

Van gecastreerde onderdanen naar krachtige burgers

*Nationalisme en moderne kledij in het
Indonesisch nationalisme (1900-1949)*

'Batik cloth and those womanish surjan shirts in drag queen colors men wear ... do not in any way exhibit heroism and revolutionary virility.'

(Mangunwijaya, 1991, p. 110)

In *Durga/Umayi* wierp de auteur, architect, politiek activist en rooms-katholiek priester B. Mangunwijaya (1929-2001) vragen op over de betekenis van het kledinggebruik in het Indonesië van de twintigste eeuw. Mangunwijaya portretteerde in de roman zowel mannen als vrouwen die zich tijdens en na de koloniale periode opvallend bezig hielden met 'de uiterlijke verschijningsvorm' (Keeler, 2004, p. 119; zie ook Schulte Noordholt, 1997). De obsessieve belangstelling voor kledij van de hoofdpersoon in *Durga/Umayi* verleende kleding een symbolische betekenis die verder ging dan de normale behoefte om het menselijke lichaam volgens bepaalde gewoonten, tradities of modetrends te bedekken.

Als kroniekschrijver van en sociaalbewogen deelnemer aan de twintigste-eeuwse Indonesische geschiedenis maakte Mangunwijaya in zijn boeken vaak het gedrag van de Nederlandse ambtenaren en koloniale belachelijk. Met zijn verwijzing naar 'womanish ... drag queen'-overhemden die door vooraanstaande personen in het moderne Indonesië werden gedragen, riep hij indirect ook de gedomesticeerde elites tijdens het koloniale tijdperk voor de geest. Sinds het eind van de

negentiende eeuw hadden de Nederlandse koloniale autoriteiten regelmatig foto's verspreid van opzichtig geklede sultans en andere leiders van de Indonesische bevolking. Dit was bedoeld als een visueel instrument om het 'gelukkige huwelijk' tussen de Europese functionarissen en de gedomesticeerde inheemse notabelen te benadrukken. Zoals op foto's valt te zien, droegen de Nederlandse koloniale functionarissen in de eerste helft van de twintigste eeuw voornamelijk sobere witte of zwarte pakken waartegen de kostuums van de inheemse leiders sterk afstaken. Het was alleen de gouverneur-generaal en een select groepje hoge functionarissen toegestaan om uniformen gedecoreerd met gouden tressen en opzichtige hoofddeksels met pluimen te dragen. Vergeleken met de kleding van de lagere koloniale ambtenaren gingen de sultans uit Midden-Java en regionale leiders uit andere delen van het Nederlandse Oost-Indië extreem elegant gekleed. Inheemse leiders droegen vaak ingewikkelde kostuums, juwelen, broches, parelsnoeren en oorbellen met edelstenen, wat in westerse ogen een vrouwelijke indruk moet hebben gemaakt. De verspreiding van foto's waarop de juwelendragende inheemse elite uitgedost in kleurrijke sarongs arm in arm stonden met sober geklede Nederlanders, suggereert bijgevolg een visuele strategie: de onduidelijke Europese masculiniteit werd gesteld tegenover de veronderstelde verwijfdeheid van de inheemse mannen.

Tegelijkertijd nam Mangunwijaya's fictie het gedrag van prominente nationalisten op de korrel. Men zou kunnen stellen dat zijn nadruk op het uiterlijk in *Durga/Umayi* de preoccupaties van Indonesische nationalist reflecteerde, zowel gedurende de eerste helft van de twintigste eeuw als na de onafhankelijkheid. Het opgeven van Javaanse en andere etnische kledingconventies (batik of ikat sarongs, ingewikkelde hoofddeksels en in het geval van vooraanstaande notabelen ook oorbellen en andere sieraden) ten gunste van westerse kledij kan de aanname van een nieuwe mannelijke rol en een modern bewustzijn van autonoom burgerschap hebben betekend. Welke rol speelden kledij en uiterlijk vertoon in de strijd van Indonesische mannen om zichzelf te bevrijden van hun Nederlandse koloniale overheersers? Overheersers die hen in een politieke wurggreep hielden door, naast andere 'middelen van hegemonie', hun eigen omgangsvormen en westerse definities van mannelijke etiquette en goede manieren op te leggen (Arditi, 1998)?

In dit artikel probeer ik aan te tonen dat de op gender gebaseerde iconografie van westerse superioriteit Indonesische nationalist ertoe bracht een nieuwe 'collectieve zelfmodellering' te bedenken, zodat de Nederlandse voorstelling van de niet-viriele Indonesische man zou kunnen worden doorbroken (Arditi, 1998, p. 224). Men zou kunnen stellen dat de Europeanen, door de inheemse mannen zowel in woord als in beeld als verwijfd en onvolwassen te bestempelen, onder de leden van de nationalistische beweging een bepaalde kijk op postkoloniaal burgerschap in de hand hebben gewerkt. Indonesische antikoloniale activisten adopteerden nieuwe kledingstijlen als een bewust politiek manoeuvre. Wanneer 'kleden de man maken', kon het dragen van westerse broeken, colberts en stropdassen, vrijetijdskleding of militaire uniformen functioneren als uiterlijke tekens van het recht van de Indonesiërs op gelijkwaardig burgerschap en als symbolen van een moderne mannelijkheid die niet langer betwist kon worden.

Het 'gelukkige huwelijk' tussen Nederlandse kolonisatoren en onderworpen elites

Europeanen in de koloniën probeerden vaak hun aanwezigheid in Azië en Afrika en hun 'aangeboren' gevoel van superioriteit ten aanzien van de inheemse bevolking te legitimeren door middel van een specifieke taal en visuele cultuur. Deze beelden en beschrijvingen waren regelmatig gestoeld op clichématige emblemen van mannelijke westerse kracht en vrouwelijke oriëntaalse kwetsbaarheid. Op gender gebaseerde stijlfiguren duiden op ongelijke sociale posities die niet *per se* aan vrouwelijke of mannelijke lichamen en identiteiten gerelateerd waren. Deze analogieën ver- tegenwoordigden zeer herkenbare symbolen, die op een concrete manier uitdrukking gaven aan gepercipieerde hiërarchische verschillen in macht, intellectuele vaardigheden, of morele beschaving.

Bewust of onbewust schreven de koloniale heersers hun inheemse onderdanen een aantal karaktertrekken toe die worden geassocieerd met breekbaarheid, irrationaliteit en hulpeloosheid – percepties van de inheemse elites



die vaak werden vertaald in met vrouwelijkheid geassocieerde visuele en discursieve symbolen. De Britten in India bijvoorbeeld probeerden, zoals de geschiedkundige Mrinalini Sinha scherpzinnig opmerkte, de ontwikkelde Bengali af te schilderen als ijdele verwijfde *babus* (Sinha, 1995). In Indochina creëerden Franse bestuurders een 'conceptuele driehoek' tussen Frankrijk als moederland of vaderland (*Marianne* of *la Patrie*) en werden viriele Franse bestuurders uitgestuurd om over 'nimfachtige koloniën in Zuidoost-Azië' te regeren (Edwards, 1999). Op een vergelijkbare manier zagen Nederlandse functionarissen in het koloniale Indonesië Midden-Javaanse sultans, etnische leiders en inheemse autoriteiten in andere regio's als poppen, waarvan de opzichtige kledij hun vrouwelijke ijdelheid verraadde, wat als een tastbaar teken van hun primitieve persoonlijkheden werd opgevat. Om deze koloniale projecties te ondermijnen, moesten de Indonesische nationalistten hun viriliteit bewijzen door voor een moderne kledij te kiezen.

