

JEROEN DEWULF

Meer dan de stem van Indisch Nederland

Tjalie Robinson en de avant-garde

Abstract – The work of Tjalie Robinson has traditionally been read almost exclusively within the context of ‘Indisch’ literature. Although this article does not deny the essential importance of the Indonesian-Dutch connection for Robinson, it deliberately focuses on his work from a different perspective in order to highlight the influence of avant-garde ideas and concepts in both his literary work and his conception of a hybrid and transnational ‘Indo’-identity. By comparing his writings to those of the French avant-garde author Blaise Cendrars, it also tries to explain the reasons behind Robinson’s use of Latin-American models.

In juni 1994 vond in Den Haag een studiedag plaats, gewijd aan Jan Boon, alias Vincent Mahieu, alias Tjalie Robinson. Een belangrijke vraag die door de forumvoorzitter Bert Paasman werd gesteld, had te maken met de manier waarop het werk van deze schrijver dient te worden gelezen. Is zijn literatuur Indisch of universeel? Het forum hield het bij Indisch, al voegde het eraan toe dat het goede literatuur is, en daarom ook van universeel belang (Paasman e.a. 1994: 93).

Hoewel dit antwoord zeker niet onproblematisch is, sluit het aan bij Robinsons eigen visie over de receptie van Indische literatuur in Nederland. Hij was immers een vurig voorstander van een aparte benadering van Indische literatuur. In zijn artikel ‘Op de breukrand van roddel en cultuur,’ een reactie op de bundel *Van roddelpraat en litteratuur* (1965) die was samengesteld door Rob Nieuwenhuys, schreef Robinson dat het een fout (zelfs een misdaad!) was dat er in Nederland ‘geen erkenning [bestond] van een aparte Indische litteratuur naast b.v. de Vlaamse, Z. Afrikaanse of West-Indische’ (1966: 13). Hij meende dat bij een centralistisch Nederlands perspectief veel Indische literatuur over het hoofd werd gezien omdat het niet paste bij een Nederlands waardeoordeel. Vandaar zijn moeite met het ongelukkig gekozen woord ‘roddelpraat,’ dat volgens hem aansloot bij ‘een bestaande opinie over de Indische maatschappij die “zoals iedereen weet” een roddelmaatschappij is, met ergens toch ook wel een brokje literatuur’ (1966: 13). Nieuwenhuys’ bundel was daarom volgens Robinson een gemiste kans, omdat hij vasthield aan de superioriteit van een Europees oordeel over literaire kwaliteit, terwijl net het omgekeerde diende te gebeuren: aandacht voor literaire tradities binnen een andere culturele context, ‘vaak ragfijn subtiel en niet te ontleden met het slaggersmes van Westerse definieerkunst’ (1966: 18).

Hoewel Robinson later ook negatief oordeelde over Nieuwenhuys’ *Oost-Indische Spiegel* (1972),¹ betekende dit werk wel degelijk een breuk met een verleden

1 Robinson bekritiseerde Nieuwenhuys omdat hij van de ‘classificatie van roddellektuur’ niet afraakte, terwijl de Nederlandse literatuur naar zijn mening veel meer roddel bevatte: ‘[E]r is geloof ik geen enkele andere litteratuur ter wereld, die zo doordrenkt is van geroddel en verdachtmakerij als de Nederlandse, al is dat veel handiger (en hypocritisch) weggemoffeld achter cultuur, politiek en religie’ (Robinson 1972: 12).

waarin van de kant van de literatuurgeschiedenis weinig of geen belangstelling voor Indische of koloniale literatuur bestond.² Deze diversificatie in de studie van Nederlandse literatuur werd versterkt door een groeiende belangstelling voor inter- en multiculturaliteit vanaf de late jaren zeventig. Weinig Nederlandstalige auteurs hebben daarbij zoveel aandacht gekregen als Tjalie Robinson. Hij geldt dan ook als ‘de stem van Indisch Nederland’ die niet mag ontbreken in een studie over Indisch-Nederlandse literatuur. Vandaar ook dat het panel in Den Haag zich het werk van Robinson zonder het epitheton ‘Indisch’ niet eens kon voorstellen.

1 Robinson in internationaal perspectief

In zekere zin werd Robinson hiermee het slachtoffer van zijn eigen succes. De man die Rudy Kousbroek (1992: 121) ooit ‘een van de grootste Nederlandse schrijvers’ noemde, wordt bijna uitsluitend gelezen als Indische auteur die (alleen) thuishoort in een Indisch-Nederlandse literatuurgeschiedenis. Zoals Willems (2003: 228) schrijft: ‘Hooggeprezen als het gaat om de categorie Indische literatuur, nauwelijks bekend daarbuiten’. Achter diversiteit schuilt nu eenmaal het gevaar van gettovorming, wat bijvoorbeeld in de Amerikaanse literatuurwetenschap tot de groteske situatie heeft geleid dat de identiteit van de wetenschapper bepalend kan zijn bij de studie van literatuur. Wie niet zwart is, heeft niets te zoeken bij African-American Literature.³ Een ander gevaar is dat diversiteit helemaal niet leidt tot een multi-perspectivistische analyse van het geheel, maar eerder een excuus wordt om dit niet te doen. De achterliggende gedachte daarbij is dat als er al een geschiedenis van de Surinaams-Nederlandse literatuur, de Antilliaans-Nederlandse literatuur en de Indisch-Nederlandse literatuur bestaat, het helemaal niet zo erg is dat Surinaamse, Antilliaanse of Indische auteurs in een Nederlandse literatuurgeschiedenis over het hoofd worden gezien. Tekenend is hoe auteurs zoals Tjalie Robinson, Frank M. Arion, Boeli van Leeuwen, Tip Marugg, Edgar Cairo of Astrid Roemer allemaal ontbreken in de nieuwste *Literary History of the Low Countries* (2009) omdat de uitgevers er wellicht zijn van uitgegaan dat er ooit nog wel een *Literary History of Dutch (Post)colonial Literature* zal volgen.

Robinson is een goed voorbeeld van een auteur die te eenzijdig is gerecipieerd omdat hij opgesloten bleef binnen het eigen vakje. Wie geen specialist is in Indische literatuur waagt zich immers liever niet aan *Tjoek* of *Ik en Bentiet* en wie dat wel is, doorbreekt zelden het bestaande perspectief. Dat een ander perspectief de moeite loont, blijkt evenwel uit de bijdrage over Robinson door E.M. Beekman in *Troubled Pleasures* (1996). Daarin wees Beekman erop dat Robinson erg belezen was in Amerikaanse literatuur (Mark Twain, Robert Frost, John Steinbeck, Tennessee Williams, Henry Miller, enz.). Ook ontdekte hij parallellen tussen de manier waarop Robinson over de Indische wereld schreef en het werk van William Faulkner, Flannery O'Connor en Eudora Welty over het leven in de zuidelijke staten van de VS. Beekman analyseerde verder de invloed van Ortega y Gasset op

² Zie hiervoor Praamstra 1997: 257f.

³ Voor een scherpe analyse van deze problematiek zie Alcoff 1991.

Robinsons jachtverhalen, en Wim Willems voegde daar later aan toe dat de plot van *Tjoek* meer dan opvallende gelijkenissen vertoont met het korte verhaal *The Short Happy Life of Francis Macomber* (1947) van Ernest Hemingway.

Graag zou ik aan deze lijst van buitenlandse auteurs de naam Blaise Cendrars (1887-1961) willen toevoegen. Dit mag op het eerste gezicht een eigenaardige beslissing lijken; er bestaat immers geen enkele aanwijzing dat Robinson door deze Franse auteur van Zwitserse afkomst is beïnvloed. Ook al was Cendrars goed bevriend met auteurs die door Robinson werden bewonderd – John Dos Passos, Ernest Hemingway en vooral Henry Miller – sluit ik het niet uit dat Robinson nooit iets van hem heeft gelezen. Waarom dan Cendrars? Om te beginnen omdat er tussen beide auteurs opvallende parallellen bestaan. Zo schreef ook Cendrars jachtverhalen (*Mes Chasses*, 1937) waarin tevergeefs wordt geprobeerd om een magisch dier ('le sucurujù') te verschalken, noemde hij het door hem in 1912 opgerichte tijdschrift *Les Hommes Nouveaux* terwijl ook Robinson zocht naar 'de Nieuwe Mens' en wordt het werk van beide auteurs door een vitalistische drang naar het 'gevaarlijke leven' gekenmerkt, wat bij Robinson *Vivere pericolosamente* (1955) heet en bij Cendrars *La Vie Dangereuse* (1938). Ook een nomadisch, *heimatlos* element verbindt de 'straatslijper' Robinson met de 'bourlingueur' Cendrars.

