

Rick HONINGS

ORCID: 0000-0003-0281-4377

Universiteit Leiden

# De (mythe van de) luie Javaan. De koloniale standpunten van een vader en zijn zoon (over Sytze en Philippus Pieter Roorda van Eysinga)

## Abstract

In 1818, Sytze Roorda van Eysinga travelled to the Dutch East Indies together with his wife and three daughters. After his arrival, he was appointed as church minister in Batavia by the governor-general. A short time later, his son Philippus Pieter Roorda van Eysinga, who stayed in the Netherlands after his parents' departure, followed his family to the colony. In the following years, father and son both travelled through the Indonesian archipelago. After his return to the Netherlands, Philippus would become a prominent linguist in Javanese and Malay. After the death of Sytze in 1829, Philippus published his fathers' and his own travel experiences in four volumes under the title: *Verschillende reizen en lotgevallen van S. Roorda van Eysinga* (1830–1832). Their texts provide a fascinating insight into colonial ideas in the first decades of the 19th century. How did Sytze and Philippus represent the indigenous people of the colony and what similarities and differences can be found in their accounts?

Keywords: travel writing, (post)colonialism, Dutch East Indies, indigenous people, Islam.

## 1. Inleiding

Eind 1818 nam dominee Sytze Roorda van Eysinga (1773–1829) ontroerd afscheid van zijn gemeente.<sup>1</sup> Hij was op dat moment vijfenveertig jaar oud en diende al vierentwintig jaar de Nederlandse Hervormde Kerk. Na zijn studie theologie in Franeker was hij in 1794 beroepen in Kuinre (in Overijssel) en in 1803 in West-

---

<sup>1</sup> Dit artikel is geschreven in het kader van het door mij geleide NWO Vidi-project “Voicing the Colony. Travelers in the Dutch East Indies, 1800–1945” (2020–2025), met Judith Bosnak als postdoc en Nick Tomberge als PhD.

zaan (in Noord-Holland). Het vooruitzicht om een betere positie te verwerven had Sytze doen besluiten om naar Nederlands-Indië te vertrekken.

De laatste avond in de familiekring werd gekenmerkt door “al te aandoenlijke tafereelen”. Het gezin van de dominee kwam voor het laatst in de pastorie bijeen (Roorda 2: 270). Sytze was, net als iedereen, hevig aangedaan. Alleen zijn geloof in God gaf hem de kracht om vaarwel te zeggen tegen zijn zoon en twee dochters die in Nederland zouden achterblijven: “Wonderlijk zijn wij (...) gesterkt, want zonder Gods bijstand waren wij bezweken” (Roorda 1: 2).

Met zijn vrouw Eyda Catharina Piers (1773–1821) en hun dochters Sara, Josina en Adriana verliet Sytze het land “waar minnende ouders ons koesterden, lieve kinderen ons aan den hals hingen; waar wij zoo vele zegeningen genoten” (Roorda 1: 1). Vanuit Westzaan gingen ze naar Alkmaar en van daaruit reisden ze door naar het Nieuwe Diep. Het vroom dat het kraakte. Met het zeilschip “Henriette Elisabeth” begaven ze zich op weg naar Texel, van waaruit ze op 23 december 1818 uitzielden naar “de Oost”. Ze reisden met aan boord vijftig soldaten en enkele officieren, die onderweg voor veel overlast zorgden. In mei 1819 kwamen ze, na vijf maanden, aan in Batavia.

Roorda’s toen 22-jarige zoon Philippus Pieter (1796–1856) beschreef later hoe de stemming in huis was na het vertrek van zijn ouders. Hijzelf was aangedaan en ziekelijk, zodat hij het bed moest houden. Zijn zusters waren troosteloos, doolden door het huis en zochten troost bij hun echtgenoten. Het vertrek van zijn ouders zette Philippus aan tot het schrijven van een ontroerend afscheidsgedicht, waarin hij de wens uitsprak dat hij hen in het hiernamaals zou wederzien (Vaartjes 138–141). Omdat hij zijn familie zo erg miste, meldde Philippus zich enige tijd later als militair voor “de Oost”. Als jongeman had hij tegen Napoleon gevochten tijdens de Slag bij Waterloo (1815). In de loop van 1819 voer hij via Rio de Janeiro naar Nederlands-Indië toe. Op 8 november van datzelfde jaar arriveerde hij op de rede van Batavia. Omdat hij zijn gezinsleden niet had verteld dat hij naar Indië zou komen, was zijn komst een verrassing:

Naauwelijks binnengetreden, vliegt mij een meisje om den hals en overlaadt mij met kussen. Het was mijne zuster SARA, welke ongeloofelijk opgewassen en veranderd was. Mijne moeder stond bij eene sofa, even als versteend en kon door aandoening niet spreken. Eindelijk riep zij uit: ‘Mijn God! mijn zoon! en barstte in tranen los. (...) Mijne jongste zusjes vlogen mij ook om den hals (...). De zwarte bedienden waren ook geroerd, en beschouwden mij eerbiedig, met tranen in de oogen, als hunnen tweeden meester.

Mijn vader kwam weldra te huis met mijne zuster JOZINA, ik was in eene zijkamer gegaan (...) en nu kwam ik tevoorschijn en viel in zijne armen, dit tooneel kan alleen gevoeld, niet beschreven worden; mijne zusjes hingen mij om den hals, de bedienden sprongen van vreugde, dit waren Javanen. Ik heb vreugdetranen gestort (Roorda 2: 305–306).



Fig. 1. Portret van Eyda Catharina Piers (1773–1821) en Sytze Roorda van Eysinga (1773–1829); bron: Collectie Gé Vaartjes, Boskoop

Philippus was weer herenigd met zijn familie, maar lang duurde hun geluk in Indië niet. Op 4 januari 1821 overleed zijn moeder Eyda Catharina, afgemat door ziekte en het tropische klimaat. De dood van deze “braave, teederminnende en deugdzame” vrouw, met wie Sytze ruim vijftientig jaar samen was geweest en met wie hij naar eigen zeggen gehoopt had een “vrolijken avond des levens in Azië” door te zullen brengen, schokte hem (Roorda 1: 102).

In de *Bataviasche Courant* van 6 januari 1821 meldde Sytze: “Zacht en zalig sliiep die dierbare in, en volgde vijf kinderen reeds aan haar naar de eeuwigheid vooruitgesneld, – zes nog achtergelatenen zullen met mij haar gemis betreuren”. Philippus schreef later dat hij geen woorden had voor het “smartelijke van dit verlies” (Roorda 3: 143). Door haar overlijden raakte het gezin van dominee Roorda vrijwel “geheel ontbonden” (Roorda 3: 145). Dochter Sara trad korte tijd later in het huwelijk en vestigde zich te Surabaya; ze zou al in 1824 sterven. De meisjes Josina en Adriana gingen eerst naar school in Batavia en keerden enige tijd later terug naar Europa. Sytze zelf werd ziek en ging tot herstel van zijn gezondheid op reis. Op de Molukken ontmoette hij een meisje dat zijn tweede vrouw zou worden, de Nederlandse Geertruida Catharina Dibbetz. Zij was toen pas veertien jaar oud, hij vijftig. In 1823 traden ze op Ambon in het huwelijk. In 1825 keerde Roorda met zijn jonge echtgenote terug naar Batavia. Naar verluidt benijdden alle

vrijgezellen van Batavia de dominee en verslonden ze zijn bruid met hun ogen vanwege haar “perfecte” figuur en “rafaelliaanse gelaatstrekken” (Vervoort 15).