Als gevolg kregen ontlukende concepten van volwaardig staatsburgerschap in een aantal Aziatische maatschappijen, zowel vóór als na de Europese kolonisatie, op gender gebaseerde betekenissen die waarschijnlijk minder ambigu waren dan in het Europese moederland het geval was. De psychoanalyticus Ashis Nandy noemde het resolute gedrag van de Indiase nationalistten gedurende hun antikoloniale strijd een vorm van 'hypermasculiniteit' (Nandy, 1983). Nandy's inzichtelijke betoog kan ook worden toegepast op de cultuur van Nederlands Oost-Indië, waardoor de werking van 'genderdynamieken' in de contexten kunnen worden geplaatst van de specifieke koloniale geschiedenissen waarin zij werden geproduceerd (Stoler, 2001). In de afgelopen jaren werd historici geadviseerd de normatieve representaties van mannelijkheid en vrouwelijkheid in een transnationaal kader te beschouwen (Gosh, 2004; Burton, 2004). Hoewel ik mij concentreer op de specifieke his-

torische setting en koloniale politiek van Nederlands Oost-Indië, zal ik toch af en toe gebruik maken van inzichten over nieuwgevormde mannelijke identiteiten in andere gekoloniseerde gebieden.

Genderdynamiek, in deze context, verwijst naar een aantal zeer verschillende constructies van vrouwelijkheid en mannelijkheid die intuïtief worden geassocieerd met een hiërarchie van status en waarden. Talige gendermetaforen drukken de manier uit waarop menselijk gedrag en de individuele of collectieve status van personen in de sociale wereld worden benoemd, gewaardeerd en een rangorde verkrijgen. Hoewel de boodschap die door een foto wordt overgebracht vaak indirect is en meer ontvankelijk voor persoonlijke interpretaties dan een tekst, onthullen ook afbeeldingen een impliciete beoordeling van de hiërarchische relaties tussen de geportretteerde personen. In afbeelding 1 bijvoorbeeld, een foto uit 1897, zien we een hooggeplaatste Nederlandse functionaris, Willem de Vogel, arm in arm met sultan Pakubowono X, de heerser over het semi-autonome gebied Surakarta (Solo) in Midden-Java. Deze afbeelding is een van de eerste voorbeelden van een genre waarin de robuuste masculiniteit van Europese functionarissen vis-à-vis hun inheemse tegenhangers werd benadrukt. Officiële portretten zoals deze werden in brede kring onder de Europese expatgemeenschap in de Indonesische archipel verspreid. Ze werden ook naar Nederland gestuurd, zodat de thuisblijvers overtuigd bleven van de harmonieuze interactie tussen het Nederlandse koloniale bestuur en de Indonesische elite (Theuns-de Boer & Asser, 2005).

Deze zwartwitfoto's kunnen worden geïnterpreteerd als ondersteuning of ophemeling van de ideologie van *associatie* in plaats van *assimilatie*. Goed koloniaal bestuur, vonden de Nederlandse kolonisten, was gebaseerd op een proces van differentiatie en culturele synthese (of associatie) in plaats van culturele symbiose (of assimilatie). Dus namen ze de lokale definities van autoriteit en status in de verschillende

etnische groepen in aanmerking bij de strategiebepaling van hun koloniale beleid. Zo deden ze ook een bewuste poging de islamitische wet (*syariah*, *hukum*) 'in te perken, te trivialisieren en te bureaucratiseren' ten gunste van het cultiveren van de regionale *adat*, de etnisch bepaalde gewoonten en tradities (Peletz, 2005, p. 164). In deze vermoedelijk unieke Nederlandse visie werd symbiose van de hand gewezen als een westerse poging om 'een aangeboren gevoel van superioriteit' op te leggen door een 'Nederlandse stempel' (*cap Belanda*) op de inheemse volken te drukken, waardoor de verscheidenheid aan krachtige etnische culturen zou verdwijnen (De Kat, 1931, vol. 1, pp. 459-460; Gouda, 1995, Chap. 2).

Associatie werd geroemd als de hoeksteen van de Nederlandse koloniale ideologie. Talloze foto's, zoals die van De Vogel, benadrukten het schijnbare Nederlandse respect voor de inheemse leiders. Daarnaast verwezen de foto's ook nog naar een ander kenmerkend aspect van het Nederlandse koloniale bestuur. De Nederlandse kolonials hadden, zo beweerden ze in ieder geval zelf, verfijnde etnografische kennis van en respect voor Indonesisch *adat* (sociale gewoonten en culturele conventies), de juridische geschiedenis, lokale talen, etnische verschillen en een grondig begrip van de islam en andere religies. Op deze manier kon een klein landje in Noord-Europa door zijn diepgaande culturele kennis te verheerlijken het gebrek aan militaire spierkracht compenseren. Zo beschouwd, voerden de Nederlandse koloniale heersers vrij letterlijk uit wat Michel Foucault en Edward Said in hun werken voortdurend benadrukten: *le désir de savoir* was onlosmakelijk verbonden met *le désir de pouvoir*.

Foto's zoals die van De Vogel en Pakubowono verwezen ook indirect naar het gebruik dat in Europa en Nederlands Oost-Indië ontstaan was om na de huwelijksceremonie formele trouwfoto's van de bruid en bruidegom te maken (Nieuwenhuis, 1981). Doordat elegant geklede inheemse leiders en hun

Nederlandse tegenhangers als pasgetrouwde mannen en vrouwen arm in arm de camera in keken, werd de idylle van het Victoriaanse huwelijk opgeroepen, gebaseerd op harmonie maar tegelijkertijd op patriarchale autoriteit en vrouwelijke gehoorzaamheid. Deze discussie en visuele stijlfiguren verbeeldde de manier waarop de koloniale heerschappij verwees naar de basiseenheid van het gezin, gebaseerd op een huwelijk tussen een man en een vrouw, 'not as some kind of modal social experience but as an imaginative construct of power relations' (Hunt, 1992, p. 196)¹.



AFBEELDING 1

Dit model van het huwelijk en het gezin versterkte het beeld en de illusie van wederkerige processen. De 'carrières' van zowel Java's feodale elite als de leiders in andere etnische culturen van de Indonesische archipel waren afhankelijk van de professionele successen en mislukkingen van Nederlandse functionarissen, en vice versa. Zoals de antropoloog John Pemberton in zijn schitterende analyse *On the subject of Java* stelde, werden Nederlandse functionarissen in hun koloniale rol als 'bruidgom-koning' vergezeld door Yogyakarta's of Surakarta's sultans die de even belangrijke rol van 'bruid-koning' speelden. Pemberton voegt daar echter aan toe dat 'Zijne Koninklijke Hoogheid [de Javaanse sultan] nooit van plan was geweest de rol van bruid op zich te nemen. De ontmoeting is nooit expliciet geconceptualiseerd in termen van een wettig huwelijk' (Pemberton, 1994, pp. 100-101).²

Niettemin verleenden de vele foto's van een Nederlandse functionaris naast een lokale notabele luister aan hun respectieve reputaties. De deelname aan een ritueel van beleefdheid en wederzijdse zelfmodellering kwam beide zijden ten goede. De foto's versterkten het beeld van een symmetrische associatie tussen westerse beschaving en oosterse cultuur, omdat ze een samengaan van Nederlandse en inheemse politieke 'carrières' opriepen dat voor beide partijen even voordelig zou zijn. Aan de ene kant hield dit de productieve *mise en valeur* in van het Nederlandse Oost-Indië, met zijn natuurlijke rijkdommen, zoals olie, rubber, tin en bauxiet, evenals zijn succesvolle luxeproducten die op de westerse markt verkocht werden, zoals tabak, koffie, thee en suiker. Coöperatieve etnische leiders waren uiteindelijk noodzakelijk om inschikkelijke werkkrachten te garanderen die op de lucratieve plantages of olievelden van de Europeanen te werk konden worden gesteld. Aan de andere kant werd de status van de inheemse notabele in de ogen van zijn onderdanen en andere etnische leiders verhoogd dankzij de rituele aandacht die hij van de Europese functionarissen ontving.

