹ Wertheim, 'Netherlands-Indian Colonial Racism and Dutch Home Racism', 73.

³⁴⁰ Wertheim, 'Netherlands-Indian Colonial Racism and Dutch Home Racism', 71.

³⁴¹ Van den Doel, *Het Rijk van Insulinde*, 204.

de Nederlandse politiek.³⁴² Het debat over het rascriterium sleepte zich vele jaren voort.³⁴³ De conservatieve wind die er door het ministerie van Koloniën ging waaien maakte dat de kwestie niet werd opgelost.³⁴⁴

De hoge sociale positie van de Nederlandse bovenlaag in de kolonie kon niet bestaan zonder rassenverschil en discriminatie op basis van huidskleur. De meeste wetenschappers uit de koloniale periode ondersteunden raciale stereotypes, die ze aldus een wetenschappelijke fundering en legitimiteit verschafte.³⁴⁵ In de twintigste eeuw werd rassenmenging een angst voor de Nederlandse bovenlaag van Nederlands-Indië.³⁴⁶ Ook de invloed van het tropische klimaat en de gezondheid werd gevreesd.³⁴⁷ Illustratief voor deze angsten is het volgende citaat uit het werk van Wolff Schoemaker, over de naar Java geïmmigreerde Hindoes: 'Deze Indiërs javaniseerden langzamerhand, niet alleen door bloedvermenging, maar ook door het land, het klimaat en de aanraking van het inheemse ras.'³⁴⁸ Bezorgdheid om de eigen raciale puurheid en de daarmee samenhangende superieure positie vormde de voedingsbodem voor een groeiende interesse in eugenetica in Nederlands-Indië.³⁴⁹ De nadruk van het eugenetisch onderzoek lag op erfelijk overdraagbare eigenschappen.³⁵⁰ De augustijner monnik Gregor Mendel had in de negentiende eeuw erfelijkheidswetten geformuleerd. In de twintigste eeuw bleken deze wetten niet alleen van toepassing op planten, maar ook op menselijke eigenschappen.³⁵¹ Het idee dat karaktertrekken van bepaalde sociale groepen biologisch bepaald en erfelijk overdraagbaar waren, raakte algemeen geaccepteerd onder de vooroorlogse Nederlandse wetenschappers en hun West-Europese collega's.³⁵² Ook antropologen droegen hun steentje bij. Door hun onderzoeken, classificaties en categorisaties van de diverse etniciteiten van de archipel werden onderlinge verschillen benadrukt en karaktereigenschappen per categorie verdeeld.³⁵³ Zo fixeerden, versterkten of 'creëerden' de antropologen in de kolonie verschillen en hiërarchieën tussen de verschillende bewoners van de archipel.³⁵⁴

Het stereotype in het werk van Bosch en Wolff Schoemaker

Bosch en Wolff Schoemaker zetten 'de Javaan' in hun teksten elk op een heel andere manier neer. Bosch dacht dat de Javanen ooit een hoog beschavingsniveau hadden bereikt, maar vervolgens waren gezonken tot hun huidige lage niveau. Toch meende hij dat de Javanen ontvankelijk voor ontwikkeling waren. Goed onderwijs was hierbij belangrijk, waarbij aandacht zou moeten worden besteed aan Hindoe-Javaanse monumenten en hun mystiek. Zo

³⁴² Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 159.

³⁴³ Ibidem, 170.

³⁴⁴ Ibidem, 163.

³⁴⁵ Wertheim, 'Netherlands-Indian Colonial Racism and Dutch Home Racism', 75.

³⁴⁶ Stoler, 'Making Empire Respectable', 55.

³⁴⁷ Gouda, *Dutch Culture Overseas*, 121.

³⁴⁸ Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java*, 13.

³⁴⁹ Pols, 'Eugenics in the Netherlands and the Dutch East Indies', 353.

³⁵⁰ Philippa Levine, 'Anthropology, Colonialism, and Eugenics', in: Alison Bashford en Philippa Levine (red.), *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford 2012) 43-61, aldaar 55.

³⁵¹ Jan Noordman, *Om de kwaliteit van het nageslacht. Eugenetica in Nederland 1900-1950* (Amsterdam 1989) 23.

³⁵² Wertheim, 'Netherlands-Indian Colonial Racism and Dutch Home Racism', 77.

³⁵³ Dalhuisen, Van Selm en Steegh, *Geschiedenis van Indonesië*, 216.