Philippus Pieter hield zich intussen met andere zaken bezig. Sinds zijn komst naar Indië, was hij gefascineerd geraakt door de inheemse talen. Al twee dagen na aankomst had hij een Maleise spraakkunst en Bijbel gekocht, na een incident met een koetsier die zijn aanwijzingen verkeerd begrepen had en de verkeerde kant op was gereden. Dat voorval stimuleerde hem om zich de taal zo spoedig mogelijk eigen te maken. Tot zijn ontsteltenis ontdekte hij dat er geen enkel goed woordenboek Maleis-Nederlands en Nederlands-Maleis beschikbaar was: “Ik kon het niet gelooven, dat in de eeuwen, dat men meester van een land was geweest, waar men zonder het Maleisch weinig kan uitvoeren, men nog niet beproefd had, dezelve te vervaardigen” (Roorda 2: 310).

Omdat Philippus niet genoeg vorderingen maakte, nam hij taallessen van een inheemse onderwijzer, een zekere Abdul Hakiem, die hem elke morgen van zes tot acht uur les gaf. Elke avond zat hij vanaf nu ijverig te studeren (hij ging zelfs niet meer uit), waardoor hij naar eigen zeggen in drie maanden tijd Maleis kon lezen en schrijven. Kort daarna nam Philippus ontslag als militair en werd hij ambtenaar. Dankzij de gouverneur-generaal werd hij benoemd tot “élève” voor de inheemse talen, om zich te “volmaken” in het Maleis en vertaler te kunnen worden. Al gauw kon hij fragmenten van Milton in het Maleis overzetten (Roorda 2: 315).

Met zijn vader, Sytze, ging het intussen helemaal niet goed. Eind 1828 stapte hij vanwege gezondheidsredenen aan boord van “Het schoon verbond” dat hem terug naar Nederland zou vervoeren. Daar zou hij nooit aankomen, want hij stierf op 1 april 1829, “aan verval van krachten” (*Javasche Courant*, 11 augustus 1829). Hij werd begraven op Sint-Helena. Het eiland, waar Napoleon in 1815 naartoe was verbannen en zes jaar later de laatste adem had uitgeblazen, was een geliefde tussenstop voor zeilschepen die via Kaap de Goede Hoop naar Indië voeren – en terug. Dit veranderde pas na de opening van het Suezkanaal in 1869. Volgens Philippus was er geen groter contrast denkbaar: de dominee die zijn leven in dienst stelde om het evangelie te prediken in Europa en in Azië, rustte nu naast de overweldigere Napoleon (Vervoort 19).

## 2. Onderzoek naar reisliteratuur

In 1830 begon Philippus met het publiceren van *Verschillende reizen en lotgevallen van S. Roorda van Eysinga* (1830–1832), een werk in vier delen. De reisverhalen van zijn vader beslaan het eerste deel en de eerste helft van het tweede deel. De overige pagina’s wijdde Philippus aan zijn eigen reiservaringen. In het literair-historisch onderzoek hebben ze nog relatief weinig aandacht gekregen. Dat is jammer, want ze zijn vlot en met oog voor details geschreven en geven

een kraakhelder beeld van het vroeg negentiende-eeuwse Indië. Er is wel af en toe over hun individuele reisteksten geschreven, maar niet in vergelijkend perspectief.

Over Sytze schreven Knappert (1897), Wertheim en Wertheim-Gijsse Weenink (1968: 47–101) en Spoor (1996). Een deel van Sytze's tekst verscheen in de bloemlezing *God in Indië. Bekeringsverhalen uit de negentiende eeuw* (1997), samengesteld door Peter Boomgaard en Gerard Termorshuizen. Philippus' reistekst komt ter sprake in Rob Nieuwenhuys' *Oost-Indische Spiegel* (1972) en in het Schrijversprentenboek *Uit menschlievendheid zoude ik barbaar kunnen worden. Reizen in Azië 1770–1830* van Greetje Heemskerk et al. (1992). Deze publicaties bevatten vooral een biografisch en literair-historisch uitgangspunt. Een postkoloniale benadering, gericht op het kritisch analyseren van representaties, is op deze teksten nog niet toegepast. Alleen Siegfried Huigen heeft daar een aanzet toe gegeven in een artikel uit 2015, maar hij richt zich alleen op de reiservaringen van Sytze en niet op diens zoon.

In dit artikel wordt onderzocht hoe Sytze Roorda van Eysinga en zijn zoon Philippus Pieter de inheemse bevolking in Nederlands-Indië – die zij op hun reizen door de archipel ontmoetten – representeerden. In veel reisteksten uit de koloniale tijd is er sprake van dat inheemsen door Europese auteurs worden weggelaten uit de beschrijving. Mary Louise Pratt, auteur van het inmiddels klassieke boek *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (1992), heeft geschreven dat Europese natuuronderzoekers in de koloniale *contact zone* het vaak doen voorkomen alsof ze alleen zijn ‘in het paradijs’: “Where, one asks, is everybody? The landscape is written as uninhabited, unpossessed, unhistoricized, unoccupied even by the travelers themselves” (Pratt 50). Siegfried Huigen heeft in 2009 in zijn boek *Knowledge and Colonialism. Eighteenth-century Travellers in South Africa* al laten zien dat er belangrijke kanttekeningen te plaatsen zijn bij Pratts ideeën over de representatie van de inheemse bevolking, zelfs waar het gaat om teksten van wetenschappelijke reizigers, waar ze haar theoretische inzichten vooral op baseert.

Pratts ideeën over het ‘lege’ land gaan evenmin op voor de reisteksten van vader en zoon Sytze en Philippus Roorda van Eysinga. Zij hadden allebei belangstelling voor en schreven juist zeer uitvoerig over Javanen en andere inheemse bevolkingsgroepen. Dat is niet toevallig: als dominee was Sytze gericht op het bekeren van ‘heidenen’, terwijl Philippus, zoals gezegd, een grote belangstelling had voor de taal en cultuur van de inheemse bevolking. Waar legden vader en zoon Roorda in hun teksten de nadruk op? Hoe viel hun oordeel over de inheemse bevolking uit? En welke verschillen zijn er te vinden in hun representaties en hoe zijn die te verklaren?