Toch is (naar alle waarschijnlijkheid) geen sprake van een directe beïnvloeding. Waar het mij om gaat is dan ook iets heel anders. Via Cendrars wil ik aantonen dat verschillende thema's in het werk van Robinson weliswaar verklaard kunnen worden vanuit zijn Indische leefwereld, maar dat ze daarenboven ook aansluiten bij internationale literaire en filosofische stromingen. Daar is tot nu toe maar weinig over geschreven. Ook niet door Willems die met zijn biografie over Tjallie Robinson (2009) een fantastische prestatie leverde, maar daarin relatief weinig aandacht besteedde aan Robinsons intellectuele leefwereld. Het is geen geheim voor wie met diens werk vertrouwd is dat Robinson zichzelf weliswaar graag als anti-intellectueel portretteerde, maar eigenlijk heel belezen was. Het betreft hier een paradox die we ook bij Cendrars terugvinden. Wanneer Cendrars in *Feuilles de Route* (1924) schrijft 'Je n'écris plus / Il fait bon vivre,' dan is ook dat natuurlijk pose, waarbij alleen de indruk wordt gewekt dat het leven boven de literatuur wordt gesteld (2001: 50). Deze verzen schreef Cendrars toen hij onderweg was naar Brazilië, zijn *Utopialand* (1955) dat ook door Robinson werd bewonderd.⁴ Naar het belang van Brazilië, en Latijns-Amerika in het algemeen, als intellectueel model voor Robinson is nooit onderzoek gedaan. Toch speelde het land in de figuur van de socioloog Gilberto Freyre een centrale rol in Robinsons conceptie van een hybride, transnationale Indo-identiteit. Dezelfde Freyre was trouwens een bewonderaar van Cendrars; in een interview met Peter K. Wehrli (1992: 344) prees hij hem zelfs met de woorden: '[Cendrars] brasilianizou os brasileiros' [ver-brazilianiseerde de Brazilianen]. Cendrars is zodoende niet alleen geschikt om het

4 Robinson bewonderde Portugese en Braziliaanse literatuur en was zodoende ook vertrouwd met de roman *A Selva* (1930) van Ferreira de Castro, die door Cendrars in 1938 in het Frans werd vertaald. Zoals blijkt uit zijn brief aan Simon Vinkenoog van 2 maart 1955 las Robinson deze roman in de Nederlandse vertaling door A. Gerzon-Caffé die verscheen onder de titel *De Paradijs Plantage. Portugeesche roman van rubber-tappers aan de Amazone-rivier*. In tegenstelling tot wat Robinson in zijn brief schreef, verscheen deze vertaling echter pas in 1956 en niet in 1925, wat ook niet had gekund omdat het Portugese origineel van 1930 dateert (Robinson 2009: 52).

werk van Robinson in een breder intellectueel kader te plaatsen, hij maakt het ook mogelijk om een brug te slaan naar Latijns-Amerika, wat voor een inzicht in de ideeën van Robinson net zo belangrijk is, zeker gezien het feit dat beide elementen nauw samenhangen.

2 Vitalisme en Avant-Garde

Het is opvallend hoe vaag er is geschreven over het intellectuele kader waarbinnen Robinson opereerde. Bij de karakterisering van zijn werk worden telkens weer dezelfde twee adjectieven herhaald: romantisch en pessimistisch. In de praktijk komt het gebruik van het begrip 'romantisch' hier neer op het schieten met een kanon op een mug. Van concrete beïnvloeding door ideeën uit de romantiek is nauwelijks sprake, eerder van een vaag gevoel, dat bij Willems (2008: 246) 'het ideaal van een leven op het ritme van de natuur' wordt genoemd, door Beekman (1996: 517) beschreven wordt als 'he inveighs against materialism, industrialization, and progress' en bij Cleintuar (1989: 87) klinkt als: 'Zijn pessimisme heeft betrekking op het nieuwe, vooral op wetenschappelijk, technisch en technologisch gebied'. Dit is een vreemd oordeel over iemand die als schrijver van de *Piekerans van een straatlijper* (1950-1953) spontaan wordt geassocieerd met het hectische straatleven in de grootstad Jakarta en er persoonlijk op wees dat zijn criticasters een fout maakten door te denken dat hij romantische gevoelens koesterde (Willems 2008: 227). Het is ook een oordeel dat moeilijk standhoudt als we het contrasteren met de volgende passage:

Onze adem en kleren roken naar benzine en olie, onze stemslag was staccato, ons vocabulaire constant doorspekt met woorden als kopkleppen, cc, bougie, bovensmering, fishtails, dachsboard en versnelling. De laatste snikken in de cilinder bij het afzetten van de motor waren verdrietig symbolisch voor het eindige van alles in de wereld. Het tijdelijke en het eeuwige, wijsheid en schoonheid, werden uitgedrukt in modellen van Sunbeam en Norton, Rex Acme en Rudge, Royal Enfield, Matchless, BSA en Harley Davidson. Er was maar één muziek: het aanzwellende *wharr-wharr-wharr*! van vechtlustige motoren (Mahieu 1992: 122).

Deze passage uit *Wharr-wharr-wharr* heeft inderdaad iets vaag romantisch, maar wie hierin een afkeer van technologie, snelheid en techniek ziet, moet dringend naar de oogarts. Het is niet moeilijk om nog andere voorbeelden aan te halen, uit *Tjoek* bijvoorbeeld, waar we uitgebreid geïnformeerd worden over alle soorten geweren, van tjies, Bayard of bokgeweren tot de modernste Winchesters, Remingtons en Mausers, met 'kaliber .12, linkerloop full choke, rechterloop half choke' (Mahieu 1992: 171) of uit *De regen voorbij*, waar 'de motorrijder volmaakt tevreden op zijn motor [bleef] zitten, zijn koesterende handen af en toe strelend over de solide benzinetank, de koele-mooie armaturen aan de stuurstang en de sobere perfectie van de wijzerplaten op zijn dashboard' (Mahieu 1992: 305).

Deze passages wijzen in een heel andere richting, een richting waar ook Robinsons anti-intellectuele koketterie en de titel *Vivere pericolosamente* naar wijzen, namelijk de vroege avant-garde waarvan Cendrars een prominente vertegenwoordiger was. Uit een vergelijking van een passage uit Cendrars' *J'ai tué* (1918) met

een brief van Robinson aan Rini Carpentier uit 1964 blijkt dan ook een opvallende overeenkomst:

Vive l'humanité! Je palpe une froide vérité sommée d'une lame tranchante. J'ai raison. Mon jeune passé sportif saura suffire. Me voici les nerfs tendus, les muscles bandés, prêt à bondir dans la réalité. J'ai bravé la torpille, le canon, les mines, le feu, les gaz, les mitrailleuses, toute la machinerie anonyme, démoniaque, systématique, aveugle. Je vais braver l'homme. Mon semblable. Un singe. Œil pour œil, dent pour dent. À nous deux maintenant. À coups de poing, à coups de couteau. Sans merci. Je saute sur mon antagoniste. Je lui porte un coup terrible. La tête est presque décollée. J'ai tué le Boche. J'étais plus vif et plus rapide que lui. Plus direct. J'ai frappé le premier. J'ai le sens de la réalité, moi, poète. J'ai agi. J'ai tué. Comme celui qui veut vivre (2005a: 16).

Vaak denk ik met een soort van weerzin aan de tijden terug die ik hoorde te haten, maar die mij nu toch mooi lijken: oorlog, honger, levensgevaar. Life and death. Telook Way Halim, Telang Marbau, Papar, Gedonggedeh, Johore. Omsingeld door levensbedreiging and you know you are alone against Fate. Fight, Johnny Brown, fight. Zweren, malaria, dyfterie, mitrailleurkogels, landmijnen. Of zelfs maar de boksring met een vent die echt slaan kan. Fysieke uitputting kennen, stank van moerassen, geritsel van slangen, echolozende jachtvelden. Oh my God, ik weet zo zeker dat ik ze terug zal vinden. En met dit intussen vergammelde body. It will be fun. Je vindt me zeker een onverbetelijke 'romanticus,' ja? (Willems 2008: 168f.)

Robinson plaatst hier het woord 'romanticus' tussen aanhalingstekens, als een aanwijzing dat hij zelf ook wel beseftte dat dit woord niet helemaal paste bij 'de tederde rauwheid van de oorlog' waarover hij net geschreven had.

Helemaal onterecht is de verwijzing naar de romantiek niet. De drang om het 'ware leven' boven de Cartesiaanse 'cogito ergo sum' te plaatsen, gaat inderdaad terug op de romantiek. De afwijzing van cultuur en de nadruk op emotie in plaats van verstand begint bij Jean-Jacques Rousseau en culmineert uiteindelijk in 'das große Ja zum Leben' van Friedrich Nietzsche. Het eeuwig voorwaarts dringende Leven als 'Wille zur Macht', waarbij Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* (1883) 'das Kriegsvolk' als bondgenoot – zelfs als 'Lehrer des Lebens' – beschouwt bij de vernietiging van de decadente burgerlijke maatschappij sluit perfect aan bij de hier geciteerde passages. Zijn droom van een 'männlichen und kriegerischen Zeitalter' dat pas mogelijk zal worden na de overwinning op het 'Schleim der jetzigen Zivilisations- und Großstadtbildung' eindigt met de krachtige oproep 'Lebe gefährlich!' waarvan we de echo's nog decennia later bij Cendrars en Robinson kunnen horen (Nietzsche 1954, II: 165).