³⁵⁴ Sysling, *Racial Science in Colonial Indonesia*, 16.

zou via het onderwijs bewondering voor de oude Hindoe-Javaanse cultuur kunnen worden gekweekt, hetgeen goed zou zijn voor de geestelijke ontwikkeling van de Javaan.³⁵⁵ 'Of die bewondering zich uiten zal in de kunst (...) of zij een prikkel zal vormen tot zelfstandig wetenschappelijk onderzoek, of zij een ommekeer teweeg zal brengen in de religieuze levensaanschouwing der intellectueelen...' wist Bosch nog niet, maar: 'Als kiemkrachtig zaad wordt uitgestrooid, wie zal dan wanhopen dat de akker eens een rijken oogst zal voortbrengen?'.³⁵⁶ Wolff Schoemaker achtte daarentegen de Javanen niet ontvankelijk voor ontwikkeling. Want, zo stelde hij: 'raseigenschappen verloochenen zich niet, en den toestand, waarin het Javaansche volk verkeert (...) ligt dan ook niet zoozeer in eeuwenlange onderdrukking (men keert hier oorzaak en gevolg weer om) en in gebrek aan onderwijs, maar aan zijn natuurlijke rasgeaardheid.'³⁵⁷ Wel noemde hij het 'sympathiek gedacht', dat de 'opheffers van het Javaansche volk' de Javaanse 'achterlijkheid alleen toe [schrijven] aan tekortkoming, in vroeger eeuwen, van *ontwikkelings-kansen*'.³⁵⁸

Beide typering van de Javaanse 'ander' zijn te vatten binnen de notie van het stereotype van Homi Bhabha. 'De Javaan' vormt in het werk van Bosch echter een heel ander stereotype dan in het werk van Wolff Schoemaker. Bhabha stelt dat er een variëteit aan stereotypen van dezelfde 'ander' kan ontstaan doordat het subject ambivalent tegenover deze 'ander' staat. Deze ambivalentie komt voort uit een angst voor en tegelijkertijd een verlangen naar *difference*: verschil van de 'zelf' tot de 'ander'. Mentaal vervangt het subject de 'ander' door het stereotype, die tegelijkertijd dit verschil erkent als onderdrukt. Het verschil wordt benadrukt met als doel de 'ander' als inferieur en de 'zelf' als superieur neer te zetten. Tegelijkertijd moeten er ook overeenkomsten worden benadrukt tussen de 'zelf' en de 'ander', anders valt er niets te vergelijken. In dit licht kan zowel beeld van Bosch als het beeld van Wolff Schoemaker van 'de Javaan' worden gezien als een stereotype. Bosch neigt hierbij meer naar het ontkennen van het verschil, hij benadrukt de overeenkomsten tussen de Europese 'zelf' en Javaanse 'ander'. Hij vergelijkt de Javaanse cultuur van de jaren 1920 met middeleeuws Europa.³⁵⁹ Hij ziet de twee culturen dus als vergelijkbaar, al loopt de ene cultuur een paar honderd jaar vooruit. Wolff Schoemaker zet juist het verschil tussen 'zelf' en 'ander' aan. Steevast benadrukt hij dat 'de Javaan' een ander, onderontwikkeld ras is in vergelijking met het Europese of het hogere Hindoe-ras. Hij fixeert zijn stereotype van 'de Javaan' in fysieke kenmerken.³⁶⁰ Volgens Wolff Schoemaker is het Javaanse 'prae- of oer-Maleische ras

³⁵⁵ Bosch, 'Welke waarde hebben de oud-Javaansche monumenten voor de huidige en toekomstige Javaansche cultuur?', 173.

³⁵⁶ Ibidem, 174.

³⁵⁷ Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java*, 63.

³⁵⁸ Ibidem, voorwoord.

³⁵⁹ Bosch vergelijkt het Java van de jaren 1920 met het middeleeuwse Europa. Bij het bespreken van de plaats van het symbolisme in de Javaanse samenleving, stelt hij dat 'bijna woord voor woord is hierop van toepassing wat geldt voor de middeleeuwsche, West-Europeesche maatschappij, welker religieuze aandoeningen en uitingen in zoo menigerlei opzicht verwantschap met de Indische en Javaansche geestesstroomingen vertoonen.' Dit inzicht had hij verkregen uit het boek *Herfsttij der Middeleeuwen* van Johan Huizinga, wat in 1919 was verschenen (Bosch, 'Welke waarde hebben de oud-Javaansche monumenten voor de huidige en toekomstige Javaansche cultuur?', 171).

³⁶⁰ Volgens Wolff Schoemaker heeft het grootste deel van de Javaanse bevolking 'nog het type van den primitieven mensch, kenbaar vooral aan de betrekkelijk groote breedte van het gelaat onder de oogen, den ingezonken neus-wortel en het vooruitsteken van de neuseind-mondpartij.' (Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java*, 59).