De teksten van Sytze en Philippus Pieter Roorda van Eysinga horen tot het genre van de reisliteratuur. De laatste decennia hebben de *travel writing studies*

internationaal een impuls gekregen. Het onderzoek naar koloniale reizen neemt daarbinnen een bijzondere plaats in. Er bestaat veel belangstelling voor de ideologieën die in reisteksten verscholen liggen. Ze mogen op het eerste oog dikwijls een schijn van objectiviteit vertonen, ze zijn het niet. In de woorden van Tim Youngs: “The biggest fiction is travel writing’s own claim to being an objective genre”. *Travel writing* hangt altijd samen met het verwerven van kennis en macht (Youngs 10–12). Het is een genre dat sterk beïnvloed werd door ideeën over gender, klasse en ras. Doordat reizigers in een koloniale *contact zone* terechtkwamen (Pratt 8), waren ze gedwongen te schrijven over ‘de Ander’ en daarmee onvermijdelijk ook over henzelf. Reizen behelst in die zin altijd een confrontatie tussen “alterity and identity” en “difference and similarity” (aldus Thompson 9).

Sinds de verschijning van Edward Saïds gezaghebbende studie *Orientalism* (1978) weten we dat koloniale teksten, die veel lezers bereikten en bedoeld waren om het ‘thuisland’ te informeren, niet alleen reflecties en representaties van de werkelijkheid bevatten, maar die ook mede hebben vormgegeven. Volgens Saïd is er een ‘oriëntalistisch’ beeld ontstaan van het Oosten dat krachtiger is dan de werkelijkheid zelf. In Saïds voetspoor hebben onderzoekers op het gebied van *travel writing studies* het idee omarmd dat reisverhalen een bijdrage hebben geleverd aan het legitimeren van koloniale projecten van westerse landen (Thompson 53).

De invloedrijkste studie op dit gebied is nog altijd die van Pratt, al is die inmiddels bijna dertig jaar oud. Zij onderzocht hoe Europese reisliteratuur over niet-Europese delen van de wereld voor lezers thuis een “imperial order” gecreëerd heeft. Ze laat zien hoe de witte overheerser, de “seeing man”, met zijn ogen het land niet alleen aanschouwde, maar tegelijkertijd ook in bezit nam. Zijn reizen stonden altijd in dienst van “commercial and colonial agendas”, zelfs als ze een andere doelstelling hadden (Thompson 85). Om dat te illustreren bespreekt Pratt enkele veelvoorkomende strategieën, tropen of “codes” in een handvol Engelse teksten uit de negentiende eeuw, voornamelijk geschreven door wetenschappelijke reizigers.

In de neerlandistiek bestond lange tijd weinig belangstelling voor koloniale reisliteratuur in het algemeen en voor reisliteratuur over Indië in het bijzonder (Honings & Van Zonneveld 2015). Als het genre in het verleden al aan een studie onderworpen werd, gebeurde dat vrijwel uitsluitend vanuit een literair-historisch oogpunt of als historische informatiebron. Een postkoloniaal perspectief, waarbij het in de teksten vervatte koloniale discours geanalyseerd wordt, is nog nauwelijks op dit corpus toegepast. Alleen Siegfried Huigen vraagt al jaren aandacht voor het belang van het onderzoeken van het in reisliteratuur vervatte koloniaal discours, al richt zijn onderzoek zich voornamelijk op Zuid-Afrika (Huigen 1994, 1995, 2007, 2009). In het NWO-onderzoeksproject “Voicing the Colony. Travelers in the Dutch East Indies 1800–1945” (2020–2025) onderzoek ik samen met

een postdoc en promovendus zowel Nederlandse als Javaanse en Maleise teksten van reizigers uit de koloniale periode. De reisverhalen van Sytze en Philippus Roorda van Eysinga maken deel uit van het corpus.

### 3. Sytze's perspectief

Tijdens zijn verblijf in Indië ging Sytze Roorda van Eysinga drie keer op reis. De eerste reis was een tocht over Java, die hij maakte na de dood van zijn eerste vrouw. Hij trok onder meer door de Preanger. Behalve tot herstel van zijn gezondheid was zijn reis bedoeld om uit naam van het gouvernement de “vacante gemeenten” te bezoeken en de staat van het christendom te inspecteren (Roorda 1: 190). In 1822 reisde hij naar Makassar, waar hij langere tijd verbleef. Naast zijn reguliere werkzaamheden (preken, catechiseren, dopen) maakte hij ook enkele uitstapjes in de omgeving. Van Makassar vertrok Roorda in mei 1823 naar de Molukken, waar hij een jaar lang zou blijven – zijn derde reis – en waar hij zijn tweede vrouw ontmoette.

Doordat Sytze Roorda van Eysinga met de ogen van een predikant naar de kolonie keek, was zijn blik heel anders dan die van natuuronderzoekers die bij Pratt ter sprake komen. Toch kwam die in een ander opzicht wel overeen: ook Roorda's ogen waren gericht op de natuurlijke grondstoffen die Indië rijk was. Dat is niet toevallig, want Sytze reisde in opdracht van de gouverneur-generaal als ‘visitor’ van de kerken en scholen. Hij inspecteerde het zendelingswerk en beoordeelde het godsdienstonderwijs. Overal waar hij kwam, werd hij ontvangen als een notabel en belangrijke vertegenwoordiger van het gouvernement. Dat kleurde zeer waarschijnlijk zijn perceptie. Roorda raakte niet uitgesproken over de vruchtbaarheid van Indië. Je hoefde maar een “spruitje” in de grond te steken en dan groeide er een prachtige kool uit (Roorda 1: 204). In de Preanger verwonderde hij zich over de rijstvelden en koffietuinen en verbaasde zich erover dat bepaalde gebieden nog niet ontgonnen waren. Op die momenten leek zijn blik meer op die van een gouvernementsinspecteur dan die van een predikant (Huigen, “Indië door een groene bril” 58).

Zoals veel Europeanen in die tijd creëerde Roorda in zijn reisverhalen een tegenstelling tussen Nederlanders en Javanen. Waar de eerste groep energiek en ondernemend was, stelde hij de inheemsen voor als lui, traag en indolent. Al aan het begin van zijn verslag over zijn reis over Java merkte hij op dat het jammer is dat de Javanen zo “vadzig” waren: ze lieten de mooiste gronden onbebouwd, “enkel uit luiheid, al moet het ook tot een' volgenden oogst gebrek lijden”. Dat contrasteerde met hoe de Nederlanders opereerden. Op het landgoed Ciampea, even buiten Batavia, zag hij hoe de eigenaar, Willem van Riemsdijk, de exploi-

tatie aanpakte. “Vogelnestjes”, een kostbare lekkernij, werden efficiënt gewonnen door “slaven” die zich lieten afzakken in een schacht. Omdat er goede klei in het gebied was, had Van Riemsdijk een steenbakkerij laten aanleggen. De klei werd met water vermengd, door buffels fijngestampt, in de vorm ‘gestreken’ en gebakken: “Wat vermag de nijverheid niet, terwijl de luije Javaan, te midden van den rijkdom der natuur, zich armoedig in eene hut van bamboes behelpen moet” (Roorda 1: 192–194).