Andere echo's zijn te vinden bij Filippo T. Marinetti die zijn *Manifeste du Futurisme* (1909) opdroeg aan alle 'hommes vivants de la terre' en daarbij opriep tot een gevaarlijk, energiek en heroïsch leven, waarbij geweld niet wordt vermeden, maar juist verheerlijkt, en de oorlog als een prachtige kans op vernieuwing wordt beschouwd, als een grote schoonmaak van alle hypocrisie en lafheid. Alles wat een dergelijk groots leven in de weg staat, van (christelijke) moraliteit en (humanistisch) cultuurbewustzijn tot (vrouwelijke) sentimentaliteit, wordt radicaal verworpen (1977: 71). Niet zonder reden beschouwt Giovanni Lista (1973: 50) Cendrars als 'un des écrivains les plus marqués par les idées futuristes en France'.⁵ Zijn

5 Dit oordeel wordt ook bevestigd door Jean-Marc Debenedetti (1985: 9) en John J. White (1990: 173).

werk paste in een tijd waarin de roep om vernieuwing groot was. Cendrars wilde, zoals Jean-Marc Benedetti (1985: 9) schrijft, ‘bouleverser l’œil et l’esprit de ses contemporains assoupis [...] changer l’Homme et la vie’ en maakte daarbij de lokroep van een groots leven tot de essentie van zijn schrijverschap. ‘Écrire n’est pas mon ambition, mais vivre,’ schreef Cendrars, en: ‘Je ne trempe pas ma plume dans un encrier, mais dans la vie’ (Debenedetti 1985: 98).

‘Literatuur is niets. Leven is alles,’ lezen we ook bij Robinson (Kousbroek 1992: 111). De afkeer van intellectualisme, moraliteit en sentimentaliteit vinden we terug in zinnen zoals ‘cultuur is verpesting’ en ‘onze samenleving is qualitate qua ontmannend’ of ‘innerlijke bewogenheid [is] lafheid om zich in het leven te wagen’ (Robinson 2009: 60, 63, 71). Zijn motto klinkt dan ook: Leef! En leven betekent handelen, bewegen, met in het achterhoofd geen intellectualistische theorieën, maar de praktische levensles van de boxtrainer: ‘Keep moving, hell! Keep moving!’ (2009: 109) ‘Ik hunker naar moed,’ (2009: 27) schrijft hij, ‘niet omdat het romantisch of stoer is, maar omdat het adembenemend leven is, zuiver, sterk, manlijk’ (2009: 42f.). Robinson verheerlijkt daarbij het gebruik van geweld – ‘voor mij bestaat alleen de nihilist met het kerfje op de geweerkolf: voor elke werkelijk geslaagde aanslag’ (2009: 57f.) – en fantaseert onbekommerd over de esthetiek van moord en over doodslag als een noodzakelijke hygiëne voor een betere wereld: ‘Ah, I would love the striptease girl with a sudden pistol firing away in the crowd’ (Willems 2008: 169) of ‘in Holland zouden we pas vooruit komen als we alles wat ouder is dan zestig en een positie bekleedt, zouden afmaken’ (Robinson 2009: 58).

Vooral het werk dat onder het pseudoniem Vincent Mahieu verscheen, draagt sporen van de radicaal antiburgerlijke opvattingen die we bij Nietzsche en bij de vroege avant-garde aantreffen. Een verhaal als *Didi* getuigt van een diepe afkeer van de verwijfdheid en algemene decadentie van de Westerse beschaving – ‘Ik betreurde het dat de moderne maatschappij geen mannen meer voortbracht, primitief, sterk en moedig genoeg voor Didi’ (Mahieu 1992: 48). Nog radicaler klinkt het oordeel in *De muur*, waar sprake is van een diepe haat

voor de weke, brijige, eeuwig mooi-kletsende mensen van de veilige stad. Met hun gezeur over humaniteit, dierenliefde, moraal. Wat is alles goedkoop als je in een clubfauteuil zit. Maar lééf eens dáár (1992: 236).

In *Tjoek* lezen we over de heroïek van de jacht en slaat de tragische figuur Man een marmeren Christusbeeld in stukken met een energie die niet weinig herinnert aan de oproep van Nietzsche’s *Zarathustra* (1954, II: 280) om de aarde trouw te blijven en met de ‘Lust des Vernichtens’ tegen ‘lebensfeindliche Priester und Metaphysiker’ tekeer te gaan, of aan Marinetti’s oproep tot ‘la destruction du sentiment de l’au-delà’ omdat ‘nous n’avons plus de temps à perdre à prier sur les tombes’ (1977: 91 en 42). In *Little Nono* wordt de valse schijnhumaniteit van het Westen gecontrasteerd met de wereld van de boksers wier levensfilosofie ‘meer waard [is] dan [die] van tien filosofen en tien dichters samen’ (Mahieu 1992: 199). Hun slagen als ‘echo’s van dreunende botsingen van mastodonten uit de oertijd’ worden verheerlijkt ‘omdat boksen strijd is. En omdat alle leven strijd is. En omdat de mens die waarlijk leeft, altijd vecht’ (1992: 194f.). Alleen in het boksen kan men immers ‘zestig jaren leven in zes ronden van twee minuten’ (1992: 198). ‘Waar het gevaar

het grootst is, daar is het leven het interessants' weet ook Teck Eng, de held in *De piroes oerat mas* [turkoois met gouden aderen], want 'alleen de chaos brengt alle leugens aan het licht' (1992: 221 en 229). In het nauw gedreven door een groep inwoners uit de *kampong*, deinst Pim in het verhaal *Madjoe* [kom op] niet terug, maar gaat heroïsch in de aanval: 'Grijpend en woest boven zijn hoofd zwaaiend, keek hij met vlamrende, trotse ogen de kring rond [...] en tarte met schallende stem: *Madjoe! Madjoe!! Madjoe!!!*' (1992: 258). Op de vraag 'cogito ergo sum, ja of nee?' in *De regen voorbij* is het antwoord 'tai koetjing' [kattepoep], omdat de mens niet los kan worden gezien van de werkelijkheid en het leven zelf daarom de enig ware realiteit is. In de liefdescene waar het verhaal van de motorrijder Macaré en Loes mee eindigt, komen de verheerlijking van snelheid, de intensiteit van het gevecht en de afkeer van intellectualisme samen in één passage:

Hij trok haar langzaam en sterk om, als in een sublieme bocht. Haar lichaam volgde gewillig. Het was dezelfde ontzinning van zo net, op de brug, in dat gevecht. Het was de volmaakte ontkenning van het denken. En daarom was het goed (1992: 322).

Zelfs de meest schokkende oorlogsretoriek van Nietzsche of Marinetti steekt bleekjes af bij wat Mahieu in *Een bloedbad voor Ferdi* presteert. In een van de meest cynische verhalen uit de Nederlandse literatuur wordt een groep gevangenen één voor één afgemaakt. Hun beroep op naastenliefde, humaniteit of vergiftenis wordt genegeerd door Ferdi, die meent dat er te veel rotzooi tussen de mensen zit en daarom besluit tot een radicale zuivering. Alleen wie ontsnapt, getuigt van moed of vernuft en krijgt het recht om verder te leven. Alle anderen worden koelbloedig neergeknald.

Het gedicht *Gebed* vertoont een opvallende gelijkenis met avant-garde literatuur. Vergelijkbaar met Cendrars' gedicht *Shrapnells* (1914) en Marinetti's *Danzo dello shrapnell* (1917) staat de kogel hier in een combinatie van vitaliteit, snelheid, techniek en strijd voor een metaforische uitbarsting van leven:

Schepper,
aangezien alles toch voorbij gaat
en alles wat is waardeloos is,
geef mij de waardeloosheid van een kogel
en schiet mij af:
Ik leef! (1992: 484f.)

In dit gedicht hanteert Mahieu nog een traditionele versvorm en taal. Anders is dit in de psalm over 'het hijgende hert der jacht ontkomen,' zoals het in Robinsons *Piekerans* onder woorden wordt gebracht:

Hijnenhèr dérjah onkoom'n
Sréewnietssterker náárnehot
Fárderfrisse wáterstroom'n
Dánmijnsiel ferlangnaarhot
Jamijnsiel dorsnáárdenheer
Hotdesleefens áh wanneer
Sallidnáádrn fooru oohen
In uhuis unaam ferhoohen (Zonneveld 1995: 71)

Robinson schrijft deze psalm fonologisch in de Indische spreektaal. Datgene waarvoor de Indo traditioneel werd uitgelachen als ‘liplap,’ krijgt hier de status van literatuur. Dit geldt ook voor het voortdurende *code-switching* tussen Nederlands, Engels, Maleis en Betawie dat in de verhalen van *Ik en Bientet* (1974) tot een eigen soort Petjoh uitgroeit. Het doorbreken van sociale codes door het gebruik van de spreektaal en het doelbewust verwerpen van elke vorm van standaardisering en normering – zoals in het beroemde ‘wie dit lees is gek’ in het voorwoord tot zijn *Piekerans* – sluit aan bij de avant-garde. Avant-gardisten beschouwden taalregels immers als een beperking die overwonnen diende te worden. ‘J’ignore et je méprise la grammaire,’ klinkt het bij Cendrars (Debenedetti 1985: 96), die in *Poètes* (1931) uitlegt hoe hij in zijn streven naar ‘la language vivante’ doelbewust omgangstaal, dialect en foutieve taalvormen en zinsconstructies gebruikt om ‘bouleverser toutes les vieilles habitudes’ (Cendrars 2005b: 114).