(...) nog “infantiel”, zowel in physionomie als in bouw van de hersenen’.³⁶¹ Hij stelt dat dit ras ‘daadkracht, initiatief, originaliteit en verbeeldingsvermogen’ mist.³⁶² Daarom is het onmogelijk dat de Javanen de Hindoe-Javaanse monumenten hebben gebouwd.

Bhabha’s stereotype is ambivalent omdat het tegelijkertijd verschil erkent als ontkent, maar ook omdat het voortkomt uit tegenovergestelde gevoelens van narcisme en agressiviteit van de ‘zelf’, de kolonisator. Narcisme wordt gevoed vanuit de vermeende overeenkomsten tussen ‘zelf’ en ‘ander’, waarbij de ‘zelf’ als superieur aan de ‘ander’ wordt geportretteerd. Door Java met middeleeuws Europa te vergelijken, zet Bosch zijn eigen Europese beschaving dus neer alsof het een paar honderd jaar vóór loopt op de Javaanse beschaving. Deze narcistische positie valt ook te onderscheiden in het werk van Wolff Schoemaker als hij het Javaanse ras als lager- en het eigen ras als hoger ontwikkeld beschrijft. Maar de ‘ander’ kan ook agressiviteit ontlokken. Dit gebeurt als hij iets onverwachts doet, wat niet binnen het stereotype past. Het narcistische eigenbeeld, verankerd in het stereotype, kan dan aan het wankelen worden gebracht. Dit kan leiden tot een fellere, negatieve stereotypering. Dat Indonesiërs zich politiek zouden ontwikkelen en tegen het Nederlandse bewind zouden keren, paste helemaal niet in het stereotype van de luie of infantiele Indonesiër. De felle stereotypering van Wolff Schoemaker zou Bhabha daarom als reactie op dit nationalisme kunnen verklaren.

Frances Gouda onderzocht in haar boek *Dutch Culture Overseas* de verschillende manieren waarop Nederlanders in Nederlands-Indië de inheems bevolking tot ‘ander’ maakten. Door ‘de Javaan’ als middeleeuwse ‘zelf’ te typeren, zou Bosch volgens Gouda ‘de Javaan’ in een evolutionair perspectief plaatsen: hij liep nog ver achter op de Europese ‘zelf’, maar beiden beklommen wel dezelfde trap van beschaving.³⁶³ De typering van ‘de Javaan’ als een compleet ander ras, zoals Wolff Schoemaker deed, maakte een vergelijking met de Europese ‘zelf’ onmogelijk. Dit impliceerde dan ook dat ontwikkeling op westerse wijze ‘de Javaan’ niet verder zou helpen. Gouda citeert Arthur Lovejoy als hij dit denkbeeld ‘explicitly and vehemently anti-evolutionary’ noemt.³⁶⁴ Doordat Bosch de relatie van de westerling tot ‘de Javaan’ in evolutionair perspectief beschouwt, ziet hij mogelijkheden voor ontwikkeling, terwijl Wolff Schoemaker die niet ziet. Naast dit verschil ziet Gouda ook overeenkomst tussen deze twee zienswijzen: de Europese overheersing werd (vooralsnog) als noodzakelijk beschouwd. Was men van mening dat ‘de Javaan’ behoorde tot een compleet ander, inferieur

³⁶¹ Wolff Schoemaker voegde aan zijn *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java* afbeeldingen toe van gipsmaskers van een Javaans meisje, een Soedanese man en een Neanderthaler, gemaakt door wetenschapper L. Balner, om als vergelijkingsmateriaal te dienen. In een onderschrift bij deze afbeeldingen stelt Wolff Schoemaker dat de opbloei van de kunsten in Europa niet begon onder de Neanderthalers, maar onder ‘een wat later, fijner menschenras, levende in den jongeren paleolithischen tijd’. Uit deze vergelijking van ‘primitieve’ rassen concludeert Wolff Schoemaker dat: ‘De echte Javaan staat in anthropologische ontwikkeling niet eeuwen, maar duizende jaren bij de kultuur-rassen van Europa en Azië ten achter.’ (Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java*, 59, 60).

³⁶² Bij het noemen van deze eigenschappen citeert hij L. Balner. Hij verwijst ook naar de erfelijkheidswetten van Mendel als hij stelt dat ‘het Javaansche volk in zijn geheel genomen niet zoo heel ver van zijn protomorphistische basis is af “gemendeld”.’ (Wolff Schoemaker, *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java*, 61).

³⁶³ Gouda, *Dutch Culture Overseas*, 125.