Het was niet voor het laatst dat Roorda onomwonden vaststelde dat de Nederlanders deden wat de Javanen verzuimden. Op veel plaatsen hadden ze inmiddels waterleidingen, wegen, sluizen en bruggen aangelegd. Roorda beschouwde Van Riemsdijk als een toonbeeld van de ideale koloniaal: hij exploiteerde niet alleen het land, maar was ook goed voor de inheemsen die hij onder zijn hoede had; hij had zelfs een moskee voor hen gebouwd. Vanwege deze ‘zachte’ behandeling van de Javaan werd hij zeer gewaardeerd: “Zijn wijs en voorzigtig gedrag” zorgde ervoor dat Van Riemsdijk veiliger was dan met “tien stukken geschut” (Roorda 1: 198–200).

Welke houding nam Roorda van Eysinga als zendeling aan tegenover de inheemse bevolking? De studie *Missionary Discourses of Difference. Negotiating Otherness in the British Empire, 1840–1900* (2012) van Esme Cleall vormt een goed uitgangspunt om die vraag te beantwoorden. Daarin worden verslagen van zendelingen van de *London Missionary Society* (opgericht in 1790), die vanaf 1840 over Zuid-Afrika en India schreven, geanalyseerd. Cleall beklemtoont dat het besef van *difference* de Europeanen ertoe aanzette om naar ongekerstende gebieden te gaan. Er werd systematisch een waterscheiding aangebracht tussen ‘wit’ en ‘zwart’ en daarmee tussen een westers zelfbeeld als ‘beschaafd’ en christelijk tegenover een als ‘onbeschaafd’ en heidens gerepresenteerde bevolking. Ruimte voor nuance was er niet; er werd gehandeld alsof er twee *species* waren. ‘Anders’ betekende vanzelf ‘minder’ (Cleall 3–6).

Hoewel zendelingen erkenden dat ook gekoloniseerden door God geschapen waren als deel van een grote familie, legden ze in hun beschrijvingen tegelijkertijd de nadruk op het feit dat ze in zedelijk opzicht sterk onderontwikkeld waren. De optimistische Verlichting ging uit van een trapsgewijze opvatting van ‘ras’, waarbij inheemse volkeren de Europeanen op den duur opwaarts zouden volgen in beschaving langs een “single route of ‘progress’”. Pas tegen het einde van de negentiende eeuw gingen westerse academici op zoek naar een biologische verklaring voor de verschillen. Maar ongeacht hoe zendelingen naar inheemsen keken, hun ambitie had iets tegenstrijdigs. Enerzijds wilden ze beschaving brengen, anderzijds zouden inheemsen er nooit in slagen om Europeanen bij te benen. Hoe goed ze ook hun best deden zich aan te passen aan de westerse norm, ze zouden hoe dan ook altijd inferieur blijven (Cleall 4–6).





Fig. 2. Portret van Philippus Pieter Roorda van Eysinga (1796–1856), 1833; bron: Collectie Rijksmuseum Amsterdam, RP-P-OB-19.709

Hoe verhoudt Roorda zich tegenover dit gedachtegoed? Geïnspireerd door de Verlichting zag hij de inheemsen weliswaar als onderontwikkeld, maar hij geloofde stellig in hun potentiële vooruitgang. Meermalen typeerde hij “heidenen” als “mensen” en “natuurgenooten”, aan wie slechts de christelijke openbaring nog niet ten deel was gevallen. Het was volgens hem te kort door de bocht om hen “ezels en domkoppen” te noemen, zoals sommigen deden die meenden de wijsheid in pacht te hebben. Er bestonden wel degelijk inheemsen met een goed verstand, alleen dwaalden de meesten nog door hun “bijgeloof”, aldus Roorda. Het was alsof ze nu nog “uit een poel van modder” dronken. Dat zou veranderen als eens de “wateren des levens” ook in Indië zouden gaan vloeien (Roorda 1: 154; 2: 80). Dan zouden zij vanzelf stijgen op de beschavingsladder. Roorda’s oordeel zou men relatief mild kunnen noemen (Huigen, “Indië door een groene bril” 55).

Maar de hierboven gesignaleerde tegenstrijdigheid die men bij zendelingen aantreft, speelde ook bij Roorda een rol: uiteindelijk bleven inheemsen, vanwege hun huidskleur, altijd ‘anders’ en zouden ze nooit gelijk worden aan Europeanen. Hetzelfde gold, maar in mindere mate, voor mensen van ‘gemengd’ bloed, de zogenaamde Indo-Europeanen. Zo merkte Sytze tijdens zijn verblijf te Makassar sarcastisch op dat hij nooit op een “Indische schoonheid” verliefd zou worden, omdat hun kleur “vrij veel wegneemt van den indruk, welken eene schoone houding en nu en dan een welbesneden gelaat zoude maken” (Roorda 1: 30). Wat ze ook zouden doen, hoezeer inheemsen zich ook zouden ontwikkelen, ze zouden altijd minder blijven: “almost white but not quite” of “almost the same, but not white”, aldus Bhabha (123, 128).

In Sytze’s reisverslag komt die minderwaardigheid op veel plaatsen tot uiting. Keer op keer legde hij de nadruk op de vermeende onzedelijkheid van de inheemse bevolking. De islam stelde hij voor als een hypocriet schijn geloof. Hij beklemtoonde bovendien dat de bevolking ziek was. Volgens hem leden de inheemsen aan allerlei aandoeningen, waar ze zelf niets tegen konden doen. Zo ontstond er een oppositie tussen ‘ziek’ (de kolonie) en ‘gezond’ (het Westen). Het effect daarvan was dat Europese zendelingen de taak kregen toebedeeld om de ‘hulpeloze’ gekoloniseerden te helpen. Ten slotte stelde hij de inheemse bevolking voor als wreed en gewelddadig. Hij legde een duidelijk verband tussen de islam en tirannie en gewelddadigheid. Sytze’s representatiewijze sluit naadloos aan bij Clealls bevindingen (zie Honings 2022).

## 4. Philippus’ perspectief

Toen Philippus voor het eerst in Indië arriveerde, viel zijn oordeel over de oorspronkelijke bewoners bepaald niet positief uit. Een Hollandse vrouw die gesteld was op “orde, oppassing en verzorging van kinderen, zindelijkheid, godsdienst

en kuisheid” kon in ‘de Oost’ niet aarden, stelde hij vast. Hij zag het als zijn plicht zijn lezers de waarheid te vertellen: “Altoos door zwarten omgeven, die lui en vuil van aard zijn, het Opperwezen naauwelijks bij naam kennen, en alleen de bevrediging hunner dierlijke lusten beoogen, is het een wonder, wanneer eene fatsoenlijke en brave Hollandsche vrouw in *Indië* gelukkig is” (Roorda 2: 313–314). In deze passage lijkt het erop dat Philippus het standpunt van zijn vader heeft overgenomen.