In deze context raakten formele en informele kledingconventies in de twintigste eeuw verstrengeld met ontluikende moderniteit en antikoloniale sentimenten van de autochtone bevolking van Nederlands Oost-Indië. Tijdens de jaren twintig ontwikkelden goedopgeleide jonge Indonesiërs een nieuw gevoel ten aanzien van het behoren tot *kaum sini*, 'onze' gemeenschap *hier*, in tegenstelling tot de Nederlandse gemeenschap aan de andere kant van de politieke scheidslijn (*kaum sana*, die gemeenschap 'daar'). Sommige toegewijde nationalisten plaatsten zichzelf ook tegenover de autochtone elite, naar wie ze verwezen als *kaum ningrat*, omdat de achternamen van Java's notabelen (*priyayi*) vaak op *ningrat* eindigden. Het ondermijnen van koloniale kledingconventies vormde een onvermijdelijk element in de formatie van een verenigde nationalistische beweging (Shiraishi, 1990, pp. 30-31; Mrazek, 1994, chap. 2; Van Dijk, 1997). Als antikoloniale initiatieven een bepaalde mate van politiek succes wilden bereiken, was de belangrijkste taak de creatie van een supra-etnische organisatie die een coherente politieke agenda nastreefde. Deze kon alleen naar voren worden gebracht door zich zowel 'hard en scherp' tegen de Nederlandse koloniale heersers op te stellen als over de etnische scheidslijnen heen te werken. De eenheid van de nationalistische beweging kon ook worden versterkt door middel van kledingconventies die niet langer etnische verschillen onthulden (Sastroamidjoyo, 1979, p. 61). Westerse kleren vertolkten 'macht en de mogelijkheid om macht uit te oefenen' (Taylor, 1997, p. 100). Vandaar dat de generatie nationalisten aan het eind van de jaren twintig zoveel mogelijk in pakken, broeken en schoenen in het openbaar verschenen, en dan het liefst ook nog met hoed en snor.

De controle van de kledinggewoonten van de verschillende etnische groepen vormde al sinds lang een onlosmakelijk onderdeel van de Nederlandse politiek van *divide et impera*. Vanaf het vroegmoderne tijdperk had een reeks statuten bepaald dat inwoners van

Nederlands Oost-Indië geacht werden de als traditioneel beschouwde kledij te dragen van de etnische groep waartoe zij behoorden. Dit betekende dat Javaanse mannen en vrouwen zich in lokaal geproduceerde batik sarongs moesten kleden en dat alle andere etnische groepen in de archipel geacht werden de specifieke kostuums van hun regio te dragen. Het impliceerde ook dat de inwoners van Chinese origine alleen in Chinese kleren en met vlechten in het openbaar mochten verschijnen. De statuten vereisten verder dat leden van de Arabische gemeenschap, voornamelijk afkomstig uit de Hadramaut-regio in Jemen, in het openbaar gekleed moesten gaan in Arabische gewaden, terwijl Nederlandse expats op Java, wanneer zij zich in het openbaar begaven, Europese kledij moesten dragen. De koloniale regering maakte een uitzondering voor inlanders die de pelgrimstocht naar Mekka hadden gemaakt, wat betekende dat een selecte groep moslims uit Java, Sumatra of Celebes zichzelf als *haji* mocht identificeren door witte kapjes of turbans en Arabische gewaden te dragen (Van Dijk, 2002, p. 55).

Immigranten uit Japan namen een aparte positie in: in 1899 werd hen een erestatus gelijk aan de Europeanen toegekend. Aan het begin van de twintigste eeuw had dit als merkwaardig gevolg dat kimonodragende Japanse prostituees en concubines van Europese mannen wettelijk werden geclassificeerd als 'Honoraire Europeanen', terwijl Chinese magnaten met vlechtjes en rijke Arabische handelaren in wapperende gewaden als 'Buitenlandse Oosterlingen' werden bestempeld en Javaanse *priyayi* (de elite, ook wel aristocratie genoemd) met hun rijk versierde kledij de status van 'Inlanders' ontvingen (Shiraishi & Shiraishi, 1993, p. 6). De nationalistische sentimenten die begin twintigste eeuw ontstonden, zijn daarom niet los te zien van de ondoorzichtige manier waarop burgers volgens de statuten uit 1899 werden geclassificeerd. De koloniale staat had immers alle buitenstaanders in de Indonesische archipel (Europeanen, Chinezen,



Arabieren en Japanners) een burgerschapsstatus toegekend die hoger was dan die van de inheemse onderdanen en die meer privileges inhield. In deze context is het misschien niet verrassend dat de eerste nationalistische organisatie Budi Utomo (het Schone Streven) in 1908 een alliantie onder Java's notabelen vormde. Werkend in de koloniale bureaucratie, waar hun ambities voor promotie en een beter salaris werden gevoed, steunden zij een gematigde versie van het nationalisme, gericht op de verbetering van hun *priyayi*-status en prestige, zonder noodzakelijkerwijs een absoluut einde van de Nederlandse koloniale overheersing te propageren.

Interetnische eenheid, mannelijkheid en westerse kledij

Tijdens de vorming van een coherente onafhankelijkheidsbeweging was het de taak van de Indonesische nationalistinnen om op te komen voor een onafhankelijk burgerschap dat niet langer werd ingeperkt door een schijnbaar natuurlijke associatie tussen de inheemse onderdanen en het dragen van zogenaamde vrouwelijke attributen zoals sarongs en sieraden. Ze moesten zich proberen te bevrijden van het etiket van onmacht dat op de inheemse onderdanen was geplakt. De ingewortelde Nederlandse gewoonte om het gevoel van eigenwaarde van de autochtonen te manipuleren door 'met het anders zijn van de koloniale onderdanen te spelen' (Legene, 1998, p. 27-31), moest worden uitgedreven (McVey, 1995, p. 15). De protagonisten van de antiekoloniale campagne cultiveerden daarom hun viriliteit door naar eigen believen westerse broeken, colberts, dassen, vrijetijdskleding en tennishirts te dragen. Zo combineerden ze hun verzet tegen het koloniale bestuur met een opstand tegen de inheemse notabelen die waren gereduceerd tot 'lakeien der overheersers', spionnen en verraders van hun eigen volk (Salim, 1929, p. 25). Het verlangen zich te kleden, om te spreken en gehoord te worden als onafhankelijke volwassenen, zonder kolo-

niale bemoeienis, werd een bepalend aspect van antiekoloniale viriliteit en versterkte het toekomstbeeld van het postkoloniale burgerschap.