3 De Indische wereld van Robinson

Terecht hebben Annemarie Cottaar en Wim Willems erop gewezen dat Robinson in zijn literatuur het Petjoh gebruikt om een sfeer van authenticiteit te creëren (Cottaar/Willems 1984: 75). Het gaat hier inderdaad om een creatie, een literair procédé, en niet zozeer om een authentieke weergave. Voor Petjoh-sprekers klinkt de taal van Robinson immers vaak gekunsteld (Pauselius 2007: 7). Een constant misverstand in de receptie van Robinson is dat zijn anti-intellectualistische opmerkingen naïef worden geïnterpreteerd als zou zijn literair werk inderdaad een spontane weergave zijn van ‘het ware leven.’ Robinson was zelf geen geofend jager en al helemaal niet het prototype van een vechtlustige belhamel zoals de ik-figuur in zijn verhalen (Willems 2008: 234 en 263).⁶ Ook zijn neiging om zich te profileren als iemand die zich in de *kampong* pas echt thuis voelt – ‘ik [leefde] tussen Aziaten, in de *kampong*’ (Robinson 2009: 55) – moet met een korreltje zout worden genomen bij iemand die als kind vier huisbediendes had en als journalist van het blad *Nieuwsgier* over een auto met chauffeur beschikte (Willems 2008: 60 en 253). Zoals dit bij veel avant-gardisten het geval was, vervalt ook bij Robinson de sympathie voor het leven van de kleine man regelmatig in het clichématige.⁷

Het is nog maar de vraag hoe Indisch de wereld van Robinson werkelijk is. Het is best mogelijk dat Indische jongens vaak vochten, graag met een motor reden en een bijzondere voorliefde hadden voor de jacht, maar Robinson maakt hiervan essentiële kenmerken van de Indo-identiteit. Zo wordt het jagen in *Piekerans bij een voorplaat* (1974: 52) beschreven als het ‘onvervalst honderd procent Indische leven, zoals geen enkele andere samenleving ter wereld in zo’n omvang en inten-

6 Dit gold ook voor Cendrars. Zo schrijft Claude Leroy (2007: 14): ‘J’adore les chasses, déclare-t-il en ouverture de *Mes Chasses*, mais ces prétendus souvenirs de chasses, on le sait aujourd’hui, sont empruntés à une véritable chasseresse, son amie Élisabeth Prévost, opportunément rebaptisée Diane de la Panne dans *L’Homme Foudroyé*. Il confie à Michel Manoll: “Je ne suis pas chasseur de tempérament, j’ai horreur de ça.”’

7 Zoals Robinson de *kampong* verheerlijkt, deed Cendrars dat met de *favela’s* in Brazilië. In *Feuilles de route* klinkt dit als ‘Je voudrais être ce pauvre nègre’ (2001: 200).

siteit gekend heeft als wij.’ Zulke uitspraken heeft men nogal gemakkelijk voor gangbare munt aangenomen zonder er rekening mee te houden dat Robinsons conceptie van Indo-identiteit het resultaat van een intellectueel proces is. Belangrijker dan na te gaan of wat Robinson schrijft ook echt is gebeurd, lijkt mij het contrast tussen vitalistische of avant-gardistische waarden en het traditionele imago van de Indo. Alle kenmerken van iemand zoals Couperus’ Addy de Luce (passief, laf, vals, werkschuw, enz.) staan immers haaks tegenover de Nieuwe Mens. Het is daarom wellicht geen toeval dat een traditioneel kenmerk van de ‘vitale mens’ bij Robinson opvallend ontbreekt: zijn seksuele potentie. Bij Robinson vinden we geen Dionysische toestanden (Willems 2008: 353). Een figuur zoals *Howtekiet* (1939) van Gerard Waldschap is ondenkbaar bij iemand die wilde afrekenen met het traditionele imago van de (hyperseksuele) Indo à la De Luce.

Wat Robinson schrijft is niet zozeer een weergave van het ‘echte leven’ in Indië, maar eerder een eigen interpretatie die getuigt van een sterke drang om af te rekenen met het traditionele beeld van de Indo. Te gemakkelijk wordt bovendien over het hoofd gezien dat het huidige beeld van de Indo in Nederland sterk door Robinson zelf is bepaald; hij ligt immers aan de basis van het *Indisch Wetenschappelijk Instituut*, het tijdschrift *Moesson*, de *Tong Tong Fair*, de *Indische Kulturele Kring*, enzovoort. Het is dan ook niet denkbeeldig dat veel van wat vandaag als ‘typisch Indisch’ geldt, in werkelijkheid teruggaat op een intellectuele constructie van Robinson.

4 Latijns-Amerika als voorbeeld

Dit geldt evenzeer voor Robinsons beslissing om Latijns-Amerika als ‘identificatie-materiaal’ te gebruiken in zijn conceptie van een hybride, transnationale Indo-identiteit (2009: 295). Traditioneel heeft men deze bewondering voor Latijns-Amerika vanuit Robinsons persoonlijke levenssituatie als Indo verklaard. Dit klopt slechts gedeeltelijk: een vergelijking met Cendrars toont immers aan dat deze interesse ook perfect aansloot bij het avant-gardistische gedachtegoed.

Laten we beginnen met de traditionele verklaring. Hoewel Robinson in dezelfde taal schreef en bepaalde auteurs (Multatuli, Du Perron, Marsman) wel degelijk bewonderde, vond hij geen model binnen de Nederlandse literatuur waar zijn ideeën bij aansloten. Na vijf jaar Duitse bezetting, een Holocaust en een verloren koloniale oorlog bestond in Nederland immers weinig begrip voor het verlangen naar een groots leven. Robinson reageerde daarop door de Nederlandse literatuur van de jaren vijftig te verketteren zoals de avant-garde dit ooit had gedaan met het burgerlijke schoonheidsideaal. Volgens Robinson hadden Nederlandse auteurs geen begrip voor zijn streven naar een groots leven omdat ze het echte leven niet kenden. In ‘veilig Amsterdam’ sterf je immers eerder aan een ‘bloedvergiftiging door het peuteren in [je] neus’ dan aan ‘een moordend spervuur’ (1992: 223). Gecorrumpeerd door intellectualisme, feminisme, humanisme en het Drees-pensioen hadden Nederlanders ‘hun brandie verloren’ en ‘snoeven de stank van de straat niet meer op’ (Willems 2008: 240). Robinson vergeleek Nederlandse schrijvers met goudvissen in een limonadefles:

Niet de eindigheid van het leven van deze vis is beklemmend [...], maar de beperktheid van zijn leven terwijl hij nog leeft. En wat doet de Hollandse goudvis? Hij zegt: Laat ons zingen in de fles (Willems 2008: 459).

Daarom stelde de Nederlandse literatuur ook niets meer voor; er viel immers 'geen bloed, geen hart, geen lever, geen spieren, geen zenuwen' in te bekennen (2009: 20). Veel hoop op beterschap was er niet:

We zitten in [de Nederlandse] literatuur gewoonweg te snakken naar een roman van een nieuw mens. Maar zo'n boek komt er niet (Willems 2008: 211).

Hijzelf hield vast aan zijn oude ideaal. Al kort na de oorlog schreef hij hoe het krijgsgevangenschap hem had geleerd dat in nood alleen de man van de daad overleeft; mannen van het woord waren niet geschikt als herauten van een nieuwe beweging (Willems 2008: 166).

Vandaar dat Robinson probeerde aan te sluiten bij intellectuele stromingen in andere culturen. De Verenigde Staten, en dan vooral de zuidelijke staten, kwamen hiervoor in aanmerking, maar nog veel sterker was dit het geval met Latijns-Amerika. Terecht heeft Cleintuar (1994: 67) erop gewezen dat Latijns-Amerika voor Robinson de functie van een alternatief referentiekader heeft. Hij verklaart dit vanuit Robinsons zoektocht naar een Indisch identificatiemodel. In tegenstelling tot Indonesië en tot Nederland maakten kolonialisme en hybriditeit immers onlosmakelijk deel uit van de Latijns-Amerikaanse identiteit. Terwijl er in de Indonesische en Nederlandse postkoloniale realiteit geen plaats meer leek te bestaan voor de Indo, waren het in Latijns-Amerika uitgerekend de mestiezen die hun land naar de onafhankelijkheid hadden geloodst en daarbij hybriditeit tot het nationale bindingsmiddel hadden gemaakt.

Cleintuar (1989: 87) vermeldt daarnaast nog een tweede punt, zonder hier verder op in te gaan. Hij stelt namelijk vast dat

Mahieu's cultuurpessimisme [...] vooral betrekking [schijnt] te hebben op wat men zou kunnen noemen 'uitingen van Europese Geest.' Zodra namelijk andere dan strikt Europese of westers cultuuruitingen binnen zijn gezichtskring komen, groeien zijn verwachtingen.

In het werk van Robinson schuilt inderdaad een diepe melancholie. Bij iemand die alle ellende in de laatste jaren van Indië had doorleefd, hoeft het niet te verbazen dat een identificatie optrad met het cultuurpessimistische gedachtegoed dat na de Eerste Wereldoorlog veel van het naïeve optimisme van de avant-garde had verdrongen. Robinson voelde zich vooral door het werk van José Ortega y Gasset aangetrokken, waarin niet de techniek zelf, maar de mens verantwoordelijk werd gemaakt voor alle ellende. Ortega bleef geloven in het belang van een groots leven als 'una empresa gloriosa' of 'un destino ilustre' en verklaarde het falen van de Westerse beschaving vanuit een gelijkheidsideaal dat de banaliteit tot norm had gemaakt. De 'hombre-masa', de massamens, wilde immers helemaal geen 'gevaarlijk leven.' In tegendeel; de nieuwsgierigheid en leergierigheid van de ingenieurs en uitvinders ontbraken totaal bij deze passieve massamens die zonder kennis, zonder historisch besef, toch, als een verwend kind, een 'señorito satisfecho', de arrogantie (en dankzij de democratie ook de macht) had om zijn mening op te dringen.