Anders dan Sytze interesseerde Philippus zich evenwel, zoals gezegd, sterk voor de inheemse talen en culturen. Philippus’ wens was om op reis te gaan. Zo wilde hij ‘door omgang met den Inlander zijne gewoonten, godsdienstige begrippen, leven en denkwijze’ leren kennen, “om voor het gouvernement met vrucht in zendingen onder den Inlander, of in onderhandelingen met vorsten” te kunnen handelen (Roorda 2: 318). Spoedig deed zich een goede gelegenheid voor: hij kon meegaan met de botanicus Carl Ludwig Blume (1796–1862) op een van diens reizen over Java als vaccinatieinspecteur. Ze trokken van dorp tot dorp, waar Blume kinderen inentte met de koepokken. Philippus’ representatie van ‘ziekte’ is vergelijkbaar met die van zijn vader: ook hij leek ervan overtuigd dat ze westerse hulp nodig hadden.

Philippus hield zich het liefste bezig met het verbeteren van zijn Maleis, het leren van Sundanees en de studie van de overige talen van Java. IJverig oefende hij in het Javaans schrift. Zijn reisaantekeningen doorspekte hij met tal van linguïstische bijzonderheden. Al deze kennis had Philippus nodig voor het schrijven van de boeken die hij een paar jaar later zou publiceren: zijn *Nederduitsch en Maleisch* en zijn *Maleisch en Nederduitsch woordenboek* (1824–1825). Nadien volgden nog een *Javaansche spraakkunst* (1835) en een *Algemeen Nederduitsch en Javaansch en Javaansch en Nederduitsch woordenboek* (1834–1835). Die waren nodig om communicatie met de gekoloniseerden te verbeteren en ambtenaren taalkennis bij te brengen.

Meer dan zijn vader was Philippus geboeid door de inheemse cultuur. Zo keek hij zijn ogen uit bij de Borobudur, het bekende boeddhistische tempelcomplex op Midden-Java. Hoe was het mogelijk, vroeg hij zich af, dat een volk dat algemeen als “onbeschaafd” bestempeld werd, in de bouwkunst die “trap van volmaaktheid” had weten te bereiken? Terug in Batavia hielp hij bij het verplegen van de slachtoffers van de cholera. Dat deed hij uit menslievendheid, maar ook omdat hij hierdoor de gelegenheid had zich “in de inlandsche taal te oefenen, en zoo geheel met de eenvoudige huishouding der inlanders bekend te worden”. Elke avond las hij met een imam bij het raam in een handschrift of in de koran, om de uitspraak te oefenen. Dikwijls namen er dan “inlanders” onder het venster plaats om naar hen te luisteren (Roorda 3: 122, 148–149).

Doordat Philippus zich intensief met de Javaanse taal en cultuur bezighield, ging hij nadat hij enige tijd in Indië verbleef, genuanceerder over de kolonie en

zijn bewoners denken dan bij zijn aankomst in de kolonie. Kennelijk leidde meer kennis over de taal en cultuur van de inheemse bevolking tot een humanere houding ten opzichte van ‘de Ander’, zelfs in de context van het koloniale discours. Dat blijkt bijvoorbeeld uit een passage in Philippus’ reisverslag waarin hij zijn gedachten liet gaan over het fenomeen “huidskleur”. In veel dorpen die Blume en hij op Java bezochten, vluchtten mensen zodra zij hen zagen naderen al schreeuwend weg: “*djelma bodas* (blanke mensen!)”. Een Javaan die hij op een brug zag zitten, sprong van schrik zelfs in de rivier en verborg zich net zo lang onder water, totdat ze uit het zicht verdwenen waren. Nederlanders schrokken juist als ze een zwart iemand zagen. Hoe viel dat te verklaren?

De oorzaken hiervan schrijf ik daaraan toe, dat men van jongs af, in *Holland*, de kinderen den boozen geest als zwart afschildert, en dat in het algemeen het zwart, als eene kleur van rouw enz., beschouwd wordt, en een teeken van duisternis is; als nu een kind, of zelfs een onervaren Hollander, eensklaps een’ zwarte ziet, dan vlugt hij, en gelooft den duivel of iets dergelijks te ontdekken. De zwarten integendeel vlugten om zijne blankheid; zijnde al wat wit is bij hen eerbiedwekkend, en in vergelijking van hunne kleur zoo heeft de blanke iets, dat zij als *tjaja*, of glans, beschouwen; en verscheidene onder hen wenschen zelve blank te zijn. Dit ziet men in hunne spelen, zij bestrijken zich met alles wat hun het voorkomen van wit kan geven, en laten, met een zeker vergenoegen, die kinderen aan den vreemdeling zien, die het blankste zijn (Roorda 3: 22).

Philippus realiseerde zich dus dat de perceptie van huidskleur cultureel bepaald was, al is het niet toevallig dat ook hij ‘blankheid’ in dit citaat als de norm voorstelde; “zwarten” (inheemsen) wilden volgens hem graag wit zijn en streefden dat na. Maar in vergelijking met zijn vader leek hij minder bevooroordeeld ten aanzien van de Javanen. Ook op andere plaatsen in zijn tekst liet Philippus zich positiever over hen uit. Dat Javanen als “verraderlijk, wreed, moorddadig en trouweloos” werden voorgesteld, begreep Philippus niet. Hun zachtaardigheid bleek alleen al uit het feit dat “lage scheldwoorden, verschrikkelijke vervloekingen of verwenschingen” in hun taal niet voorkwamen. Daarom voelde hij zich geroepen de eer van de Javanen te verdedigen en “aan te toonen, dat zij regtmatige aanspraak op onze achting en toegenegenheid hebben” (Roorda 3: 110–111, 118). Ze handelden waardig, kwamen op voor zichzelf en waren dapper.

Philippus’ reistekst bevat passages die de representatiewijze van zijn vader lijkt te spiegelen. Volgens Sytze stond de Javaan machteloos tegenover aanvallen van tijgers, maar maakten de Nederlanders er korte metten mee.<sup>2</sup> Zo was er een grote tijger geweest die zich ophield in een koffietuin, waardoor geen Javaan meer aan het werk durfde te gaan. De Nederlanders snoeiden daarop de onderste takken weg, zodat hij kon worden verjaagd. De tijger werd vervolgens gevangen en gedood en de Javaan geholpen (Roorda 1: 210–211).

<sup>2</sup> Over de rol van tijgers in Indonesië in de periode 1600–1950, zie Boomgaard 2008.

Waar zijn vader over Javanen opmerkte dat ze angstig en hulpeloos waren, schetste Philippus een heel ander beeld van hen. Hij schrijft bijvoorbeeld over het kordate handelen van een Javaan die aangevallen werd door een tijger toen hij zich wilde gaan baden in de rivier. De Javaan stak zijn kris daarop zo diep in het dier, dat deze woeste *harimau* hem losliet en daarop dood neerviel. Daarna meldde de Javaan zich, bloedend en ondersteund door enkele kameraden, bij de resident om de premie in ontvangst te nemen die op het doden van een tijger stond. Philippus oordeelde: “Deze onverschrokken man, vertoonde zich in het minst niet onthutst, en men zou gezegd hebben, dat hij over de vischvangst of over zijne buffels sprak. Is dit onverschilligheid, koelbloedigheid of verstand en bedaardheid van geest?” (Roorda 3: 138).