³⁶⁴ *Ibidem*, 123.

ras met minder sterke hersencapaciteiten, dan was 'the role of colonial governance' vergelijkbaar met '[the role] of a zookeeper.' Maar ook als de Javaanse samenleving een paar honderd jaar in ontwikkeling zou achterlopen op de Europese, vroeg deze om een 'policy of surveillance in order to help them among their historical path.'³⁶⁵ Net zoals de ethische denkers ontvoogding slechts op de lange termijn voor mogelijk zagen, onder nauw betrokken Nederlandse begeleiding, impliceert ook het stereotype van Bosch dat hij Nederlands koloniaal ontzag nog niet snel zag eindigen, ook al pleitte hij voor een ontwikkeling van 'de Javaan'. Ook Cees Fasseur betoogt dat 'de afstand die Nederlandse ethici en conservatieven van elkaar scheidde (...) in de praktijk van bestuursvorming veel minder groot [was] dan op het eerste gezicht kon schijnen.'³⁶⁶ Zo stonden ook Bosch en Wolff Schoemaker in hun visie op het nationalisme misschien minder ver van elkaar af dan in de eerste instantie zou lijken.

³⁶⁵ Ibidem, 155.

³⁶⁶ Fasseur, *De weg naar het paradijs*, 195.

Conclusie

In deze scriptie heb ik onderzocht hoe er in de Nederlandse wetenschap in de periode van circa 1873-1924 werd geschreven over de Hindoe-Javaanse bouwwerken in Nederlands-Indië, waarbij mijn focus lag op de Borobudur. Ik heb gekeken naar hoe er werd geschreven over de beschaving die de Borobudur heeft voortgebracht en hoe deze naar men meende in verhouding stond tot de toenmalige bevolking van Java. De door mij gekozen tijdsspanne heb ik opgedeeld in drie periodes: de aanloop tot 1873, wanneer de Borobudur-monografie van Leemans verschijnt, de aanloop tot de restauratie van de Borobudur van 1907-1911 en de periode circa 1924, als de discussie tussen Bosch en Schoemaker hoog oploopt. Voor elke periode heb ik wetenschappelijke werken onderzocht en gekeken hoe daarin 'de Javaan' werd getypeerd als stereotype, zoals gedefinieerd door Homi Bhabha. Zoals Edward Said al stelde, zegt het portretteren van een 'ander' meer over de 'zelf' dan dat het over deze 'ander' zegt. Het stereotype waarin volgens Bhabha deze 'ander' door de 'zelf' wordt neergezet, is gestoeld op fantasie. Uit mijn onderzoek kan ik concluderen dat de stereotypering van 'de Javaan' in de door mij onderzochte wetenschappelijke werken meer duidelijk maakt over hoe de Nederlandse koloniale wetenschapper de 'zelf' zag (of wilde zien), dan over de daadwerkelijke Javaan.

In mijn eerste hoofdstuk besprak ik de aanloop tot de Borobudur-monografie van Leemans. De context waarin dit werk verscheen was er een van een Europa op zoek naar haar eigen culturele wortels die men graag zag in de oude beschavingen van de wereld. Er bestond een immense bewondering voor de overblijfselen van deze Oudheden – of dit nu de overblijfselen van het oude Troje of van een antieke Hindoe-beschaving waren, maakte hierbij weinig uit. Alles wat bewonderingswaardig was, werd in het grote verhaal van de wordingsgeschiedenis van de Europese beschaving geplaatst. Zo ook de overblijfselen van de antieke Javaanse beschaving. 'De Javaan', als onbeschaafd en onderontwikkeld volk, moest hierbuiten gehouden worden; die had er niets mee te maken. De mysterieuze, hoogstaande en lang verdwenen Hindoes waren verantwoordelijk voor deze beschaving. Deze Hindoes konden zelfs gelinkt worden aan de eigen Europese beschaving; zo bleken het Sanskriet en de antieke talen van Europa dezelfde oorsprong te hebben. Nederland spiegelde zich aan deze Hindoe-beschaving, voor wat betreft haar hoogstaande cultuur en haar overheersing van de Indische archipel. De stelling dat de Hindoes de Borobudur hadden gebouwd en 'de Javaan' behoorde tot een heel ander, onderontwikkeld volk, maakte het mogelijk om de Nederlandse identiteit te verbinden aan een *beschaving met oude wortels*.