Ortega deelde zijn afkeer van het democratische systeem met Oswald Spengler, wiens *Untergang des Abendlandes* (1918) ook een grote invloed had op Robinson. Spengler was zich bewust van het gevaar dat uitgaat van een ongebreidelde technologische ontwikkeling. Ook waarschuwde hij voor de heerschappij van het geld. Winstbejag zou er immers toe kunnen leiden dat het sociale contract waar de maatschappij op baseert zodanig wordt gecorrumpeerd dat de derde stand in de vierde terechtkomt waardoor er een vormloze massa van 'geschichtslose Menschen' ontstaat. Vroeg of laat zou deze massa alle macht aan een dictator overleveren. In zijn pessimisme over het nakende einde (of voltooiing) van de Westerse beschaving school evenwel ook de kans om zich radicaal te bevrijden van de last van het verleden, iets wat ook de avant-garde had beoogd. Niet voor niets gebruikte Mies van der Rohe het werk van Spengler als model bij zijn zoektocht naar een volledig nieuwe architecturale stijl die de geest van de moderne tijd diende uit te stralen. Ook bij Robinson sloot het cultuurpessimisme van Ortega en Spengler de zoektocht naar de Nieuwe Mens niet uit; eerder stimuleerde het hem om een alternatief model buiten Europa te zoeken. Nog in 1966 schreef hij vol vertrouwen: 'Ik kan de vage contouren van de verrijzenis [...] zien [...] omdat ik weet dat de nieuwe mens zal komen' (2009: 233).

Robinsons keuze voor Latijns-Amerika kan evenwel ook vanuit een ander perspectief worden verklaard. Zo bestaat er een opvallende gelijkenis tussen de manier waarop Cendrars in *Le Brésil* (1952) en Robinson in een brief aan Meyer Ranneft (1955) de ontdekkingsreizigers als pioniers van de kolonisering verheerlijken:

Des hommes sont venus de la mer, des blancs, pour découvrir par hasard un continent dont personne n'avait la moindre notion en Europe, mais dont l'idée était dans l'air. Cette terre nouvelle les a éblouis. Des hommes sont venus portés par l'Océan, fuyant à la cape dans la tempête, après des jours et des jours d'une misérable, d'une épuisante traversée. Des hommes ont débarqué pour se muer en conquistadores, d'où les plages, les rivages déserts aujourd'hui. Les Indiens n'y sont plus, les Indiens qui allaient nus. [...] Mais j'aime l'homme. Le Rouge. Le Blanc. Le Noir. L'homme brésilien d'aujourd'hui en qui tous les sangs se marient: le *caboclo*, le *sertaneijo*, le *janguço*, le *atingueira*, le *tabaréa*, le *caipira*, le *mameluco*, le *mulatto*, le *cafuso*, le *zambo*, le *pardo*, le *carioca*, le blanc de Rio-de-Janeiro, la capitale prestigieuse, et le *paulista*, le natif de São Paulo, qui a fait l'unité du pays en le compénétrant, puis sa richesse en le débroussant. Ces noms ne vous disent rien? Ce ne sont

Ik kan de Indo namelijk niet anders zien dan als één van die miljoenen nazaten van Europeanen die sinds Columbus de wereld veroverden, een uniek feit in de ganse wereldsgeschiedenis. Ik begrijp niet dat dit fenomeen aan iedere Europeaan voorbij gaat. Dat hijzelf niet ziet hoe vier eeuwen lang Witmensen uitvoeren naar de verste uithoeken van de wereld, zodoende een afgeronde en volledige wereldconceptie makende, die voordien nooit bestaan had. En dat men zocht naar rust (uit een verscheurd Europa) in een expansie van daadkracht over enorme wereldoppervlakten en onder enorme volken. Iets zo groots dat ikzelf de volle omvang niet beseffen kan. Daaruit zijn hoe dan ook miljoenen, miljoenen en nog eens miljoenen kinderen geboren. Er zijn nieuwe staten en volken ontstaan van mixtiefzen (Zuid en Midden Amerika). Elke vader zou op zo'n prestatie trots zijn. Ik zou als blanke trots zijn op het feit dat mijn nazaten de wereld bevolken van mediaan tot mediaan en van pool tot pool. Ik zou dit

pas seulement les appellations de nuances variées dans la coloration de la peau, mais des types d'homme en pleine évolution mentale, donc d'habitat. L'Homme Nouveau. Le Brésil (2005c: 220f.).

zien als een poging om door opheffing van de gescheidenheid der volken een werkelijk internationale en universele vrede te scheppen (2009: 89).

De bron van deze passages ligt bij Nietzsche, waar de oproep tot een gevaarlijk leven in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) klinkt als:

Das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß vom Dasein einzuernten, heißt: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! (1954, II: 165)

De ontdekkingen door de pioniers van de kolonisatie passen – net zoals bijvoorbeeld de recordprestaties van ballonvaarders of piloten – ook binnen de futuristische conceptie van mannen met branie die dankzij de nieuwste techniek van hun tijd een groots, avontuurlijk leven leidden.⁸ Daarnaast roept de bewondering voor de mannelijkheid, avontuurzucht en heldhaftigheid van deze pioniers ook herinneringen op aan het koloniale vitalisme zoals we dit bijvoorbeeld bij Hans Grimm in *Volk ohne Raum* (1926) aantreffen of – zoals Frank Joostens (1991) overtuigend heeft aangetoond – ook in het Vlaamse koloniale tijdschrift *Band*.⁹ Het is opvallend hoe Cendrars en Robinson in hun bewondering voor koloniale pioniers de gevolgen voor de oorspronkelijke bevolking minimaliseren. De niet-Westerse wereld verschijnt hier als een chaotische ruimte, als een *terra nullis* die erop wacht op gekoloniseerd te worden.¹⁰ Wat deze passages verder bijzonder maakt is hoe het abstracte begrip 'nieuwe mens' hier plots concreet wordt. Zowel Cendrars als Robinson beschrijven de mesties als de vertegenwoordiger van een nieuwe fase in de geschiedenis van de mensheid. Een verklaring hiervoor dient te worden gezocht in het feit dat beiden weliswaar sterk beïnvloed waren door Westerse filosofieën, maar er tegelijk ook van overtuigd waren dat echte vernieuwing van buiten Europa zou komen.

Zoals bekend was het zoeken van creatieve, levenskrachtige impulsen buiten de Westerse cultuur een belangrijk kenmerk van de avant-garde, met als wellicht bekendste voorbeeld de invloed van de *art nègre* op het kubisme van Picasso en het expressionisme van Kirchner. In die context dient ook Cendrars' verzameling van Afrikaanse volksverhalen – *Anthologie nègre* (1921) – te worden geplaatst. De verhouding van Cendrars tot de moderniteit van het Westen was dan ook

8 Terecht merkt Willems (2008: 266) op dat de ontdekkers bij Robinson als 'pioniers van de vooruitgang' worden beschreven.

9 Ook Marinetti had het al in zijn eerste politieke manifest (*Teoria e invenzione futurista*, 1909) over het belang van territoriale expansie en hij meldde zich in 1935 als vrijwilliger voor de tweede Italiaans-Ethiopische Oorlog met de woorden: 'Le développement d'un peuple riche de vitalité et de génialité comme le nôtre se traduisant logiquement par une existence coloniale énergique' (1977: 59). Het aanpassingsvermogen speelt daarbij een belangrijke rol: 'C'est le peuple le plus génial qui vaincra, le plus élastique' (1977: 42).

10 Deze parallel sluit aan bij de visie van John Noyes (1992: 6) op de beschrijving van landschap in koloniale literatuur: 'Colonial landscape is not found by the colonizer as a neutral and empty space, no matter how often he assures us that this is so. [...] one of the most important spatial strategies of capitalism in the age of empire is the production of empty space.'

complexer dan bij futuristen zoals Marinetti. Terwijl Marinetti nog heel simplistisch de auto tot het symbool van de vooruitgang maakte, koos Cendrars in *La Tête* (1914) voor de guillotine, alsof hij toen al de gruwel van gifgas, shrapnels en Krupp-kanonnen kon vooruitzien. Cendrars bleef dan ook sceptisch tegenover de futuristische neiging tot 'modernolatria', de verheerlijking van alles wat modern was. Sterker dan een blind vertrouwen in de zegeningen van de techniek staat bij hem het belang van een groots leven centraal, waarin de mens, gedreven door een speelse, energieke, magische nieuwsgierigheid een alternatief schept voor het kille, bloedloze, en rationele dat de Westerse wereld dreigt te verstikken. In zijn heterogene visie op moderniteit plaats hij zonder te aarzelen Afrikaanse maskers naast raceauto's en verheerlijkt hij de provocatieve nutteleloosheid en feestelijke anarchie van *La Tour Eiffel Sidérale* (1949). Deze simultaneïteit van magie, spontaneïteit, inventiviteit en moderne techniek herinnert aan de wereld van het kind; niet de ignorante betweterigheid van de 'señorito satisfecho', maar het zoekende, spelende, ontdekkende kind, voor wie het leven en de techniek nog vol magie zitten. De eeuwig zoekende Cendrars bekende zich daarom ook niet tot één bepaalde school en weigerde om zich futurist of avant-gardist te noemen. Dezelfde houding vinden we bij Robinson terug; ook hij had een grote afkeer van wetenschappers die hem 'in hun hokjes wilden vangen' en ook bij hem heeft de bewondering voor de precisie van een Winchester, de snelheid van een Harley of de hektik van 'Djakarta' een heroïsch en tegelijk ook speels, bijna magisch karakter (2009: 189).