De Javanen waren bovendien – opnieuw in tegenstelling tot wat zijn vader vaststelde – goede werkers, aldus Philippus. Hoewel ze misschien niet tot de allerijverigsten behoorden, bewerkten ze hun velden en namen ze nimmer hun toevlucht tot de bedelstaf, tenzij blindheid of een ander gebrek hen daartoe dwong. Echte armoede trof men op Java daardoor niet aan. Hoewel sommige Javanen eenvoudig leefden, hoefden ze door de vruchtbaarheid van het land nooit gebrek te lijden. Vergeleken met Europa was de situatie in Indië veel beter. Hoe menig “lediglooper” was er niet in Europa die in plaats van zich nuttig te maken liever gebruik maakte van de menslievendheid en een “ballast der maatschappij” was? Dan was de Javaan heel anders:

Hij maakt de schoonste wegen en waterwerken in ongebaande oorden; hij trekt ten strijde, en kan bijna alles ontberen; als lastdrager is hij onvermoeid; als ruiter kent hij geene vermoeijenis en als voorlooper voor de postpaarden is hij onbetaalbaar. Bij aanprikkeling of opwekking kan men met den Javaan alzo zeer veel doen, doch laat men hem geheel aan zijne zalige rust over, dan schijnt hij die ook boven buitengewone inspanning van krachten te verkiezen (Roorda 3: 113–114).

Hier ontkracht Philippus de mythe van de luie Javaan, een stereotype dat in de negentiende eeuw wijdverbreid was. Tegelijkertijd zag ook Philippus de Javaan alleen in dienende functies en geloofde hij dat hij door Europeanen gestimuleerd moest worden om niet tot indolentie te vervallen. Maar juist die ogenshijnlijke onbezorgdheid vond Philippus benijdenswaardig. Ondeugd en hartstocht waren de Javaan vreemd. Tevreden leefde hij van de vruchten die het land opleverde. Voor Philippus belichaamde de Javaan een ideale staat: hij was een ‘edele wilde’, die genoeg nam met het leven dat hij leidde en zich in tegenstelling tot Europeanen nergens druk om maakte:

Niet beangst voor de toekomst, geniet hij het leven als een echt wijsgeer, zonder te weten, wat het zegt, doctor in de filosofie te zijn. Te midden van een vruchtbaar land, onder eenen helderen hemel, in de nabijheid van trotsche gebergten, met eeuwig groen op de toppen prijkende, die door de wolken boren, is hij, bij het gedruisch van klaterende bergstroomen, die de keijen schuren, regt gelukkig, en als een bewoner van het ware aardsche paradijs te beschouwen (Roorda 3: 119).

Dat mocht positief klinken, Philippus creëerde zo wel weer de tegenstelling tussen de ‘eenvoudige’ Javaan en de ontwikkelde Europeaan. Niettemin was hij in staat om verder te denken dan dit bekende koloniale clichébeeld, waarschijnlijk omdat hij kennis had van de inheemse taal en cultuur. De natuurstaat van de Javaan mocht dan ideaal lijken, het was volgens hem onmogelijk om vast te stellen of de inheemse bevolking gelukkig was. Enerzijds meende Philippus dat zij “het noodige heeft, en naar niets hoogers” verlangde, anderzijds kon hij niet bepalen of dit verkieslijk was boven “ontwikkeling, die zelden voldoening schenkt”. Als de Nederlanders ertoe zouden besluiten de ‘inlander’ te ‘beschaven’, dan moest dat op een verstandige wijze gebeuren door “alles wat daartoe in betrekking staat, gelijk aanwezig te doen zijn, anders bereikt men het doel slechts ten halve, en maakt hem welligt ongelukkig”. Tegelijkertijd merkte hij op dat “verlichting en beschaving” de Javaan wellicht niet gelukkiger zouden maken. Toenemende ontwikkeling zou er slechts toe leiden dat de verlangens naar “aardsche goederen” toenamen. Als die vervolgens niet werden bevredigd, zou dat afbreuk doen aan het “levensgenot” van de Javaan (Roorda 3: 38, 120). Kortom, Philippus wist uiteindelijk ook niet wat het beste was. Deze twijfel getuigt van een voor die tijd genuanceerd oordeel.

Wat Philippus wél met zijn vader deelde, was zijn afkeer van de islam, die ook hij met geweld associeerde. Het was bekend dat het hindoeïsme in de residentie Yogyakarta na bloedige oorlogen plaats had gemaakt voor de leer van Mohammed.<sup>3</sup> Woedend merkte Philippus op:

Hoe veel bloed zal er nog moeten vergoten worden, eer het Christendom in plaats zal treden van de zinnelijke instellingen diens leugenprofeets, welke alom juist zoo veel aanhang vond, omdat hij de veelwijverij predikte, en het volgend leven als een’ staat van het hoogste aardsche genot afschilderde, hetwelk zoo bijzonder met de zucht naar genietingen strookte (Roorda 3: 124).

Vanwege zijn talenkennis werd Philippus per 16 juli 1822 door de gouverneur-generaal benoemd tot hoofd van de politie te Palembang in het zuiden van Sumatra. Dat gebied was pas in juli 1821 na felle strijd door de Nederlanders onderworpen. De sultan, Mahmud Badaruddin II, die zich hevig had verzet, werd verbannen naar het eiland Ternate. Tegenwoordig geldt Mahmud Badaruddin II als een nationale held in Indonesië; het vliegveld van Palembang is zelfs naar hem vernoemd. Philippus had gruwelijke verhalen over hem vernomen. Zo zou hij een van zijn eigen kinderen in het bijzijn van de moeder vermoord hebben “omdat hetzelve een ongunstig teeken aan het ligchaam had”. Bovendien had hij de bevolking geterroriseerd, onder meer door onredelijke belastingen te heffen en herendiensten van haar te eisen (Roorda 3: 227).

---

<sup>3</sup> Over de islam in Indonesië en de Nederlandse perceptie ervan, zie de studie van Laffan uit 2013.

