



Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW)

KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Tijden van waanzin

Keppy, Peter

2024

document license
Unspecified

[Link to publication in KNAW Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Keppy, P. (2024). Tijden van waanzin: Massaal geweld en representaties van trauma. Radboud University.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the KNAW public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the KNAW public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:
pure@knaw.nl

Inaugurele rede

Tijden van waanzin

**massaal geweld en
representaties van trauma**

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. PETER KEPPY

Radboud Universiteit



Inaugurele rede prof. dr. Peter Keppy



Peter Keppy onderzoekt, op het snijvlak van antropologie en geschiedenis, de culturele diversiteit en verbeelding van trauma-ervaringen in de nasleep van massaal politiek

geweld: oorlogen tussen staten, burgeroorlogen en staatsrepressie. Dankzij alfa- en gammawetenschappers wordt psychisch lijden nu breder opgevat dan vanuit louter medisch perspectief. Literaire fictie en audiovisuele uitingen die we associëren met populaire cultuur bieden een uniek inzicht in lokale verbeelding en interpretaties van lijden. Postkoloniaal Zuidoost-Azië, Indonesië in het bijzonder, vormen Keppy's onderzoeksveld in het decoderen van de taal van geestelijk trauma. Aan de hand van drie voorbeelden, waaronder een analyse van een Indonesische speelfilm uit de jaren

1950 over de terugkeer van vrijheidsstrijders in de samenleving, duidt hij de verbeelding van complexe morele dilemma's en emoties.

Na zijn studie Antropologie aan de Universiteit van Amsterdam promoveerde Peter Keppy (1965) op niet-westerse geschiedenis aan de Vrije Universiteit in Amsterdam (2001). Sinds 1998 is hij onderzoeker bij het NIOD Instituut voor Oorlogs-, Holocaust en Genocidestudies. Hij werkte tussen 2010 en 2021 in twee NWO-projecten nauw samen met onderzoekers van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) en met onderzoekers van Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Tussen 2018 en 2023 was hij lid van de Pensioen- en Uitkeringsraad, een orgaan voor advies en uitvoering van wetten voor Nederlandse oorlogsgetroffenen en verzetslieden. Sinds september 2023 bekleedt hij de bijzondere leerstoel Geschiedenis van populaire cultuur en massaal geweld in Zuidoost-Azië aan de Radboud Universiteit.

TIJDEN VAN WAANZIN
MASSAAL GEWELD EN REPRESENTATIES VAN TRAUMA

Voor mijn moeder Lies Boon-Keppy (1937-2024)

Tijden van waanzin

massaal geweld en representaties van trauma

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Geschiedenis van populaire cultuur en massaal geweld in Zuidoost-Azië aan de Faculteit der Letteren van de Radboud Universiteit op donderdag 12 december 2024

door prof. dr. Peter Keppy

Opmaak en productie: Radboud Universiteit
Fotografie omslag: Barbara van Aarsen

© Prof. dr. Peter Keppy, Nijmegen, 2024

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

Mevrouw de rector magnificus, geachte collega's, beste familie en vrienden

In 1948 publiceerde de Indonesisch-Chinese dichter genaamd Khoe Wie Hin een dichtwerk onder het pseudoniem Piso Tjoekoer (Scheermes). In driehonderd verzen verhaalt Khoe, soms met een ontnuchterende luchtigheid en sarcasme, over geweld tijdens de Japanse bezetting (1942-1945) van Nederlands-Indië en de Indonesische revolutie (1945-1949). Hij betitelde beide perioden als 'tijdperk van waanzin'. De publicatie droeg als ondertitel: 'Een Indonesische komedie in vers'.¹ In de Maleise literaire traditie van de *syair*, vierregelige gedichten, dicht Khoe over roofovervallen, ontvoeringen, verkrachtingen, een massaslachting onder Indonesische Chinezen en over zijn eigen internering door revolutionaire strijdgroepen die moeilijk te onderscheiden waren van bandieten. Met zijn publicatie over schokkende maatschappelijk omwentelingen en geweld legde hij een welbewuste getuigenis af, die hij duidde als 'vertroosting' (*hiburan*) en als 'souvenir' (*tanda mata*) voor de lezer en het nageslacht.

Ik heb Khoe's gedicht gebruikt in mijn in 2010 gepubliceerde boek over schadevergoeding en rechtsherstel in Indonesië en de Filipijnen in de nasleep van de Tweede Wereldoorlog.² Dat ik bijna vijftien jaar later opnieuw inspiratie uit het werk van Khoe zou putten kon ik niet vermoeden. De op het eerste gezicht verwarrende connectie tussen een getuigenis van verschrikkingen en populaire literaire fictie staat hier centraal. Ik ben gefascineerd door de verbeelding van lijden als gevolg van massaal geweld in populaire cultuur. Deze thema's hebben de komende jaren mijn aandacht in onderwijs en onderzoek. Ik duid de ervaring van lijden losjes als trauma-ervaringen, tijdens of in de nasleep van massaal politiek geweld (oorlogen tussen staten, burgeroorlogen en staatsrepressie). Trauma-ervaringen vinden via taal een weg in literaire fictie: romans, proza en poëzie. Audiovisuele en visuele uitingen die we associëren met populaire cultuur lenen zich hier ook voor: theater, speelfilms en muziek, maar ook straatkunst. Dit zijn de empirische bronnen waar ik uit put. Ze bieden een uniek inzicht in lokale interpretaties van lijden.