Vanwege Java's demografische dominantie en politieke rol in Nederlands Oost-Indië was het waarschijnlijk onvermijdelijk dat Javaanse intellectuelen een overheersende rol in de beweging zouden spelen. Al sinds de zeventiende eeuw had Java 'het plechtanker en grootstg' van het Nederlandse staatsschip gevormd. Zoals een gerenommeerde Britse onderzoeker van comparatief kolonialisme in de jaren dertig van de vorige eeuw stelde, diende Java al jaren als 'de reddingsgordel die vooral de Nederlandse schatkist drijvende hield' (Furnivall, 1933, p. 38). Het smeden van interetnische allianties om een coherente visie op postkoloniaal burgerschap te ontwikkelen, werd voor de Javaanse nationalistinnen een noodzaak. Het hoeft dus geen verbazing dat Sukarno's motto 'Eenheid in Verscheidenheid' was. Hij en zijn Javaanse medenationalisten waren zich bewust van de gevaren als ze hun eigen taal en Java's unieke Islamitische normen en omgangsvormen aan de beginnende nationalistische organisaties in de rest van de archipel zouden opleggen. Vergeleken met de moslimpraktijken in bijvoorbeeld Aceh, West-Sumatra's Minangkabau-regio of de Bugis-gemeenschap op Zuid-Celebes (Sulawesi), was de islam van Midden-Java ingebed in lokale tradities en folklore (*Panji*) en sterk verweven met de belangrijke eposen uit het hindoeïsme (*Ramayana*, *Mahabharata*) die door het populaire schimmenspel (*wajang*) werden verspreid.

Door de oprichting van Sarekat Islam in 1912, een islamitische associatie in Midden-Java die de eerste werkelijke volksbeweging in Nederlands Oost-Indië is genoemd, was religieus geïnspireerde politieke mobilisatie een factor geworden in de opkomst van het Indonesische nationalisme (Hering, 2002, p. 41). De leiders van Sarekat Islam vermoedden dat hun organisatie zich naar West- en Oost-Java en daarbuiten kon verspreiden als de verschillen-

de interpretaties van de religieuze en sociale geboden van de islam in de diverse moslimgemeenschappen geminimaliseerd werden; de verschillen tussen Java's syncretische vorm van de islam en de strengere moslimpraktijken in andere gebieden moesten verkleind worden, en daarbij zou het strategisch niet verstandig zijn om de Javaanse taal aan andere regio's op te leggen. In 1928 leidde deze overweging tot Sukarno's slimme aanbeveling dat, in plaats van het Javaans, het Maleis – de *lingua franca* van de handel en interregionale communicatie in het maritieme Zuidoost-Azië – de officiële taal van de Indonesische nationalistische beweging moest worden. Geleidelijk begon ook de *peci* (een hoofddeksel in zwart fluweel dat lijkt op een fez) op een interetnische eenheid te wijzen die zowel de elites als de boeren in een toekomstige onafhankelijke gemeenschap kon samenbrengen. Uiteindelijk werd de *peci* het symbool van een gedeelde moslimidentiteit.

In de jaren twintig ontwikkelde de antikoloniale beweging zich via een chaotische en constant veranderende constellatie van nationalistische organisaties en politieke partijen waarin lokale etnische loyaliteiten wedijverden met sociopolitieke ideologieën en islamitische bezieling. Als reactie hierop zette de Nederlandse koloniale staat de 'gevaarlijkste' nationalistische politici gevangen, onder wie het triumviraat van Sukarno, Sutan Sjahrir en Mohammed Hatta. Daarnaast werd het beleid van culturele fragmentatie geïntensiveerd om een onderscheid te kunnen maken tussen trouwe gedomesticeerde onderdanen en anderen die de nationalistische zaak aanhingen. De Nederlandse koloniale strategie bestond uit het voeden van de wijdverspreide perceptie van de Javanen als arrogant, lijdend aan een superioriteitsgevoel en niet bereid om het toneel te delen met antikoloniale activisten uit andere etnische groepen. Een redactioneel artikel in het Nederlandstalige tijdschrift *Wederopbouw* stelde in 1920 dat 'het verlangen naar Indonesische eenheid op Java was begonnen,

omdat Java de bakermat is voor alle existentiële expressies in deze archipel'. Het lijkt alsof men hiermee etnische rivaliteiten onder de nationalisten wilde uitlokken.³ De Amerikaanse diplomaat Walter A. Foote, in 1935 voor de tweede keer in Batavia gestationeerd, maakte een schrandere observatie. De Nederlandse overheerlijking van regionale autonomie, zo schreef hij naar het ministerie van Buitenlandse Zaken in Washington, was bedoeld 'om de bokken van de schapen te scheiden' en zo het verlangen naar Indonesische onafhankelijkheid op nationale schaal te ondermijnen en 'de Nederlandse soevereiniteit over de eilanden als een geheel te behouden' (Gouda, 1995, p. 65). Eerste minister Hendrik Colijn verkondigde in het parlement in Den Haag dat goed koloniaal bestuur bestond uit het opvoeden van aparte etnische bevolkingsgroepen tot lokaal en regionaal burgerschap en hen te leren om zorg te dragen voor hun eigen dagelijkse belangen (Brouwer, 1958, p. 184-186). Geconfronteerd met zulk tweedrachtzaaiend koloniaal beleid probeerden de protagonisten van de nationalistische beweging een gevoel van solidariteit te kweken door eenvormige westerse kledij te gaan dragen. Het Nederlandse verdeel-en-heersbeleid en het aanmoedigen van interetnische spanningen veroorzaakte een nationalistische reactie die steunde op een genderdynamiek die bestond uit de bevestiging van masculiniteit en het gebruik van westerse kledij om een verenigd antikoloniaal front te creëren.

Afbeelding 2, een foto uit 1935, toont de sociaal-democratische nationalist Sutan Sjahrir, een goede tennisser. Deze foto van Sjahrir in tennisoutfit werd genomen tijdens zijn gevangenschap in de strafkolonie Boven Digul, gelegen in een malariamoeras in Nieuw-Guinea, die gebruikt werd voor de 'gevaarlijkste leiders' van de nationalistische beweging. Als jongste van het drietal nationalistische leiders – zowel vóór als na de Tweede Wereldoorlog deelde hij het toneel met Sukarno en Mohammed Hatta – stond Sjahrir bekend als een mysterieuze persoonlijkheid of een 'cultfiguur' (Rose, 1986, p.

94). Door zijn westerse en islamitische opvoeding in Medan (Noord-Sumatra) en als universiteitsstudent in Nederland aan de ene kant, en de elitestatus van zijn Minangkabause familie aan de andere kant, had hij een autonoom gevoel van eigenwaarde voor zichzelf opgebouwd. Vanaf het moment dat hij had leren lezen en schrijven, zo bekende hij, was zijn geestelijke leven met de Nederlandse cultuur doordrenkt geweest. De enorme aantallen Nederlandse schoolboeken, historische en politieke teksten en romans die hij had verslonden tijdens zijn jeugd, hadden zijn hybride 'half-Nederlandse' volwassen persoonlijkheid gevormd. Nadat hij in 1931 van zijn studie in

Amsterdam was teruggekeerd, koesterde hij goede herinneringen aan het politiekgeëngageerde en promiscue leven dat hij te midden van een bohémienachtige kring van progressieve Nederlandse vrienden had geleid. In 1932 was hij zelfs korte tijd getrouwd geweest met een Nederlandse vrouw, Marie Duchateau, met wie hij hand in hand door de stad Medan wandelde, tot grote woede van de Nederlandse koloniale gemeenschap. Dit kortstondige huwelijk eindigde toen zij uit Nederlands Oost-Indië werd verbannen op verdenking van bigamie. Zoals hij opmerkte, koesterde hij 'prachtige herinneringen aan dat kleine landje'. Maar hij herkende zich ook in de diepgewortelde haat die veel van zijn landgenoten – 'van wie hij meer hield dan hij ooit van de Nederlanders zou kunnen houden' – voelden voor Nederland en de koloniale overheersers die de inheemse elites ingelijfd hadden door oude patrimoniale patronen van heerschappij en knechtschap voor hun eigen politieke doelen in stand te houden (Sjahrir, 1945; Gouda & Brocades Zaalberg, 2002, p. 112-113).