Het was Philippus' taak als politiecommissaris om misstanden in de regio aan te pakken. Dat was hard nodig, oordeelde hij, want te Palembang zag hij hoe islamitische hoofden de bevolking onderdrukten. Die 'dwinglandij' was ongekend: "Zij beschikte willekeurig over de eigendommen van anderen, rukte vrouw en kind van den huisvader af, sloot den laatste in ketenen, en belette hem, door middel van een tjangkah (houten knijper) op den keel te zetten, het schreeuwen". Hoewel de 'opstandige' sultan was verbannen, was zijn opvolger, Ahmad Najamuddin, volgens Philippus geen haar beter dan hij. Dat bleek uit een voorval dat in 1822 plaatsvond. Nadat de sultan 's morgens bij de commissaris was geweest, verscheenen er 's middags twee 'inlanders' in witte kleding bij de commissaris, "welke een onheilspellend voorteken aanduidt" (Roorda 3: 163, 165). Het waren vermoedelijk *hadji's*: inheemsens die als pelgrim naar Mekka waren geweest en daarom in aanzien stonden. Plotseling trok een van hen zijn kris. Tegenwoordig zouden we deze gebeurtenis aanduiden als een terroristische aanslag:

De boosdoener naderde den commissaris met rassche schreden, die hem zijne muts in het aangezicht wierp, hetwelk zijne woede gaande maakte, zoodat hij op eens toeschoot, doch andermaal werd af gekeerd, daar de commissaris hem eenen schrijfflessenaar naar den kop smeedt. Nu was hij ontembaar, en zou den commissaris doorstoken hebben, doch werd, door een' jongen prins, zoodanig gekrist (met een' ponjaard [dolk] doorpriemd), dat het wapen, in den rug, ingegaan, door het buikvlieg doordrong. Nu stak hij in het rond, en wondde een' der omstanders op verschillende plaatsen, doch werd, in een oogenblik, van alle zijden aangevallen, doorhakt, doorstoken, vertrapt, en diende nog aan de toeschietende wacht om hunne bajonetten te verwen. Deze ellendeling was niet dadelijk dood, en blies stuiptrekkend zijne zwarte ziel uit. Hij was onkenbaar; zijn bloed ververde den troon en de gehoorzaal; zijne haren stonden stekelachtig omhoog, en zijn verdraaid gelaat verwekte het afgrijzen in het rond. Dit alles was het werk van een oogenblik (Roorda 3: 165–166).

De tweede "terrorist", woedend en schuimbekkend, werd door de politie gevangengenomen en naar een verhoorruimte gebracht. Pas na een uur kalmeerde hij enigszins. Nu kwam Philippus' talenkennis goed van pas, want als politiefunctionaris was hij verantwoordelijk voor het ondervragen van de betrokkenen. Aan hem bekende de verdachte dat zijn kameraad en hij in opdracht van de sultan hadden gehandeld, die hun tweehonderd "Spaansche matten" (zilveren munten) had betaald om de commissaris te doden; als de aanslag slaagde, zouden ze een tweede beloning ontvangen. Het verhoor was nauwelijks ten einde, of de sultan verscheen, vergezeld van een groot aantal gewapende mannen. Hij wenste de commissaris geluk met het feit dat God hem gespaard had. Daarop liet de commissaris de gevangene halen, die evenwel tegenover de sultan niet durfde te herhalen wat hij eerder aan Philippus had bekend. Uiteindelijk werd de "terrorist" op de markt in opdracht van de sultan "gekrist". Door de dader terecht te stellen, wilde hij de Nederlanders doen geloven dat hij niets te maken had gehad met de aanslag, aldus Philippus. Sommigen geloofden inderdaad dat de sultan onschuldig was, maar Philippus wist tot wat voor wandaden een "Aziatische dwingeland" in staat was (Roorda 3: 165–169).



Fig. 3. De Grote Moskee van Palembang, foto van voor 1880, Woodbury & Page (Batavia); bron: Collectie Universitaire Bibliotheken Leiden, KITLV 26750

Ook Philippus onderkende dus het gewelddadige karakter van de islam. Over de inwoners van Palembang oordeelde hij, hoewel ze belijdende moslims waren, echter genuanceerder. Net als iedere mens stelden zij het “geluk boven het ongeluk”, aldus Philippus. Eeuwenlange onderdrukking door tirannen had echter zijn tol geëist. Er waren mensen in Palembang die zelfs de betekenis van het woord ‘rechtvaardigheid’ niet kenden: “Zoo diep zijn die menschen gezonken”. Dat de inheemsen onverschillig waren en niet meer hard werkten, kwam door de funeste invloed van de Arabische islam, die oude tradities, gebruiken en ‘regeringsvormen’ teniet had gedaan (Roorda 3: 185, 190). De imams hadden iedereen in slaap gewiegd:

De onderdrukten (...) verloren hunnen moed, geestkracht, gevoel van eigene waarde, het denkbeeld van regtvaardigheid; en door de opeengevolgde eeuwen, waarin het rijk verdrukt was geworden, was het gevoel zoodanig verdoofd, dat het volk, niet zoo als andere natiën, het hoofd durfde opsteken, de tirannen van hunne troonen werpen; neen! integendeel: het scheen zoo verbasterd, zoo verdierlijkt, dat het geen kracht gevoelde, om zich weder te verheffen. Domheid en priesterlist hadden het volk zoo in teugel en in bedwang, dat niemand, al dacht hij iets verder dan een ander, zich zou verstout hebben, zijne stem te verheffen, uit vrees, dat hem een eeuwig stilzwijgen zou worden opgelegd (Roorda 3: 191).



Net als zijn vader vond Philippus dat de Nederlanders de bevolking, uit naam van hun “menschlievende grondbeginsels”, te hulp moesten schieten en beschermen tegen hun sultans en andere hoofden. Tussen rechtvaardigheid en onderdrukking was het niet moeilijk kiezen. Maar omdat eeuwenlange tirannie zijn tol had geëist, zou het nog wel enige tijd duren voordat de inheemsen zouden beseffen dat ze beter af waren onder het Nederlands bestuur. Dan zou het volk opbloeien en zich vermenigvuldigen. De landbouw, veeteelt en handel zouden toenemen, zodat de ‘inlander’ zich “weldra met betere spijzen, dan pisangbast en andere kruiden” kon voeden. Dankzij de voorspoed zouden “hart en zeden” vanzelf verbeteren. In de toekomst zouden alle Sumatranen met eerbied aan gouverneur-generaal Van der Capellen denken. Hij had immers een einde gemaakt aan het “hatelijk juk” van de sultan en ervoor gezorgd dat hun “gelukszon ter kimme steeg” en zij een beter leven kregen (Roorda 3: 191, 194–195, 200–201).

## 5. Besluit

In deze bijdrage zijn de reisteksten van vader Sytze en zoon Philippus Pieter Roorda van Eysinga met elkaar vergeleken wat betreft hun representatie van de inheemse bevolking van Nederlands-Indië. Tijdens zijn reizen hadden allebei oog voor de oorspronkelijke bewoners van de kolonie. In het oog springend is Sytzes geloof in de mogelijkheid voor inheemsen om te stijgen op de ‘beschavingsladder’. Ze mochten dan trager, luier en bijgeloviger zijn dan Europeanen en bovendien onzedelijker, zieker en gewelddadiger, als aan deze “natuurgenooten” eens de christelijke openbaring ten deel zou vallen, dan zou dit vanzelf veranderen. Zelf leek Roorda nog niet in te zien dat dit op den duur een tot mislukken gedoemde missie was, omdat inheemsen uiteindelijk, hoe zeer ze zich ook zouden aanpassen aan de Europese beschavingsnorm, altijd minderwaardig zouden blijven. Gelijkwaardigheid tussen kolonisator en gekoloniseerde zou immers de koloniale overheersing overbodig maken. De legitimiteit van het kolonialisme was namelijk gebaseerd op de misvatting dat er verschillen in beschaving zouden bestaan tussen de Europeaan en ‘de Ander’.