In mijn tweede hoofdstuk zette ik de discussie rondom de restauratie van de Borobudur uiteen. Deze discussie kwam op tijdens het fin de siècle, toen Nederlandse nationalisme opleefde, er sprake was van koloniale expansie en bijkomend verantwoordelijkheidsgevoel en idealisme. De ethische politiek doet haar intrede. Het koloniale rijk voedt de nationale trots van Nederland, waarbij een ethische identiteit goed lijkt te passen. Als beschaafd land besteedt Nederland aandacht aan de andere, inmiddels verdwenen hoogstaande beschaving die Nederlands-Indië ooit heeft gekend. De Nederlanders wierpen zich graag op als hoeders van deze vroegere hoogstaande beschaving; 'de Javaan' had er niet voor kunnen zorgen en had er overigens niets mee te maken. 'De Javaan' kon dus buiten beschouwing worden gelaten en Nederland kon getypeerd worden als een *beschaafde natie*.

In mijn derde en laatste hoofdstuk schrijf ik over de hoogoplopende discussie tussen Bosch en Wolff Schoemaker. Deze discussie vond plaats in een Nederlands-Indië waar de raciale scheidslijnen scherper waren gedefinieerd dan ooit tevoren. De positie van de Nederlandse bovenlaag was grotendeels gebaseerd op haar blanke, Europese ras, dat als superieur werd beschouwd. Het opkomende Indonesisch nationalisme gold als bedreigend voor deze superieure positie. In deze context van spanningen en dreigingen, moest extra duidelijk worden gemaakt dat de 'zelf' boven de 'ander' stond. Wolff Schoemaker deed dit door de Hindoes als bouwers van de Hindoe-Javaanse monumenten neer te zetten en 'de Javaan' als ander, inferieur ras. Bosch stelde weliswaar dat de Javanen deze monumenten hadden gebouwd, maar ook dat vervolgens de Javaanse samenleving was afgezakt naar een niveau vergelijkbaar met de Europese middeleeuwen. Zo liep de Europese beschaving ook voor Bosch nog steeds eeuwen voor op de Javaanse. In beide gevallen kon de Europese 'zelf' gedefinieerd worden als superieur aan de 'Javaan' en kon de positie van Nederland als een *superieure natie* worden bevestigd.

Door middel van stereotypering van 'de Javaan' als 'ander' konden wetenschappers dus de Nederlandse 'zelf' van oude wortels voorzien en portretteren als beschaafd en superieur. De manier waarop er over 'de Javaan' werd geschreven in de door mij onderzochte wetenschappelijke werken over de Hindoe-Javaanse monumenten is een vorm van koloniaal discours. Waar ik me heb beperkt tot visies in de wetenschap, zie ik als een interessante vervolgvraag hoe de Nederlandse bevolking van Nederlands-Indië de Javanen zag, en hoe zij deze Javanen in verhouding tot de Hindoe-Javaanse monumenten zag. Door bestudering van bijvoorbeeld lesboeken, dagboeken of brieven zou deze bredere blik onderzocht kunnen worden. Hoe zagen de Nederlanders in de kolonie hun eigen positie eigenlijk ten opzichte van de Javanen? Wat zouden zij ervan vinden als deze Javanen misschien wel zouden kunnen bogen op een beschaving die even hoogstaand was als de antieke Oudheid van de Grieken en Romeinen? Waar achtten deze Nederlanders die Javanen, waarmee zij dagelijks te maken hadden, nu eigenlijk toe in staat?

Literatuurlijst

Primaire bronnen

Wetenschappelijke publicaties

Bosch, F.D.K. 'Een hypothese omtrent den oorsprong der Hindoe-Javaansche Kunst', *Handelingen van het Eerst Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java* (Weltevreden 1921).

Bosch, F.D.K. 'Welke waarde hebben de oud-Javaansche monumenten voor de huidige en toekomstige Javaansche cultuur?', *Djawa* 4 (1924) 167-174.

Groneman, J. *De Tjandi Baraboedoer op Midden-Java* (Semarang 1900).

Leemans, C. *Boroboedoer op het eiland Java* (Leiden 1873).

Rouffaer, G.P. 'Kunst. (Beeldende)', in: P.A. van der Lith (red.), *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië II, Haai – Myzomela* ('s Gravenhage 1895-1905).

Wolff Schoemaker, C.P. *Aesthetiek en oorsprong der Hindoekunst op Java* (Semarang 1924).

Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen

'Bestuursvergadering van Woensdag, 20 Juni 1883', *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen, XXI-1883* (Batavia 1884).

'Bestuursvergadering van Woensdag, 7 Aug. 1883', *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen, XXI-1883* (Batavia 1884).

Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen, XXIII-1885 (Batavia 1886).

Krantenartikelen

Groneman, J. "t Behoud van den bouwval Baraboedoer', brochure overgedrukt uit de *Java-Bode*, dinsdag 25 oktober 1904.

'Beeldhouwkunst. Boro-Boedoer', *De Maasbode*, 15 december 1904.

'Het behoud van den Boroboedoer', *Soerabaijasch handelsblad*, 1905

'Uit den Archipel', *De Sumatra Post*, 1 februari 1905.