Sutan Sjahrir zou na 1945 de premier van verscheidene coalitieregeringen worden van het jonge Indonesië. Zijn rol als belangrijkste diplomatische onderhandelaar ten behoeve van de Republiek plaatste hem toen op gelijke voet met Nederlandse politici en internationale bemiddelaars. Geen van de duizenden korrelige zwartwitfoto's in *Lukisan revolusi rakjat Indonesia 1945-1949 (Beelden van de Indonesische Volksrevolutie)*, dat door de Staatsuitgeverij van de Indonesische Republiek in december 1949 werd gepubliceerd en een kroniek vormde van de strijd voor onafhankelijkheid, tonen Sjahrir in een sarong of militair uniform. In tegenstelling tot Sukarno, Hatta en andere prominente moslimnationalisten, was hij terughoudend in het dragen van de *peci* die een symbool van interetnische solidariteit en een uiting van empathie met de miljoenen analfabeten in de Indonesische archipel was geworden. Als sociaaldemocraat trok hij zich de benarde situatie van de armen zeer aan,



AFBEELDING 2

maar hij leek Sukarno's opkomende *peci-iconografie* niet te willen overnemen. Sjahrir prefereerde informele overhemden, soms in combinatie met een mouwloze pullover, hoewel hij bij ceremoniële gebeurtenissen een westers pak met stropdas droeg. In de fotografische reportage van de Inter-Aziatische conferentie in New Delhi van maart 1947 verscheen hij echter op foto's met Jawaharlal Nehru en andere formeel geklede hoogwaardigheidsbekleders in kleren die een opvallende *gelijkenis* tonen met de tenniskledij van afbeelding 2.

De eenzijdige onafhankelijkheidsverklaring van 17 augustus 1945 bracht de *verdedigers* van de belegerde *Republik Indonesia* ertoe een nieuwe projectie van mannelijkheid te verenigen met het verzekeren van hun *onafhankelijkheid* en autonoom burgerschap. Hun pas verworven harde opstelling en ongezouten taal deden soms denken aan een karikatuur van westerse modellen van mannelijkheid (Gouda & Brocades Zaalberg, 2002, p. 362). De noodzaak om de Indonesische Republiek tegen een Nederlandse militaire aanval te beschermen, inspireerde niet alleen de goedopgeleide politieke elite van de nationalistische beweging, maar ook de miljoenen vaak analfabete voorstanders van onafhankelijkheid op het platteland (*pemuda*). Enthousiaste aanhangers van de Republiek op Java en Sumatra trokken door het land, gewapend met geweren en ammunitie die ze na de onvoorwaardelijke Japanse overgave in augustus 1945 hadden buitgemaakt. Als ze geen Japanse wapens te pakken hadden kunnen krijgen, gebruikten de *pemuda* bamboesperen en geïmproviseerde wapens en probeerden ze eruit te zien als 'ruige en gevaarlijke kerels' in hun zelfontworpen militaire uniformen die soms van jute zakken waren gemaakt. Zoals Mangunwijaya in *Durga/Umayi* suggereert, wilden deze jonge verdedigers van de Republiek de wereld tonen dat ze in staat waren 'kogels te vreten als rijst, ammunitie als hete sauzen en schoppen en klappen als bijgerechten' (Mangunwijaya, 1991, p. 70).

In plaats van op een Javaans of Minang-

kabaus respect voor zachtaardige beleefdheid en het gebruik van eufemismen en vage uitdrukkingen als tekenen van status en persoonlijke verfijning (*halus*) te vertrouwen, probeerde de nieuwe Republikeinse elite krachtig en recht door zee te zijn. De leden van de nationalistische beweging ontwikkelde een direct en confronterend gedrag dat traditioneel als *kasar* (grof, onbeschaafd) werd beschouwd. Toen de strijd tegen de Nederlandse neokolonialistische inspanningen heftiger en gevaarlijker werd, zo herinnerde een deelnemer aan de Indonesische Revolutie zich achteraf, werden de meeste mensen 'dapperder en vastberadener (*nekad*), tot op het punt dat ze gek van woede (*gila*) werden' (Siegel, 1997, p. 220). De fetisj van de microfoon speelde ook een belangrijke rol in de nieuwe politieke identiteiten, hoewel het spreken voor dit machtige instrument van moderniteit voorbehouden was aan ontwikkelde politici in westerse pakken, die de microfoon gebruikten om hun achterban rechtstreeks toe te kunnen spreken. De microfoon was als een nieuwe *maîtresse* op wie de nationalisten verliefd werden. Volgens Mangunwijaya was de aantrekkingskracht van de microfoon onweerstaanbaar omdat 'hij werkelijk krachtig is en harten kan beroeren (...) hij heeft zijn eigen golflengte die wordt gegenereerd door de sidderende verlangens van ontelbare arme, nederige en uitgeputte mensen, lijdend onder de onderdrukking' (Mangunwijaya, 1991, p. 78 & 80).

Inderdaad verschijnt de microfoon in de fotografische kroniek van de Indonesische strijd voor onafhankelijkheid, *Lukisan revolusi rakjat Indonesia*, als een alomtegenwoordig visueel *pièce de milieu*. Afbeelding 3 toont Sukarno voor de microfoon terwijl hij op 31 december 1949 zijn betoverende toespraak houdt, een paar dagen na de soevereiniteitsoverdracht. Geflankeerd door twee veteranen van de nationalistische beweging – de één een vooraanstaande Balinese Hindoeestaan en de ander een christelijke arts uit de Molukken – wordt de 'mystagoog' Sukarno, zoals Theodore

Friend (2003, p. 20) hem onlangs heeft genoemd, geportretteerd in een onberispelijk wit pak met zijn karakteristieke *peci* op zijn hoofd. Sukarno heeft gedurende het grootste gedeelte van zijn volwassen leven broeken gedragen. In de loop van de nationalistische campagne waarin hij zo'n cruciale rol speelde, deed hij af en toe de bereidheid van zijn mede-Javanen om bevelen op te volgen, of die nu door Nederlandse functionarissen of de inheemse elite werden uitgevaardigd, denigreren af als een vrouwelijke karaktertrek. Herhaaldelijk stak hij de draak met traditionele Javaanse mannen in batik sarongs en hoofdoeken, omdat hij vond dat ze er als vrouwen uitzagen. Naast zijn veelvuldig beschreven seksuele bekwaamheid werd zijn eigen gevoel van kracht en viriliteit ook uitgedrukt in het dragen van westerse pakken. Na de onafhankelijkheidsproclamatie verscheen hij steeds

vaker in het openbaar in verschillende soorten militaire uniformen die hij bijna altijd combineerde met de *peci*. Hij beschouwde de *peci* als een nationalistisch teken van solidariteit met de miljoenen eenvoudige mensen (*marhaen*) die de archipel bevolkten en voornamelijk tot de moslimgemeenschap behoorden (Van Dijk, 2002, p. 63).