Philippus Pieter oordeelde anders over de inheemse bevolking dan zijn vader. Toen hij op Java arriveerde, nam hij vrijwel onmiddellijk het negatieve oordeel van zijn vader over de inheemse bevolking over. Maar toen Philippus zich begon te verdiepen in de inheemse taal en cultuur, stelde hij sommige van zijn ideeën bij en ontwikkelde hij een ander perspectief, dat van meer waardering en begrip getuigt. In zijn tekst nam hij scènes op die bedoeld leken om de dominante (negatieve) representatiewijze bij te stellen. Javanen waren volgens hem niet lui, bang en gewelddadig, zoals zijn vader meende, maar hardwerkend, dapper en vredelievend. Al verheerlijkte Philippus Javanen als ‘edele wilden’, dat hij tegelijkertijd liet doorschemeren dat hij niet zeker wist of ‘verlichting en beschaving’

hen gelukkig zouden maken, is opvallend. Met Sytze deelde hij wel diens kritiek op de islam, die ook hij met geweld en tirannie associeerde.

Hoe is het te verklaren dat Philippus Pieters ideeën over de inheemse bevolking evolueerden, terwijl die van zijn vader Sytze hetzelfde bleven? Sytze leefde in Indië in een westerse wereld en ging vrijwel alleen maar om met Europeanen. We hebben gezien dat Philippus zich, vanuit een oprechte belangstelling, verdiepte in de inheemse talen en culturen. Hij reisde rond om die beter te leren kennen en hielp zelfs bij het verplegen van choleraslachtoffers om zich in de taal te oefenen en de ‘inlanders’ en hun gebruiken te leren kennen. Meer kennis van een vreemde cultuur leidde dus in het geval van Philippus Roorda van Eysinga, ondanks zijn koloniale ideeën, tot een humanere houding ten aanzien van ‘de Ander’.

Het is niet verwonderlijk dat wie bereid is zich te verdiepen in ‘de Ander’, wie oprechte interesse toont voor wat afwijkt van de eigen normen, minder zwart-wit denkt dan zij die heilig geloven in de eigen superioriteit. In het huidige debat over het koloniale verleden van Nederland wordt vaak gedacht en gesproken en geschreven in termen van ‘goed’ en ‘fout’. Het koloniale verleden was ‘fout’, omdat het kolonialisme als systeem niet deugde. Dat zal niemand ontkennen, maar het is van belang teksten uit de koloniale periode te ‘wegen’ en te vergelijken. Wie dat doet, moet vaststellen dat Philippus Pieter Roorda van Eysinga, in vergelijking met zijn vader Sytze, blijk gaf van een voor die tijd relatief humaan oordeel over de inheemse bevolking. Onderzoek naar koloniale reisliteratuur kan zo bijdragen aan een meer genuanceerde discussie.

## Bibliografie

- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. 2e druk, Routledge, 2004.
- Boomgaard, Peter. *Frontiers of Fear. Tigers and People in the Malay World, 1600–1950*. Yale University Press, 2008.
- Boomgaard, Peter, Harry A. Poeze, en Gerard Termorshuizen, editors. *God in Indië. Bekeringsverhalen uit de negentiende eeuw*. KITLV Uitgeverij, 1997.
- Cleall, Esme. *Missionary Discourses of Difference. Negotiating Otherness in the British Empire, 1840–1900*. Pallgrave Macmillan, 2012.
- Heemskerk, Greetje, et al. *Uit menschlievendheid zoude ik barbaar kunnen worden. Reizen in Azië 1770–1830*. Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum, 1992.
- Honings, Rick. “A Preacher’s Perspective. Sytze Roorda van Eysinga’s Representation of the Dutch East Indies”. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* (2022) (te verschijnen).
- Honings, Rick, en Peter van Zonneveld, redacteur. *Een tint van het Indische Oosten. Reizen in Insulinde 1800–1950*. Uitgeverij Verloren, 2015.
- Huigen, Siegfried. “De representatie van de kolonie. Enkele gedachten over het onderzoek van koloniale teksten”. *Indische Letteren*, vol. 10, 1995, pp. 174–186.

- . "Indië door een groene bril. De dagboeken van Sytze Roorda van Eysinga". *Een tint van het Indische Oosten. Reizen in Insulinde 1800–1950*, geredigeerd door Rick Honings en Peter van Zonneveld. Uitgeverij Verloren, 2015, pp. 55–64.
- . "Over de grenzen van het koloniale discours". *De Nieuwe Taalgids*, vol. 87, 1994, pp. 120–130.
- . "Reisliteratuur tussen representatie en identiteit". *Neerlandistiek.nl*, 2007.
- Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam. Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton University Press, 2013.
- Nieuwenhuys, Rob. *Oost-Indische spiegel. Wat Nederlandse schrijvers en dichters over Indonesië hebben geschreven vanaf de eerste jaren der Compagnie tot op heden*. 3<sup>e</sup> druk, Em. Querido's Uitgeverij, 1978.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel writing and Transculturation*. 2<sup>e</sup> druk, Routledge, 2008.
- Roorda van Eysinga, Philippus Pieter. *Verskillende reizen en lotgevallen van S. Roorda van Eysinga; uitgegeven door deszelfs zoon*, 4 delen. Johannes van der Hey en zoon, 1830–1832.
- Said, Edward. *Orientalism*. Routledge, 1978.
- Spoor, Ronald. "Java, het eiland onzer begeerte. Het reisverhaal van Sytze Roorda van Eysinga 1818–1819". *Naar de Oost! Verhalen over vier eeuwen reizen naar Indië*, geredigeerd door Peter van Zonneveld. Bert Bakker, 1996, pp. 44–65.
- Thompson, Carl. *Travel Writing*. Routledge, 2011.
- Vaartjes, Gé. "'k Plaschte in een tranenbeek.' Over een gelegenheidsgedicht van P.P. Roorda van Eysinga". *Jaarboek Letterkundig Museum*, vol. 2, 1993, pp. 135–145.
- Vervoort, Hans (met medewerking van Maja Indorf). *Sicco Roorda van Eysinga. Zijn eigen vijand*. De Engelbewaarder, 1979.
- Wertheim, W[illem] F[rederik], en A[nnie] H[enriette] Wertheim-Gijse Weenink. *Ketters en kwezels. Regenten en rebellen*. Laverman, 1968.
- Youngs, Tim. *The Cambridge Introduction to Travel Writing*. Cambridge University Press, 2013.