Verslag der handelingen van de Tweede Kamer der Staten Generaal

HTK 1899-1900, kamerstuknummer 4 ondernummer 32, Begrooting van Nederlandsch-Indië voor 1900.

HTK 1900-1901, kamerstuknummer 4 ondernummer 6, Begroting van Nederlandsch-Indië voor het dienstjaar 1901.

HTK 1904-1905, kamerstuknummer 4 ondernummer 8, Begroting van Nederlandsch-Indië voor het dienstjaar 1905.

Secundaire literatuur

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londen en New York 1991).

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Post-colonial Studies. The Key Concepts* (Abingdon 2007).

Bayly, C. A., 'What language hath joined', recensie van Thomas Trautmann, *Aryans and British India* (Berkeley 1997) *The Times Literary Supplement* (8 augustus 1997), pp 4-5. The Times Literary Supplement Historical Archive, <http://tinyurl.galegroup.com/tinyurl/9W8GY8> (geraadpleegd 18 maart 2019).

Bayly, Susan 'Imagining 'Greater India': French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode', *Modern Asian Studies* 38 (2004) 3, 703-744.

Bernet Kempers, A.J., *Herstel in eigen waarde. Monumentenzorg in Indonesië* (Zutphen 1978).

Bernet Kempers, A. J., *Borobudur. Mysteriegebeuren in steen. Verval en restauratie. Oudjavaans volksleven* (Wassenaar 1973).

Bhabha, Homi, 'The Other question. Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism, in: Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Londen 1994), 94-120.

Bloembergen, Marieke, *De koloniale vertoning. Nederland en Indië op de wereldtentoonstellingen (1880-1931)* (Amsterdam 2002).

Bloembergen, Marieke en Martijn Eickhoff, 'A Wind of Change on Java's Ruined Temples. Archaeological Activities, Imperial Circuits and Heritage Awareness in Java and the Netherlands (1800-1850)', *BMGN - Low Countries Historical Review* 128 (2013) 1, 81-104.

Bloembergen, Marieke en Martijn Eickhoff, 'Conserving the past, mobilizing the Indonesian future: Archaeological sites, regime change and heritage politics in Indonesia in the 1950s', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 167 (2011) 4, 405-436.

Bloembergen, Marieke en Martijn Eickhoff, "Decolonizing Borobudur: Moral Engagements and the Fear of Loss", *Sites, Bodies and Stories: Imagining Indonesian History* (Singapore 2015), pp. 33-57.

Bloembergen, Marieke en Martijn Eickhoff, 'Exchange and the Protection of Java's Antiquities: A Transnational Approach to the Problem of Heritage in Coloniale Java', *The Journal of Asian Studies* 72 (2013) 4, pp. 893-916.

Bloembergen, Marieke en Remco Raben, *Het koloniale beschavingsoffensief. Wegen naar het nieuwe Indië 1890-1950* (Leiden 2009).

Bloembergen, Marieke en Martijn Eickhoff, 'Save Borobudur! The Moral Dynamics of Heritage Formation in Indonesia across Orders and Borders, 1930s-1980s', in: Michael Falser (red.), *Cultural Heritage as Civilizing Mission. From Decay to Recovery* (Cham 2015), 83-119.

Chakrabarti, Sumit, 'Moving Beyond Edward Said: Homi Bhabha and the Problem of Postcolonial Representation', *Interdisciplinary Political Cultural Journal* 14 (2012) 1, 5-21.

Childs, Peter en Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory* (Harlow 1997).

Chrisman, Lara en Patrick Williams, 'Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: An Introduction', in: Patrick Williams en Laura Chrisman (red.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader* (Hempstead 1994) 1-20.

Cohn, B.S., 'The transformation of objects into artifacts, antiquities, and art in nineteenth-century India', in: B.S. Cohn, *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India* (New Jersey, 1996) 76-105.

Coombes, Annie E. 'The recalcitrant object: culture contact and the question of hybridity', in Francis Barker, Peter Hulme en Margaret Iversen (red.), *Colonial discourse/postcolonial theory* (Manchester 1994) 89-114.

Coops, Sebastiaan, *Javanese Antiquities in Leiden and Classic Modernity* (Scriptie Asian Studies, Leiden 2018).

Cowherd, Robert, 'Identity Tectonics: Contested Modernities of Java and Bali', in: Patrick Haughey, *Across Space and Time: Architecture and the Politics of Modernity* (Londen 2017) 36-48.

Dalhuisen, Leo, Mariëtte van Selm en Frans Steegh, *Geschiedenis van Indonesië* (Zutphen 2006).