In mijn onderneming het complexe verschijnsel van trauma-ervaringen te duiden, grijp ik terug op de inzichten van een bont gezelschap van psychiaters, historici, literatuurwetenschappers en antropologen. Zij hebben zich gebogen over geweld en trauma-ervaringen in verschillende samenlevingen en in verschillende perioden van de twintigste en eenentwintigste eeuw. Op het snijvlak van antropologie en geschiedenis wil ik een rol vervullen in het debat over trauma-ervaringen. Mijn bijdrage is om het inzicht in de diversiteit van trauma-ervaringen buiten de gemedicaliseerde kaders te vergroten. Bij het decoderen van de taal van geestelijk trauma vormen postkoloniaal Zuidoost-Azië, en Indonesië in het bijzonder, mijn context en onderzoeksveld. Ik presenteer drie voorbeelden die een aanzet zijn voor een onderzoek naar representatie van trauma-ervaringen in Indonesië. Naast het werk van Khoe Wie Hin zijn dat een film uit de jaren 1950 en een verhalenbundel over de burgeroorlog op Ambon.

¹ Piso Tjoekoer, *Djerman Gelo. Komedie Indonesia dalam sair*. Penerbit OKE. Djakarta (1948).

² Peter Keppy, *The Politics of Redress. War Damage compensation and restitution in Indonesia and the Philippines, 1940-1957*. Leiden. KITLV Press (2010).

Ik neem u eerst kort mee naar postkoloniaal Zuidoost-Azië en vandaar naar het bredere verschijnsel van populaire cultuur en de filmindustrie in de regio. Een schets van massaal geweld in Zuidoost-Azië biedt de context voor de korte bespreking van een tweede case naast die van het gedicht van Khoe Wie Hin: een Indonesische speelfilm uit de jaren 1950. Vervolgens maak ik de voorzichtige stap naar het veld van traumastudies met een bespreking van Rob Nixons studie over 'schrijver-activisten' en hun rol als kroniekschrijvers van 'langzaam geweld'. Dit wordt gevolgd door het concept van 'morele schade', zoals door Joshua Pederson gebruikt. Deze twee studies helpen de Indonesische speelfilm te duiden. Een schets van de regio opent ook de weg naar het conceptuele terrein van traumastudies. Ik zal stilstaan bij studies over traumaverwerking in Myanmar en over de herinnering aan het anticommunistisch geweld in Indonesië. Deze twee laatste studies helpen me bij het duiden van mijn laatste casus, een recenter 'tijdperk van waanzin': de burgeroorlog die tussen 1999 en 2002 op Ambon, Oost-Indonesië, woedde.

Zuidoost-Azië in transitie

Toen Khoe zijn gedichten in 1948 in Jakarta publiceerde was Zuidoost-Azië volop in beroering en zou dat nog lang blijven. Het is niet moeilijk in de regio verschillende tijden van waanzin aan te wijzen: de reeks van militaire staatsgrepen in Thailand sinds 1947, de in de jaren 1970 door het Rode Khmer-regime in Cambodja gepleegde massamoord met genocidale trekken of de golf van liquidaties van burgers door doodseskaders in de Filipijnen tijdens het presidentschap (2016-2022) van Rodrigo Duterte. Ik beperk me hier tot een korte bespreking van postkoloniaal Myanmar, het voormalige Birma, en Indonesië. Ik gebruik deze landen als exemplarische voorbeelden van de diversiteit en complexiteit van trauma-ervaringen in Zuidoost-Azië.

Na de Japanse capitulatie in 1945 zagen de nationalistische bewegingen in Zuidoost-Azië nieuwe mogelijkheden om hun eisen voor dekolonisatie kracht bij te zetten. Indonesische en Vietnamese nationalisten verklaarden zich in 1945 onafhankelijk van respectievelijk Nederland en Frankrijk. In 1948 slaagden Birmese nationalisten er via onderhandelingen met de Britten in onafhankelijkheid te verkrijgen. Birma werd echter verscheurd door rivaliserende politieke partijen en etnische minderheden, geleid door krijgsheren met separatistische agenda's. Een door de centrale regering ingestelde burgermilitie die met het leger een einde moest maken aan de onrust werd handig geïnfilteerd door politieke partijen en de krijgsheren.³ De uitkomst van die strijd is feitelijk nog steeds ongewis in het inmiddels door het leger tot Myanmar omgedoopte Birma.