Net zoals Robinson werd ook Cendrars diep getroffen door de oorlog. Het verlies van zijn rechter arm staat symbool voor de desoriëntatie die zich na de oorlog van hem meester maakte. Hij, die in 1912 met *Les Pâques à New York* nog als heeraut van het modernisme was gevierd, werd na de oorlog in dadaïstische en surrealistische kringen als 'een verdachte nostalgicus' gezien (Touret 1999: 37). Cendrars voelde zich onbegrepen, zette zich af tegen de Parijse salonintellectuelen met hun wereldvreemde koffiehuisdiscussies en werd een *Einzelgänger*. Koppig weigerde hij zijn streven naar een groots leven op te geven en besloot, zoals ook Robinson dat later zou doen, om een alternatief referentiekader te zoeken in een continent dat buiten het rumoer van de oorlog gebleven was: Latijns-Amerika.

Toen Cendrars in 1924 in São Paulo aankwam, was het modernisme er nog maar pas begonnen. Hij die in Parijs niet meer dan een monument van vergane glorie was, werd in Brazilië ontvangen als profeet van het moderne leven. Brazilië, waar het geloof in vooruitgang naar het motto *Ordem e Progresso* ongebroken was, gaf Cendrars de mogelijkheid om zijn visie van de Nieuwe Mens te redden en zelfs te radicaliseren.¹¹

11 Hoezeer futuristische ideeën daarbij een rol speelden, blijkt uit zijn bewondering voor het concept van Brasília. Al in 1955, toen er nog geen concrete plannen voor de bouw van Brasília bestonden, kondigde Cendrars in *Utopialand* de nieuwe Braziliaanse hoofdstad aan als een nieuw wereldwonder. (2005d: 323f.) Cendrars lag ook letterlijk aan de basis van wat later de hoofdstad van het vooruitgangsoptimisme zou worden genoemd. Hij was het namelijk die Le Corbusier, die net zoals Cendrars in het Zwitserse La Chaux-de-Fonds was geboren en later naar Parijs emigreerde, voor Latijns-Amerika had warm gemaakt en hem ertoe had aangezet om in 1936 het Ministerie van Cultuur in Rio de Janeiro te ontwerpen (Le Corbusier 1960: 19f.). Oscar Niemeyer en Lúcio Costa, de latere ontwerpers van Brasília, waren daar toen diens assistenten. Robinson was hiermee goed vertrouwd; hij verwijst in zijn brieven en columns zowel naar Niemeyer als naar Le Corbusier (Willems 2008: 205 en 379). Ook betreurt hij in zijn commentaar op een stuk van Fred L. Polak dat 'in dit essay niets

5 De mesties als toekomstmens

In zijn neiging om Latijns-Amerika als het continent van de toekomst te presenteren, schoof Cendrars in het bijzonder één element naar voren: rassenmenging. In *L'Actualité de demain* (1930), kondigde hij aan dat 'le xxie siècle sera le siècle de l'Amérique latine' omdat 'depuis quatre siècles la fusion des races Rouge, Noire, Blanche, et depuis quelques décades, Jaune s'accomplit dans l'Amérique du Sud et du Centre. Voici le nouveau fait historique auquel personne ne prend garde et qui sera l'actualité de demain' (2003: 111). Cendrars' bewondering gaat dan ook niet uit naar de Indiaanse bevolking, maar naar de kolonisatoren. Zij worden verheerlijkt als helden die, belaagd door tropische ziektes, verraderlijke slangen en bloed-dorstige panthers, in de tropen effectief een nieuw mens deden ontstaan: de mesties. Tegelijkertijd sloot het principe van rassenmening aan bij zijn visie op moderniteit als 'une progression mystique,' want in Latijns-Amerika vloeien de modernste techniek en de meest archaïsche levensvormen door elkaar (Guyon 2007: 23). Terecht merkt Carrie Noland (2000: 401f.) dan ook op dat het alternatief referentiekader dat Cendrars in Latijns-Amerika vond niet werd gekenmerkt door reinheid of authenticiteit, maar door 'hybridization, the commingling of heterogeneous elements occurring over several centuries of colonial conquest and genetic and cultural métissage'.

Door het perspectief zo duidelijk op hun eigen cultuur te richten, verraste Cendrars de Braziliaanse modernisten. Voor de Braziliaanse intellectuele elite was Frankrijk – eigenlijk Parijs – immers het traditionele model; hun eigen (binnen) land kenden deze jongeren uit de betere families van São Paulo nauwelijks. Zijn boodschap – 'Brésiliens, gardez vos trésors. Ne prenez plus le bateau pour Le Havre, mais le train pour le Minas' – betekende een keerpunt in de Braziliaanse intellectuele ontwikkeling (Leroy 2005 : XXIII). Datgene waar men zich vroeger voor schaamde omdat het incompatibel was met Europese standaarden (tropische natuur, rassenmening, Afro-Braziliaanse muziek, enz.) werd plots herontdekt als essentiële elementen van Braziliaanse identiteit. Vandaar dat Oswald de Andrade zijn modernistisch manifest *Poesia Pau-Brasil* (1924) aan Cendrars wijdde 'à l'occasion de la découverte du Brésil' en Mário de Andrade naar hem verwees met de woorden 'poète français, il m'a libéré de la France' (Leroy 2005: XXIII). Ook de socioloog Gilberto Freyre, die vanuit de provinciestad Recife eerder sceptisch stond tegenover het *modernismo* van São Paulo, erkende dat Cendrars aan de basis lag van het intellectuele concept dat hij later zou uitwerken.¹² Wat Freyre met de modernisten verbond, was een radicale omkering in het perspectief. Het negatieve imago van de luie, ietwat achterlijke, hypersensuele en bovenal passieve mesties werd radicaal verworpen en de schaamte maakte plaats voor trots: de mesties werd

te vinden [is] van een algemene bewustheid over het futurisme [...] omdat de Latijns-Amerikaan in werkelijkheid graag futuristisch denkt (vide b.v. de stichting van de stad Brasília [...])' (2009: 297).

¹² In zijn artikel 'Acerca da valorização do preto' (1926) verwees Freyre expliciet naar het belang van de door Cendrars opgerichte 'Movimento da Valorização do Preto' [Beweging tot Opwaardering van de Zwartten] (Freyre 1979: 329f). Deze positieve interpretatie van de mesties als 'toekomstmens' bestond al langer, bij José Vasconcelos in *La Raza Cósmica* (1925) bijvoorbeeld. Ook in Indië zijn oudere voorbeelden te vinden, zoals bij Arnold Snackey en Frederik K. Voorneman. Zie hiervoor Bosma/Raben 2003: 277ff.

gepresenteerd als de nieuwe, universele mens, ontstaan uit de viriliteit van de Portugese kolonisator, dankzij wie Brazilië het land van de toekomst was geworden.

Dit model paste perfect bij wat Robinson wilde bereiken. Met de onafhankelijkheid van Indonesië dreigde namelijk niet alleen Nederlands-Indië maar ook de Indo te verdwijnen. Zoals Willems in zijn biografie uitvoerig heeft aangetoond construeerde Robinson als reactie hierop een eigen Indo-identiteit die gekenmerkt werd door hybriditeit en transnationaliteit. Door het Europese denkkader te doorbreken, wilde ook hij de schaamte van vroeger omsmeden in trots. Van daar het gevoel van herkenning en de lovende woorden over Freyre:

Als je hem leest, dan zie je de geschiedenis van Indië voor je staan. Duizenden Braziliaanse woorden zijn op slag te vertalen in Indische en het verhaal loopt door' (2009: 126).

Freyre bood Robinson bij zijn constructie van een eigen Indo-identiteit namelijk zowel de mogelijkheid tot trots over rassenmenging als tot een positieve interpretatie van het koloniale verleden. Net zoals Mary Louise Pratt dat (veel later) in haar beroemde artikel 'Arts of the Contact Zone' (1991) zou doen, gaf Freyre Robinson de kans om de ontdekkingsreizen en de daaruit voortvloeiende kolonisatie en rassenmenging niet langer (uitsluitend) als een tijdperk van verkrachting, onderdrukking en slavernij te zien, maar (ook) als een fascinerende periode van intercultureel contact. Hierdoor slaagde Robinson erin de ontstaansgeschiedenis van de Indo te ontdoen van alle schaamte en zelfs een heroïsch karakter te geven:

Wij moeten ons niet gaan vereenzelvigen met die grote groep Hollanders die altijd in Holland is gebleven en die ik altijd de kachelzitters heb genoemd. Maar we behoren tot een bepaald soort Hollanders die de wereld in zijn gegaan: avonturiers, ontdekkers, over het algemeen mensen met erg veel branie en met erg veel ondernemingslust. Niet alleen maar Hollanders, maar ook Fransen, Duitsers, namen zoals de Touar, de la Rambelje, de la Fosse uit Frankrijk. Namen zoals de Pruyssenaere en Flamand, die komen uit België. Namen zoals Robinson en White komen uit Engeland, McKenzie komt uit Schotland. Alle soorten namen hebben wij hier in onze gelederen. Je ziet ook namen zoals Da Cunha en Dias bijvoorbeeld. Dat zijn de oudste Indo's. Want die waren al in Indië voordat Houtman kwam (Paasman e.a. 1994: 124f.).