Doel, Wim, van den, *Het Rijk van Insulinde* (Amsterdam 2003).

Doel, Wim, van den, 'The Dutch Empire, An Essential Part of World History', *BMGN - Low Countries Historical Review* 125 (2010) 2-3, 179-208.

Doorn, J.A.A., van, *Indische lessen. Nederland en de koloniale ervaring* (Amsterdam 1995).

Dulleman, C.J. van, 'Charles Prosper Wolff Schoemaker en de Architectuur in Nederlands-Indië', *Bulletin KNOB* 104 (2005) 6, 218-228.

Dulleman, C.J. van *Tropical modernity: Life and Work of C.P. Wolff Schoemaker* (Nijmegen 2010).

Effert, F.R. 'Indische fabelkunde. Reuvs als Indoloog', in: E.H.P. Cordfunke, M. Eickhoff, R.B. Halbertsma, P.H.D. Leupen en H. Sarfatij (red.), *'Loffelijke verdiensten van de archeologie'. C.J.C. Reuvs als grondlegger van de moderne Nederlandse archeologie* (Hilversum 2007) 41-60.

Eickhoff, M. 'C.J.C. Reuvs als erflater. Twee eeuwen 'genealogieën' van de Nederlandse archeologie', in: E.H.P. Cordfunke, M. Eickhoff, R.B. Halbertsma, P.H.D. Leupen en H. Sarfatij (red.), *'Loffelijke verdiensten van de archeologie'. C.J.C. Reuvs als grondlegger van de moderne Nederlandse archeologie* (Hilversum 2007) 135-147

Fasseur, Cees, *De weg naar het paradijs en andere Indische geschiedenissen* (Amsterdam 1995).

Falser, Michael en Monica Juneja (red.), *'Archaeologising' Heritage? Transcultural Entanglements between Local Social Practices and Global Virtual Realities* (New York 2013).

Falser, Michael, 'Cultural Heritage as Civilizing Mission: Methodological Considerations', in Michael Falser (red.), *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (Heidelberg 2015) 1-34.

Falser, Michael, 'Epilogue: Clearing the Path towards Civilization - 150 Years of "Saving Angkor"', in Michael Falser (red.), *Cultural Heritage as Civilizing Mission* (Heidelberg 2015) 279-346.

Gomez, Luis en Hiram W. Woodward Jr. (red.), *Barabadur. History and significance of a Buddhist monument* (Berkeley 1981).

Gouda, Frances, *Dutch Culture Overseas. Colonial Practice in the Netherlands-Indies 1900-1942* (Amsterdam 1995).

Gunn, Simon, *History and Cultural Theory* (Harlow 2006)

Hauser-Schäublin, Brigitta, 'Preah Vihear, From Object of Colonial Desire to a Contested World Heritage Site', in: Brigitta Hauser-Schäublin (red.), *World Heritage. Angkor and Beyond. Circumstances and Implications of UNESCO Listings in Cambodia* (Göttingen 2011) 33-56.

Heide, Janneke, van der, *Darwin en de strijd om de beschaving in Nederland 1859-1909* (Amsterdam 2009).

Hook, Derek, 'The racial stereotype, colonial discourse, fetishism, and racism', *LSE Research Online*, <http://eprints.lse.ac.uk/archive/00000954> (Londen, april 2007) 5.

Hulme, Peter, 'Subversive Archipelagos: Colonial Discourse and the Break-Up of Continental Theory', *Dispositio* 14 (1989) 36/38, 1-23.

Jaquet, F.G.P., 'Rouffaer, Gerret Pieter (1860-1928)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland* (versie 17 november 2014) <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn1/rouffaer> (2 april 2019).

Jordaan, Roy E. 'The Sailendras, the Status of the Ksatriya Theory, and the Development of Hindu-Javanese Temple Architecture', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 155 (1999) 2, 210-243.

Keurs, Pieter, ter, 'Betoverende beelden uit de Oost. Hindoe-boeddhisme uit Nederlandsch-Indië laat zijn sporen na', in: Pieter ter Keurs en Willem Writz (red.), *Rijksmuseum van Oudheden Leiden. Een geschiedenis van 200 jaar* (Zwolle 2018) 114-119.

Keurs, Pieter, ter, 'Introduction: Theory and Practice of Colonial Collecting', in: Pieter ter Keurs (red.), *Colonial Collections Revisited* (Leiden: CNWS Publications, 2007) 1-15.

Keurs, Pieter, ter, '1848-1891. Verschuivende accenten', in: Pieter ter Keurs en Willem Writz (red.), *Rijksmuseum van Oudheden Leiden. Een geschiedenis van 200 jaar* (Zwolle 2018) 167-168.