In deze context is het interessant om de stijl van de Indonesische nationalistische leiders te vergelijken met de ontwikkelingen in Brits India. Tijdens het bestuur van de Raj hadden Indiërs uit de hogere klasse die een volledige Britse opleiding hadden genoten en met de koloniale heersers in de civiele dienst samenwerkten, voornamelijk westerse pakken en stropdassen gedragen. In de loop van India's onafhankelijkheidsstrijd, in grote mate beïnvloed door Mahatma Gandhi, gaven de protagonisten van de nationalistische beweging hun westerse kle-



AFBEELDING 3

dingstijl vaak op ten gunste van *dhoti* en *khurta piyama* gemaakt van handgeweven stof. Zoals de historica Elisabeth Collingham opmerkte, daagden de Indiase nationalisten de Britse overheersers uit met een 'opnieuw uitgevonden en trots Indiaas lichaam' (Collingham, 2001, p. 10). Tijdens de Indonesische onafhankelijkheidsstrijd gebeurde het tegenovergestelde. Het Nederlandse koloniale bestuur had op strategische wijze de sierlijke kostuums van de inheemse elites gebruikt als een op gender gebaseerd teken en symbool voor het generische gebrek aan volwassenheid en viriliteit van de Indonesische mannen. Batik sarongs en hoofdoeken waren een indicatie geworden van een Europese aanspraak op culturele superioriteit en politieke legitimatie die was gebaseerd op ondubbelzinnige vormen van mannelijkheid, in nadrukkelijk contrast met de fragiliteit en verwijfdheid van de inheemse mannen. De zwart-witfoto's van forse Nederlandse ambtenaren die uittorenden boven sierlijke inheemse leiders hadden een esthetische gloed of 'aura', zoals Walter Benjamin het in 1931 noemde. In zijn *Little History of Photography* suggereert Benjamin dat de meeste foto's 'een unieke schijn van afstand oproepen, hoe dichtbij [het beeld] ook is'.⁴ Omdat ze een aantrekkelijke oriëntalistische 'aura' over zich hadden, neigden zulke Nederlandse koloniale foto's ertoe de grimmige relaties van bevel en subordinatie, die de persoonlijke relaties tussen de personen op de foto's karakteriseerden, te verdoezelen.

In de jaren vijftig, toen de onafhankelijkheid van de Indonesische staat veilig was gesteld, hield westerse kledij op het symbool te zijn van interetnische solidariteit of van een gevoel van gelijkheid met de Europese overheersers. In plaats daarvan begonnen pakken en stropdassen een aanwijzing te worden voor binnenlandse verschillen in politieke macht en sociale status. Ook militaire uniformen werden steeds vaker in het openbaar gedragen, een teken van het toenemende belang van het Indonesische leger in de burgermaatschappij. Tijdens de afgelopen zestig jaar zijn sarongs

en andere attributen van traditionele inheemse kledij de uiterlijke kenmerken van moslims geworden die buiten de grote steden wonen en werken. In het moderne Indonesië, zo heeft historicus Kees van Dijk onlangs opgemerkt, 'draagt een publiek persoon die in de stad woont en seculier, rijk en mannelijk is het meest waarschijnlijk westerse kleren', terwijl dat voor 'een persoon die geen publieke functie heeft, religieus, arm en vrouwelijk is, het minst waarschijnlijk' is (Van Dijk, 2002, p. 65). Tijdens de koloniale periode werd het dragen van inheemse kostuums geassocieerd met etnische elites die met de koloniale civiele dienst collaboreerden bij het besturen van Nederlands Oost-Indië. In het huidige Indonesië is inheemse kledij – in wat kan worden gezien als een ommekeer – een teken geworden van relatieve armoede, gebrek aan macht en traditionele islam.

De mannelijkheid van Indonesië als een onafhankelijke natie

Sinds de onafhankelijkheid doordringt het thema van de mannelijkheid nog steeds de openbare cultuur van Indonesië. Toen Sukarno's dochter, Megawati Sukarnoputri, aan het begin van de eenentwintigste eeuw campagne voerde voor het presidentschap, gaven haar devote islamitische tegenstanders uiting aan hun verontwaardiging. Zij stelden dat het land publiekelijk vernederd zou worden of internationaal gecastreerd als een vrouwelijke kandidate de verkiezingen zou winnen. Deze venijnige vertoegen, vooral binnen conservatieve moslimkringen, duurden gedurende haar hele ambtsperiode voort.⁵ Zo'n tien jaar daarvoor had het ministerie van Onderwijs en Cultuur een korte tekst uitgegeven voor alle middelbare scholieren die Engels studeerden, getiteld *Sudirman: een eenvoudige man, een geweldige generaal*. Door middel van het historische voorbeeld van generaal Sudirman die tijdens de onafhankelijkheidsstrijd het Indonesische leger had aangevoerd, weidt het boekje uit over moderne Indonesische begrippen van respectabele man-

nelijkheid. Het boekje schildert de opperbevelhebber van het Indonesische Nationale Leger tijdens de periode 1945-1949 af als een bescheiden en eenvoudige man (*sederhana saja, rendah hati*). Hij sprak zijn officieren en manschappen altijd aan alsof hij hun goedaardige oudere broer was. Het schoolboek portretteert generaal Sudirman ook als een vaderfiguur voor zijn soldaten, die hen advies gaf en hen leerde 'dicht bij de mensen te blijven'. Hij leek 'net zo gelukkig als een vader die zijn kinderen nieuwe kleren kan geven'.

Terwijl de multi-etnische Indonesische tieners bezig waren zich de Engelse taal meester te maken, presenteerde dit kleine schoolboekje hen niet alleen opvallende beelden van nationaal ontwikkelde concepten van gepaste mannelijkheid, maar ook van politieke moderniteit. Sudirman had een vorm van masculiniteit belichaamd die vaderlijk en broederlijk was en, tegelijkertijd, strikt en veeleisend. Hij was het welzijn toegedaan van de soldaten over wie hij het bevel voerde. Hij benaderde ze als zijn kinderen of jongere broertjes en drukte zijn patriarchale genegenheid uit door ze nieuwe kleren te geven, terwijl hij zijn soldaten tegelijkertijd aanmaande nauw samen te werken met het volk, een bevel dat tijdens het Suhartotijdperk door het Indonesische leger erg letterlijk werd opgevolgd toen het militaire apparaat van de Indonesische Republiek de 'dubbele functie' (*dwifungsi*) van nationale verdediging en burgerlijk bestuur op zich nam.

Men zou kunnen beweren dat door de beschrijving van generaal Sudirmans vaderlijke mannelijkheid in het boekje de vroegere Europese legitimering van westerse imperialistische controle over zogenaamde primitieve mensen in Azië werd overgenomen. Nederlandse kolonisatoren hadden hun recht om onbeperkte macht over de inheemse onderdanen uit te oefenen, gerechtvaardigd door een beroep te doen op de homologie tussen de koloniale hiërarchie van Nederlands Oost-Indië en de klassieke patriarchale familie. De kolo-

niale ideologie plaatste zowel Nederlandse ambtenaren, militaire officieren en zakenlui als planters in de rol van *pater familias*. De 'soldaatchtige bruuskheid' en 'robuuste viriliteit' van de koloniale heersers uit Nederland, waarover Louis Couperus het in de roman *De Stille Kracht* had, werd verondersteld vergezeld te gaan met voorbeeldige zelfdiscipline, rationaliteit en uitzonderlijke kwaliteiten als politieke en economische managers (Pattynama, 1998, pp. 88-92). De verspreiding van foto's had deze gendergerelateerde imago's nog verder versterkt. Om nogmaals Walter Benjamins inzicht te citeren: 'fotografie [...] werd het eerst binnen de dominante sociale klasse toegepast'. Het was daarom niet verwonderlijk dat de Nederlandse civiele dienst in Indonesië de visuele kracht van foto's mobiliseerde om haar koloniale heerschappij als natuurlijk en onvermijdelijk te laten doen overkomen (Benjamin, 1999, p. 675).