Door het ontstaan van de Indo in de late zestiende eeuw te situeren, kreeg deze meteen ook een historische legitimatie die zelfs verder in de geschiedenis terugging dan de Nederlandse onafhankelijkheid. Vandaar ook Robinsons bewondering voor de Portugezen. Niet voor niets verwees hij in zijn *Piekerans* naar de Indo als 'fidalgo,' schreef hij uitvoerig over de – uit de Portugese fado ontstane – krontjong muziek en citeerde hij graag Camões, de dichter des vaderlands van het volk dat 'de wereld nieuwe werelden had geschonken.' Ook hiermee sloot Robinson aan bij Freyre (1933: 2), die de 'singular predisposição do português para a colonização híbrida dos tropicos' [unieke voorbestemming van de Portugezen tot de hybride kolonisatie van de tropen] dermate bewonderde dat hij in de jaren vijftig op uitnodiging van dictator António de Oliveira Salazar de Portugese kolonies in Afrika bezocht en hierover in *Aventura e rotina* (Avontuur en Routine, 1953) een kritiekloos bericht schreef.

Door de Portugezen als stamvaders van de Indo te omhelzen, zette Robinson

zich tegelijk ook af tegen Nederland. Hij beseftte immers heel goed dat hij in zijn constructie van een eigen Indo-identiteit geen andere keuze had dan de verschillen met Nederlanders te onderstrepen. 'Bij alle zelfstudies van het Indoschap wend ik mij bewust van de Hollander af,' schreef Robinson (2009: 300) aan Cleintuar. Omdat die Indo-identiteit natuurlijk niet helemaal on-Nederlands kon zijn, creëerde hij twee soorten Nederlanders: de 'thuis-Hollanders' of 'kachelzitters' en de 'uit-Hollanders' of 'avonturiers' (1983: 110). Terwijl de Nederlander afstamt van thuisblijvers, stamt de Indo af van avonturiers. Zodoende kon de Indo tegelijk trots zijn op zijn Nederlandse afstamming en zich afzetten tegen Nederlanders.

Zoals Freyre in zijn constructie van de Braziliaanse identiteit vasthield aan de centrale rol van de Portugese ex-kolonisatoren en het essentiële verschil tussen Portugezen en Brazilianen verklaarde door de aanpassing aan de lokale (tropische) natuur en de vermenging met Indianen en Afrikaanse slaven, zo beschreef ook Robinson (2009: 83) de tropen als 'een gebied van redding' en definieerde hij de ware identiteit van de Indo als een gevolg van aanpassing en vermenging:

We moeten bij Indonesische, Portugese, Spaanse, andere imperiale mogendheden als Engeland en Frankrijk, en de Zuid-Amerikaanse staten te rade gaan, als we meer over onze identiteit te weten willen komen. Een van de belangrijkste aspecten van 'Indo-vorming' [is] het niet leven in potdichte Hollandse huisjes maar in wijde open huizen met wijde erven, in nauw contact met de autochtone bevolking in de bijgebouwen, het nuttigen van niet-Hollandse voeding, het gebruiken van niet-Hollandse kleding, het voortdurend leven met twee talen, twee vormen van cultuur, van adat en van recht, dit alles heeft in uiterst belangrijke mate de Indo gevormd [...] (1964b: 4).

6 Tjoek in Latijns-Amerikaans perspectief

Deze visie strookt met Robinsons boodschap aan de 'jonge garde' Indische schrijvers in 1964: 'Laat ze Europa maar eerst helemaal opeten' (1964a: 25). Het betreft hier een duidelijke verwijzing naar het 'antropofagische' manifest *Pau Brasil* waarin Oswald de Andrade de Brazilianen opriep om de Europese beschaving niet langer met respect en onderdanigheid te benaderen maar veeleer als kannibalen die al datgene tot zich nemen wat waardevol lijkt. Dit antropofagische model kan worden gezien als een Braziliaanse variant van het futuristische idee dat in oorlog de kiem van vernieuwing en kracht ligt. Hoewel ze zelf in hun diepste wezen nog Portugees waren, konden de Brazilianen immers pas een eigen identiteit ontwikkelen door Portugal te 'doden' en daarna 'op te peuzelen.' Terecht merkt Nikos Papastergiadis evenwel op: 'The modernist in the New World cannibalized the Other, but [...] the social space that Freyre evokes still privileges the colonizer's aspirations' (Papastergiadis 1997: 261). Hoewel de traditionele machtspositie van kolonisator en gekoloniseerde door Andrade (en Freyre) werd omgedraaid, is antropofagie geen nativistisch, maar een syncretisch model. Het Braziliaanse identiteitsmodel dat zo ontstond, bleef inderdaad in belangrijke mate Portugese elementen behouden. Hierin schuilt ook de tragiek van hybride naties; om zelfstandig te kunnen worden, moet je wel diegene 'doden' in wie je het wezen van

jezelf herkent. Nog tragischer misschien is dat in dit hybride model geen plaats blijft voor de oorspronkelijke bewoners. 'Les Indiens n'y sont plus, les Indiens qui allaient nus,' schreef Cendrars, omdat hij goed beseftte dat de Indianen geen andere mogelijkheid bleef dan op te gaan in dit syncretische model (2005c: 220f.). In de roman *Iracema* (1865) van José de Alencar, het wellicht beroemdste Genesisverhaal van het Braziliaanse volk, sterft de Indiaanse Iracema dan ook nadat zij haar geliefde, de Portugese kolonisator Martim, een zoon heeft geschonken: Moacir, de eerste 'Braziliaan.'

Hoewel hiervoor geen concrete aanwijzingen bestaan, is het niet onmogelijk dat net deze tragiek aan de basis ligt van Robinsons verhaal *Tjoek*, waar zo velen al hun tanden op stuk hebben gebeten.¹³ Theoretisch is het mogelijk: we weten dat Robinson in 1946 van Dolf Verspoor een Engelse vertaling (*The Masters and The Slave*) van Freyre's studie kreeg en we gaan ervan uit dat *Tjoek* niet voor 1948 is geschreven (Willems 2008: 238 en 506). Bovendien verwijst Robinson (2009: 294) in een brief aan Cleintuar uitdrukkelijk naar Freyre in combinatie met *Tjoek* en reageert hij op diens essay door te stellen dat *Tjoek* als een 'proeve tot doorgronding van de mengbloed' gelezen kan worden (2009: 310).

Indien *Tjoek* inderdaad een soort Genesis-verhaal van de mengbloed is, dan komt het tragische einde, waarbij Tjoek haar partner Man doodschiet, in een heel ander licht te staan. Terwijl Willems meent dat Tjoek door de moord op Man het 'inlandse' in zichzelf verliest, zou men eerder moeten stellen dat de moord op Man een weliswaar tragische, maar niettemin noodzakelijk stap is om tot een eigen identiteit te komen. Of zoals het bij Robinson zelf in *Didi in Holland* (1992: 34) klinkt: 'Durf te sterven. Om te kunnen leven.' De finale foetushouding van Tjoek zou dan op een hergeboorte kunnen wijzen, wat aansluit bij de mening van Edy Seriese dat 'de dood van Man niet voor de dood van de Indische groep [staat], zoals het verhaal vaak wordt gelezen, maar in de persoon van Tjoek juist het overlevingsperspectief [toont]' (Seriese 1997: 204).

Hoewel de vroege avant-garde ongetwijfeld een belangrijke invloed heeft gehad op zijn werk, lijkt het me verkeerd om Robinson voortaan op één lijn te plaatsen met schrijvers als Theo van Doesburg of Marsman. Dit zou uiteindelijk niet meer dan een vergeefse poging zijn om hem in een traditioneel Nederlands/Europees kader te wringen. Robinson is eerder een voorbeeld van een fenomeen dat wel vaker in de kolonies voorkwam en ook lange tijd typisch was voor de Latijns-Amerikaanse letterkunde: Europese invloeden werden pas heel laat (en eclectisch) gerecipieerd, vaak nadat ze in Europa al lang weer uit de mode waren, en werden dan aan de lokale context aangepast zodat uiteindelijk een heel eigen variant ontstond. Robinsons literaire scheppingen waren dan ook in essentie een solitaire daad. Ze ontstonden binnen een eigen intellectueel kader dat doelbewust afrekende met het traditioneel passieve imago van de Indo. Het beste antwoord op de vraag van Paasman over de receptie van Robinson is daarom dat zijn literatuur weliswaar heel Indisch maar tegelijk ook universeel is.

13 Zie Seriese 1997: 204f., Beekman 1996: 425ff., Cleintuar 1989: 80ff., Willems 2008: 358ff., Kousbroek 1992: 117ff. en Portnoy 1996: 31f.