Keurs, Pieter, ter, '1891-1918. Van La Belle Époque naar de Grote Oorlog', in: Pieter ter Keurs en Willem Writz (red.), *Rijksmuseum van Oudheden Leiden. Een geschiedenis van 200 jaar* (Zwolle 2018) 243-244.

Klokke, M.J. Culturele ontmoetingen in Zuid- en Zuidoost-Azië: de kunsthistorische bronnen (Oratie uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar op het gebied van de Kunst en Materiële Cultuur van Zuid- en Zuidoost-Azië, Leiden 2011).

Kratoska, Paul, 'Nationalism and Modernist Reform', in: Nicholas Tarling (red.), *The Cambridge History of Southeast Asia II, The Nineteenth and Twentieth Centuries*, (Cambridge 1993).

Kuitenbrouwer, Maarten, *Dutch Scholarship in the Age of Empire and Beyond. KITL - The Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies, 1851-2011* (Leiden - Boston 2014).

Kulke, Hermann en Dietmar Rothermund, *A History of India* (Londen 1998).

Kulke, Hermann, 'Indian Colonies, Indianization or Cultural Convergence? Reflections on the changing image of India's role in South-East Asia', in: H. Schuldt Nordholt (red.), *Onderzoek in Zuidoost-Azië* (Leiden 1990).

Legêne, Susan, 'Enlightenment, Empathy, Retreat. The cultural heritage of the *Ethische Politiek*', in: Pieter ter Keurs (red.), *Colonial Collections Revisited* (Leiden: CNWS Publications, 2007) 220-245.

Legge, J.D., 'The Writing of Southeast Asian History', in: Nicholas Tarling (red.), *The Cambridge History of Southeast Asia I, From early times to c. 1800*, (Cambridge 1993).

Levine, Philippa, 'Anthropology, Colonialism, and Eugenics', in: Alison Bashford en Philippa Levine (red.), *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford 2012) 43-61.

Locher-Scholten, Elsbeth, *Ethiek in fragmenten: vijf studies over koloniaal denken en doen van Nederlanders in de Indonesische archipel 1877-1942* (Utrecht 1981).

Lunsingh Scheurleer, Pauline, 'Collecting Javanese Antiquities. The appropriation of a newly discovered Hindu-Buddhist civilization', in: Pieter ter Keurs (red.), *Colonial Collections Revisited* (Leiden: CNWS Publications, 2007) 71-114.

Melching, W., 'Natie, identiteit en nationalisme', in: A. Bosch, L.H.M. Wessels (red.), *Veranderende grenzen. Nationalisme in Europa, 1919-1989* (Nijmegen 1997) 23-58.

Noordman, Jan, *Om de kwaliteit van het nageslacht. Eugenetica in Nederland 1900-1950* (Amsterdam 1989).

Pols, Hans, 'Eugenics in the Netherlands and the Dutch East Indies', in: Alison Bashford en Levine (red.), Philippa, *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford 2012) 347-362.

Pott, P. 'In memoriam F.D.K. Bosch', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 123 (1967) 4, 409-426.

Ray, Himanshu Prabha, 'Archaeology and empire: Buddhist monuments in monsoon Asia', *The Indian Economic and Social History Review* 45 (2008) 3, 417-449.

Rietbergen, Peter, 'Oriëntalisme: een theorie van ficties - de fictie van een theorie? Een poging tot contextualisering en herinterpretatie', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 4 (1998) 545-575.

Said, Edward, *Orientalism* (herz. versie, New York 2013).

Schulte Nordholt, Henk, *Een geschiedenis van Zuidoost-Azië* (Amsterdam 2016).

Stoler, Ann, 'Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures', in: Jan Breman (red.), *Imperial Monkey Business. Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice* (Amsterdam 1990) 35-70.

Sysling, Fenneke, *Racial Science in Colonial Indonesia* (Amsterdam 2016).

Tanudirjo, Daud A., 'Theoretical Trends in Indonesian Archaeology', in: Peter J. Ucko (red.), *Theory in Archaeology. A world perspective* (Londen 1995) 62-76.

Trigger, Bruce G. *A History of Archaeological Thought* (Cambridge 2006).

Wertheim, Wim F., 'Netherlands-Indian Colonial Racism and Dutch Home Racism', in: Jan Breman (red.), *Imperial Monkey Business. Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice* (Amsterdam 1990) 71-88.

Wesseling, Henk, *Indië verloren, rampspoed geboren: en andere opstellen over de geschiedenis van de Europese expansie* (Amsterdam 1988).

Williams, Patrick en Laura Chrisman (red.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader* (Hempstead 1994).

Young, Robert J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Hoboken 2016).