Door zelfs nog tijdens de bloedige onafhankelijkheidsstrijd van 1945 tot 1949 'stijlfiguren van gender en pathologie' te gebruiken, grepen Nederlanders in Indonesië Europese vormen van mannelijkheid en rationeel denken aan als het bewijs voor hun superieure westerse identiteit (Costigliola, 1997, p. 165). Ze klampten zich vast aan de koloniale visie van Indonesische mannen als kinderlijk en emotioneel en schilderden de Indonesische Republiek soms af als een hysterische vrouw (Gouda, 1997). Nederlandse representaties van de leiders van de Republiek als onbeheersbare vrouwen duiden op minachting voor hun tegenstanders die zogenaamd viriele kracht en mannelijke zelfdiscipline misten. Nederlandse waarnemers waren óf onwillig óf niet in staat om de effectiviteit van de geharde Indonesische soldaten te onderkennen. De Nederlandse waarnemers merkten de nieuwe onhandelbaarheid van hun vroegere koloniale onderdanen met verbazing en ongeloof op. Ze bestempelden de Indonesische onwrikbare houding als infantiele koppigheid, Oedipale disfunctie, retrogressief gedrag of een bevre-

diging van 'secundair narcisme'. Andere Nederlanders produceerden op hun beurt een diagnose van collectieve waanzin of massahysterie (Van Wulfften Palthe, 1949, p. 19). Ze zagen of wilden simpelweg het raffinement van de Republikeinse politici niet zien, wier wens om het juk van het Europese kolonialisme van zich af te werpen, samensmolt – in ieder geval bij de sociaal-democratische grondleggers van de Republiek – met een poging zich te bevrijden van de ketenen van het feodalisme.

Indonesische nationalisten realiseerden zich dat elegantie en nederigheid nutteloze eigenschappen waren in het verzet tegen deze ingebakken oriëntalistische overtuigingen. Net zo min had het zin zich beschaafd te gedragen gedurende de onderhandelingen met Nederlandse politieke vertegenwoordigers en afgezanten van de Veiligheidsraad van de Verenigde Naties of tijdens gevechten met het Nederlandse leger. Dat ze zich konden kleden in de klederdracht van hun eigen keuze – of dat nu westerse pakken en stropdassen, militaire uniformen, overhemden, pullovers of tenniskleding was – creëerde gelijkheid en bevestigde de moderniteit van de Indonesische mannen en het geloof in hun recht om oog in oog met Nederlandse politici of bemiddelaars uit Engeland, de Verenigde Staten, België en Australië te praten. Toen de leiders van de Republiek ertoe werden gedwongen het hard te spelen tegenover hun even harde Nederlandse tegenhangers, hielpen noch ceremonie noch complexe beleefdheidsvormen. Zoals plaatsvervangend commandant van Midden-Java, kolonel Suharto – die uiteindelijk van 1965 tot 1998 de meedogenloze autocratische heerser van de Nieuwe Orde in Indonesië zou worden – zijn troepen in de nasleep van de tweede Nederlandse politionele actie vertelde: 'De strijdkracht van het volk heeft getriomfeerd. Onze Nederlandse vijanden hebben de hartelijkheid en vredelievende houding van de Indonesiërs geïnterpreteerd [...] als een teken van zwakte. [Wij] hebben nu de wapens opgenomen en we

zijn niet van plan ze neer te leggen totdat de Nederlanders toegeven aan onze rechtvaardige eisen.'⁶

Binnen het nieuwe culturele landschap van de onafhankelijke *Republiek Indonesia* leverde onwrikbare vastberadenheid een betere persoonlijke status en politieke en militaire resultaten op dan een zachte expressie van verfijnde opvoeding. Het was ook noodzakelijk om zich te ontdoen van traditionele inheemse kledij, omdat in de westerse definitie van goede manieren en sociale etiquette onderdanigheid en inschikkelijkheid tot uiting kwamen in het dragen van batik of ikat sarongs, juwelen, kettingen en oorbellen. Kleding brengt onvermijdelijk sociale boodschappen over. Voor de Indonesische nationalist was het noodzakelijk de koloniale 'beleefdheidspraktijk' te veranderen, om Norbert Elias' terminologie aan te halen, waarin machtsverhoudingen werden uitgedrukt in verschillende kledingstijlen. In *Het beschaavingsoffensief* stelt Elias dat 'vanuit de westerse maatschappij – als een soort hogere klasse – Westerse "beschaafde" gedragspatronen [...] zich ver buiten de westerse gebieden verspreiden, zowel doordat Westerlingen zich in het Oosten vestigen als door de assimilatie van de hogere klassen van andere naties' (Elias, 1994, p. 384). Omdat de Nederlandse koloniale heersers



visueel en discursief de elegante kledij van de inheemse elites hadden gebruikt om ze als kinderlijk en verwijfd te oormerken, trokken antiekoloniale politici westerse pakken en dassen aan om zich op die manier een nieuwe vorm van een meer democratische 'beschaafdheid' toe te eigenen, waarin kledij minder behoorde tot de uiterlijke tekens van verschillen in macht en status.

Hoewel het verdrijven van de Nederlandse koloniale heersers hun belangrijkste doel was, is het mogelijk dat sommige verdedigers van de Republiek hun harde opstelling en westerse kledij hebben gecultiveerd in een poging om de eeuwenoude patronen van autoriteit en onderdanigheid te ondermijnen die in de Indonesische archipel heersten. In 1942 had Sukarno er bij alle Indonesiërs voor gepleit zich van de *jiwa budak* (slaafse geest) in hun ziel te ontdoen. Werkelijke onafhankelijkheid, benadrukte Sukarno, kon alleen bereikt worden wanneer Indonesiërs leerden genoeg te scheppen in hun *jiwa ksatriya* (edele of krijgshaftige geest), wat een verwijzing kan zijn geweest naar de ondubbelzinnige mannelijkheid van een *wajang*personage als Bima. Tijdens de Revolutie volgden de beschermers van een onafhankelijke Indonesische natie Sukarno's raad op. De soldaten van de Republiek omarmden een 'romantische broederschap' en probeerden, op sommige plekken, over de sociale en etnische scheidslijnen heen te reiken, terwijl ze een verscheidenheid aan geïmproviseerde militaire outfits droegen die gemaakt waren van wat voor materiaal er ook maar voor handen was.⁷ In hun 'collectieve zelfmodellering' als volwassen postkoloniale burgers leek het dragen van Europese kledij te benadrukken dat zij vastberaden waren om de Nederlandse koloniale vijand te bestrijden en uiteindelijk te verslaan (Arditi, 1998, pp. 224-226). Het dragen van westerse kleren kan, in ieder geval voor de duur van de onafhankelijkheidsstrijd, ook hun revolutionaire ideeën over moderne mannelijkheid en volwassen burgerschap hebben gepersonifieerd. Met deze strategie leken de Indonesische nationalist Frantz Fanons visie op een toekomstige wereld te anticiperen, waarin beschaving niet

meer als een exclusief westers attribuut kon worden opgeëist, of zoals hij het in zijn essay *Algeria Unveiled* uiteenzette: 'er bestaan beschavingen zonder stropdassen, beschavingen met lendendoeken, en beschavingen zonder hoeden' (Fanon, 1965, p. 35; Duara, 2004, p. 6).