Bibliografie

- Alcoff 1991 – L. Alcoff: 'The Problem of Speaking for Others'. In: *Cultural Critique*, Winter 1991-1992, nr. 20, p. 5-33.
- Beekman 1996 – E.M. Beekman: *Troubled Pleasures. Dutch Colonial Literature from the East-Indies 1600-1950*. Oxford, 1996.
- Bosma/Raben 2003 – U. Bosma en R. Raben: *De oude Indische wereld 1500-1920*. Amsterdam, 2003.
- Cendrars 2001 – B. Cendrars: *Feuilles de route*. In: B. Cendrars: *Tout autour d'aujourd'hui. Nouvelle édition des œuvres de Blaise Cendrars dirigée par Claude Leroy*, Vol. 1, Paris, 2001, p. 177-252.
- Cendrars 2003 – B. Cendrars: *L'actualité de demain*. In: B. Cendrars: *Tout autour d'aujourd'hui. Nouvelle édition des œuvres de Blaise Cendrars dirigée par Claude Leroy*, Vol. 8, Paris, 2003, p. 109-133.
- Cendrars 2005a – B. Cendrars: *J'ai tué*. In: B. Cendrars: *Tout autour d'aujourd'hui. Nouvelle édition des œuvres de Blaise Cendrars dirigée par Claude Leroy*, Vol. 11, Paris, 2005, p. 9-16.
- Cendrars 2005b – B. Cendrars: *Poètes*. In: B. Cendrars: *Tout autour d'aujourd'hui. Nouvelle édition des œuvres de Blaise Cendrars dirigée par Claude Leroy*, Vol. 11, Paris, 2005, p. 89-139.
- Cendrars 2005c – B. Cendrars: *Le Brésil*. In: B. Cendrars: *Tout autour d'aujourd'hui. Nouvelle édition des œuvres de Blaise Cendrars dirigée par Claude Leroy*, Vol. 11, Paris, 2005, p. 211-260.
- Cendrars 2005d – B. Cendrars: *Utopialand*. In: B. Cendrars: *Tout autour d'aujourd'hui. Nouvelle édition des œuvres de Blaise Cendrars dirigée par Claude Leroy*, Vol. 11, Paris, 2005, p. 307-332.
- Cleintuar 1989 – G. Cleintuar: 'Tjoek van Vincent Mahieu'. In: *Indische Letteren*, nr. 2, juni 1989, p. 80-95.
- Cleintuar 1994 – G. Cleintuar: 'Tjalie Robinson, een verscheurde ziel'. In: W. Scheffers e.a. (red.): *Tjalie Robinson, de stem van Indisch Nederland*. Den Haag, 1994, p. 63-80.
- Cottaar/Willems 1984 – A. Cottaar en W. Willems (red.): *Indische Nederlanders. Een onderzoek naar beeldvorming*. Den Haag, 1984.
- Debenedetti 1985 – J.-M. Debenedetti: *Blaise Cendrars*, Paris, 1985.
- Freyre 1933 – G. Freyre: *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regimen de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, 1933.
- Freyre 1953 – G. Freyre: *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de carácter e acção*. Lisboa, 1953.
- Freyre 1979 – G. Freyre: 'Acerca da valorização do preto'. In: G. Freyre: *Tempo de Aprendiz*. São Paulo/Brasília, 1979, p. 329-330.
- Guyon 2007 – L. Guyon: 'La transfiguration du paysage brésilien dans *La Tour Eiffel Sidérale*'. In: N. Laporte et E. Viana-Martin (éd.): *Bourlinguer en écriture. Cendrars et le Brésil*. Paris, 2007, p. 23-44.
- Joostens 1991 – F. Joostens: *Schaven aan de zwarte ziel. Koloniaal discours in het Vlaams-Afrikaanse tijdschrift Band (1942-1960)*. Antwerpen, 1991.
- Kousbroek 1992 – R. Kousbroek: *Het Oostindisch kampsyndroom*. Amsterdam, 1992.
- Le Corbusier – 1960: Le Corbusier: *Précision. Sur un état présent de l'architecture et de urbanisme*. Paris, 1960.
- Leroy 2005 – C. Leroy: *Préface*. In: B. Cendrars: *Tout autour d'aujourd'hui. Nouvelle édition des œuvres de Blaise Cendrars dirigée par Claude Leroy*, Vol. 11, Paris, 2005, p. ix-xxix.
- Leroy 2007 – C. Leroy: 'Le bestiaire brésilien de Blaise'. In: N. Laporte et E. Viana-Martin (éd.): *Bourlinguer en écriture. Cendrars et le Brésil*. Paris, 2007, p. 7-22.
- Lista 1973 – G. Lista: *Futurisme. Manifestes – Proclamations – Documents*. Lausanne, 1973.
- Mahieu 1992 – V. Mahieu: *Verzameld werk*. Amsterdam, 1992.
- Marinetti 1977 – F.T. Marinetti: *Marinetti et le futurisme. Études, documents, iconographie réunies et présentés par Giovanni Lista*, Lausanne, 1977.
- Nietzsche 1954 – F. Nietzsche: *Werke in drei Bänden, herausgegeben von Karl Schlechta*, München, 1954.
- Noland 2000 – C. Noland: 'The Metaphysics of Coffee. Blaise Cendrars, Modernist Standardization, and Brazil'. In: *Modernism/Modernity*, 7.3 (2000), p. 401-422.
- Noyes 1992 – J.K. Noyes: *Colonial Space. Spatiality in the Discourse of German South West Africa 1884-1915*. Harwood, 1992.
- Paasman e.a. 1994 – B. Paasman e.a. (red.): *Tjalie Robinson, de stem van Indisch Nederland*. Den Haag, 1994.

- Papastergiadis 1997 – N. Papastergiadis: 'Tracing Hybridity in Theory'. In: P. Werbner en T. Mo-dood (eds.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London/New Jersey, 1997, p. 257-281.
- Pauselius 2007 – L. Pauselius: 'Reactie op Liz van Balgooy. Petjoh, ja of nee?' In: *De Indo*, April 2007, p. 7.
- Portnoy 1996 – E. Portnoy: 'Vincent Mahieu. Portret van de kunstenaar als buitenstaander.' In: *Moesson*, 1 september 1996, p. 31-32.
- Praamstra 1997 – O. Praamstra: 'De omstreden bloei van de Indisch-Nederlandse letterkunde. Een afbakening van het corpus.' In: *TNTL* 113 (1997), p. 257-274.
- Pratt 1991 – M.L. Pratt: 'Arts of the Contact Zone.' In: *Profession* 91, Modern Language Association, 1991, p. 33-40.
- Robinson 1964a – T. Robinson: 'Jonge garde'. In: *Tong Tong*, 15 juli 1964, p. 25.
- Robinson 1964b – T. Robinson: 'Lezing Wanrooy.' In: *The American Tong-Tong*, 30 oktober 1964, p. 4.
- Robinson 1966 – T. Robinson: 'Op de breukrand van roddel en cultuur'. In: *Tong Tong*, 15 mei 1966, p. 13-18.
- Robinson 1972 – T. Robinson: 'Op zoek naar Indische literatuur'. In: *Tong Tong*, 1 november 1972, p. 12-13.
- Robinson 1974 – T. Robinson: *Piekerans bij een voorplaat*. Den Haag, 1974.
- Robinson 1983 – T. Robinson: *Piekeren in Nederland*. Den Haag, 1983.
- Robinson 1992 – T. Robinson: *Didi in Holland*. Arnhem, 1992.
- Robinson 2009 – T. Robinson: *Schrijven met je vuisten. Brieven van Tjalie Robinson*, bezorgd en ingeleid door Wim Willems. Amsterdam, 2009.
- Seriese e.a. 1997 – E. Seriese: "'Wie dit lees is gek". Het Indische na Indië'. In: W. Willems e.a.: *Uit Indië geboren. Vier eeuwen familiegeschiedenis*. Zwolle, 1997, p. 199-212.
- Touret 1999 – M. Touret: 'Ein Schriftsteller in der Geschichte seiner Zeit'. In: J.-C. Flückiger (Hrsg.): *Blaise Cendrars. Ein Kaleidoskop in Texten und Bildern*. Basel, 1999, p. 30-54.
- Wehrli 1992 – P.K. Wehrli: 'Dieser Schweizer hat die Brasilianer brasilianisiert. Blaise Cendrars und der Modernismo.' In: H. Loetscher (Hrsg.): *Brasilien. Entdeckung und Selbstentdeckung*. Bern, 1992, p. 341-346.
- White 1990 – J.J. White: *Literary Futurism. Aspects of the First Avant Garde*. Oxford, 1990.
- Willems 2003 – W. Willems: 'De gedaanteverwisseling van een Indische verhalenverteller. 13 mei 1957. Tjalie Robinson bezet Onze Brug'. In: R. Buikema en M. Meijer (red.): *Cultuur en Migratie in Nederland. Kunsten in beweging 1900-1980*. Den Haag, 2003, p. 275-290.
- Willems 2008 – W. Willems: *Tjalie Robinson. Biografie van een Indo-schrijver*. Amsterdam, 2008.
- Zonneveld 1995 – P. van Zonneveld: *Album van Insulinde. Beknopte geschiedenis van de Indisch-Nederlandse literatuur*. Amsterdam, 1995.

Adres van de auteur

jdewulf@berkeley.edu