Noten

1. Edmund Leach, in zijn klassieke bundel *Rethinking Anthropology* gepubliceerd in 1961, liet de discipline van de antropologie volledig samenvallen met de studie van familie, huwelijk en patronen van verwantschap. Zie hierover Peletz, 1994, p. 135.
2. John Pemberton, *On the Subject of "Java"* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), pp. 100-101.
3. Het rijk van Gadjah Mada. (1920, januari). *Wederopbouw. Maandschrift gewijd aan de jong-Javanen beweging en het Javaansch geestesleven*, 3, nr. 3-4, p. 6.
4. Walter Benjamin kwam in 1936 terug op het thema van het fotografisch 'aura' in zijn *The work of art in the Age of Mechanical Reproduction*. In termen van 'ruimte en tijd perceptie' problematiseerde hij verder het aura van foto's als 'een uniek fenomeen dat afstand creëert hoe dichtbij het ook is', door te argumenteren dat de techniek van reproductie het gereproduceerd object verwijderd van het domein van de traditie, wat op zich weer aanzet tot een herdenken van wat 'aura' en 'authenticiteit' bepalen. In Arendt, 1968, pp. 220-224 en noot 5, p. 243.
5. Voor een gedetailleerde bespreking van de heftige debatten onder moslims over de onfatsoenlijkheid van vrouwelijk leiderschap in hedendaags Indonesië, zie het te verschijnen proefschrift van Sonja van Wichelen, *Gender and Muslim Politics: Indonesian Public Discourses*, Universiteit van Amsterdam (2006-2007).
6. Message from Col. Suharto, Deputy Commander of Central Java (1949, februari). *Merdeka* (Ceylon), 2, nr. 3, p. ii.
7. William Frederick gebruikt deze term in *The*

Appearance of Revolution, in Schulte Nordholt, 1997.

Literatuur

- Arditi, J. (1998). Manners, Social Relations, and Power. In *A Genealogy of Manners. Transformations of Social Relations in France and England from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries* (pp. 1-17). Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (Ed.). (1968). *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books.
- Benjamin, W. (1999). *The Arcades Project*. H. Eiland and K. McLaughlin (Trans.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brouwer, B. J. (1958). *De houding van Idenburg en Colijn tegenover de Indonesische nationalistische beweging*. Kampen: J.H. Kok.
- Burton, A. (Ed.). (2004). *After the Imperial Turn. Writing History With and Through the Nation*. Durham NC: Duke University Press.
- Collingham, E. M. (2001). *Imperial Bodies: The Physical Experience of the Raj, c. 1800-1947*. Oxford: Polity Press.
- Costigliola, F. (1997). The Nuclear Family: Tropes of Gender and Pathology in the Western Alliance. *Diplomatic History*, 21, 163-183.
- Dijk, K. van (1997). Sarongs, Jubbahs and Trousers: Appearance as a Means of Distinction and Discrimination. In H. Schulte Nordholt (Ed.), *Outward Appearances. Dressing State & Society in Indonesia* (pp. 39-84). Leiden: KITLV Press.
- Dijk, K. van (2002). The Indonesian Archipelago from 1913 to 2013: Celebrations of Dress Codes between International, Local, and Islamic Culture. In J. Meulman (Ed.), *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity* (pp. 51-69). Londen: RoutledgeCurzon.
- Duara, P. (2004). The Discourse of Civilization and Decolonization. *Journal of World History*, 15, 1-5.
- Edwards, P. (1999). Womanizing Indochina: Fiction, Nation, and Cohabitation in Colonial Cambodia, 1890-1930. In J. Clancy-Smith & F. Gouda (Eds.), *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism* (pp. 108-130). Charlottesville: The University Press of Virginia.
- Elias, N. (1994). *The Civilizing Process*. E. Dunning, J. Goudsblom & S. Mennell (Trans./Eds.). Oxford: Blackwell Publishing.
- Fanon, F. (1965). *A Dying Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Friend, T. (2003). *Indonesian destinies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Furnivall, J. S. (1933). *Progress and Welfare in Southeast Asia: A Comparison of Colonial Policy and Practice*. Rangoon: University of Rangoon/Burma Book Club.
- Gosh, D. (2004). Gender and Colonialism: Expansion or Marginalisation? *The Historical Journal*, 47, 737-755.
- Gouda, F. (1995). *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands-Indies, 1900-1942*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Gouda, F. (1997). Languages of Gender and Neurosis in the Indonesian Struggle for Independence, 1945-1949. *Indonesia*, 64, 45-76.
- Gouda, F. & Brocades Zaalberg, T. (2002). *American Visions of the Netherlands East Indies/Indonesia: US Foreign Policy and Indonesian Nationalism, 1920-1949*. Amsterdam & Chicago: Amsterdam University Press/University of Chicago Press.
- Hering, B. (2002). *Soekarno: Founding Father of Indonesia, 1901-1945*. Leiden: KITLV Press.
- Hunt, L. (1992). *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Kat Angelino, A. D. A. de (1931). *Colonial Policy*, J.G. Renier (Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Keeler, W. (2004). Afterword: Mangunwijaya as Novelist/Puppeteer. In Y.B. Mangunwijaya, *Durga Umayi. A Novel*. Seattle: University of Washington Press.

- Legene, S. (1998). *De bagage van Blomhoff en Van Breugel. Japan, Java, Tripoli en Suriname in de negentiende-eeuwse cultuur van het imperialisme*. Amsterdam: KIT Publicaties.
- Mangunwijaya, Y.B. (2004). *Durga Umayi. A Novel* (red. Ward Keeler). Austin: University of Texas Press.
- McVey, R. (1995). Building Behemoth: Indonesian Constructions of the Nation-State. In D. S. Lev and R. McVey (Eds.), *Making Indonesia: Essays in Honor of George McTurnan Kahin* (pp. 11-25). Ithaca: Cornell University SEAP.
- Mrazek, R. (1994). *Sjahir. Politics and Exile in Indonesia*. Ithaca: Cornell University SEAP Publications.
- Nandy, A. (1983). *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.
- Nieuwenhuis, R. (Ed.). (1981). *Baren en oudgasten*. Amsterdam: Querido.
- Pattynama, P. (1998). Secrets and Danger: Interracial Sexuality in Louis Couperus's *The Hidden Force* and Dutch Colonial Culture Around 1900. In J. Clancy-Smith & F. Gouda (Eds.), *Domesticating the Empire: Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism* (pp. 84-107). Charlottesville/London: University Press of Virginia.
- Peletz, M. G. (1994). Neither Reasonable Nor Responsible: Contrasting Representations of Masculinity in Malay Society. *Cultural Anthropology*, 9, 135-178.
- Peletz, M. G. (2005). Islamic Justice, State Law, and Cultural Politics in Indonesia: A Review Essay. *Indonesia*, 80, 161-176.
- Pemberton, J. (1994). *On the Subject of "Java"*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rose, M. (1986). *Indonesia Free: A Political Biography of Mohammad Hatta*. Ithaca: Cornell University SEAP.
- Salim, A. (1929). Indonesisch eenheidsfront. De Perhimpoean Indonesia en de Indonesisch-nationalistische beweging. *De Socialist*, 19 oktober.
- Sastroamidjoyo, A. (1979). *Milestones on My Journey: The Memoirs of an Indonesian Patriot and Political Leader*. St Lucia: University of Queensland Press.
- Schulte Nordholt, H. (Ed.). (1997). *Outward Appearances. Dressing State & Society in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Shiraishi, S. and Shiraishi, T. (Eds.). (1993). *The Japanese in Colonial Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University SEAP.
- Shiraishi, T. (1990). *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca: Cornell University Press.
- Siegel, J. (1997). *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Sinha, M. (1995). *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the late 19th Century*. Manchester: Manchester University Press.
- Sjahir, S. (1945). *Indonesische overpeinzingen*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Stoler, A. L. (2001). Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post)Colonial Studies. *Journal of American History*, 88, 829-865.
- Taylor, J. G. (1997). Costume and Gender in Colonial Java. In H. Schulte Nordholt (Ed.), *Outward Appearances. Dressing State & Society in Indonesia* (pp. 117-150). Leiden: KITLV Press.
- Theuns-de Boer, G. & Asser, S. (2005). *Isidore van Kinsbergen: Photo Pioneer and Theatre Maker in the Dutch East Indies*. Leiden: KITLV Press.
- Wulfften Palthe, W. F. van (1949). *Over het Bendewezen op Java*. Amsterdam: Uitgevers Van Rossum.