Myanmar is overwegend boeddhistisch, Indonesië is het land met het grootste aantal moslims in de wereld. In politiek opzicht lijken beide landen echter op elkaar. Beide waren parlementaire democratieën die zich in de ontluikende Koude Oorlog internationaal positioneerden als neutrale, niet aan een van de twee grootmachten gelieerde landen. De democratie en neutraliteit bezweken echter in de jaren 1950 onder diepe economische

³ Mary P. Callahan, *Making Enemies. War and State Building in Burma*. Ithaca en Londen. Cornell University Press (2003).

crises, binnenlandse politieke instabiliteit, etnische en religieuze afscheidingsbewegingen en Amerikaanse militaire inmenging. Beide landen kwamen in de jaren 1960 onder een militair bewind. Al eerder experimenteerden de Birmese en Indonesische regering met burgermilities om de binnenlandse veiligheid te garanderen. De militaire regimes stelden zich open voor buitenlandse investeerders. Vooral, of juist, militaire leiders profiteerden van dit liberale economische beleid. Zij nestelden zich in essentiële en lucratieve economische sectoren, zoals mijnbouw en houtkap. Tot op de dag van vandaag beschermen militaire elites deze economische belangen met ondemocratische middelen, desnoods met geweld.

Burgeroorlogen in de jonge natiestaten creëerden een ruimte waarin het Birmese en Indonesische leger zich presenteerden als de legitieme verdedigers van de met uiteenvallen bedreigde natiestaat. Het leger eiste politieke, en zoals gezegd, economische macht. Die macht ging ten koste van de parlementaire democratie, politieke partijen en de vrijheid van meningsuiting. Door aanhoudend geweld in de jaren 1950 van de staat tegen burgers militariseerden de Birmese en Indonesische samenlevingen in rap tempo. De gevolgen van deze militarisering laten zich in beide landen nog steeds voelen. Studentenprotesten tegen de Birmese militaire junta 1988 leidden tot het terugtreden van generaal Ne Win die sinds 1962 de scepter zwaaide. Het leger sloeg hard terug met massale arrestaties en een nieuw gevormd militair bestuur. Tussen 2011 en 2021 was er sprake van beperkte hervormingen op economisch en politiek vlak. Er waren vrije verkiezingen in 2015 en 2020. Die vormden uiteindelijk een bedreiging voor de economische belangen van de militaire elite. In 2020 arresteerden de militairen de democratisch gekozen leider van de National League for Democracy, Aung San Suu Kyi. Nu in 2024, voert een los bondgenootschap van studenten en etnische afscheidingsbewegingen een guerrillaoorlog tegen het Birmese nationale leger.

In Indonesië ging het vanaf 1957 bergafwaarts met de parlementaire democratie en de pers- en artistieke vrijheid. De eerste algemene verkiezingen in 1955 leidden tot een verrassende en spectaculaire groei van de Indonesische Communistische Partij als vierde grootste partij. Het politieke landschap veranderde dramatisch. President Soekarno zocht steun bij de communisten, als tegenwicht tegen de politieke aspiraties en macht van het leger. Tegelijkertijd, en teleurgesteld door opeenvolgende kabinetcrises, sprak hij zich openlijk uit tegen het systeem van de parlementaire democratie. In plaats daarvan propageerde hij het vage idee van volksvertegenwoordiging via maatschappelijke organisaties. Dit kwam neer op een reductie van het aantal politieke partijen en hun invloed. De legerleiding maakte handig gebruik van de antiparlementaire retoriek van president Soekarno. Het leger ging allianties aan met burgerbewegingen, zoals boerenorganisaties, studenten en zelfs met criminele jeugdbendes in de steden. Die militair-civiele bondgenootschappen kregen in de loop van 1957 een formeel karakter. Ze boden het leger de infrastructuur om zich dieper in de economie te nestelen. De burgerorganisaties speelden bijvoorbeeld een belangrijke rol bij de bezetting en nationalisatie van buitenlandse bedrijven in 1957. De militair-civiele alliantie bood ook de logistieke infrastructuur voor de door het leger in 1965 geregisseeerde massamoord op communisten. Naar schatting een half miljoen tot een miljoen Indonesiërs vonden de dood in de handen van burgermilities die handelden in opdracht van het leger.

Het leger interneerde ook nog eens honderdduizenden burgers die decennialang zonder proces zouden vastzitten.⁴

In 1967 greep generaal Suharto de macht als president. Hij leidde gedurende bijna drie decennia een repressief regime. Anticommunisme, economische ontwikkeling en verhoging van de welvaart vormden zijn speerpunten. Door de toegenomen welvaart kon een nieuwe middenklasse ontstaan die genoeg nam met de inperking van politieke vrijheden. Dat gold niet voor de bevolking van Aceh en West-Papua en die van Oost-Timor, dat in 1976 door Indonesië werd geannexeerd na een gewelddadig invasie in 1975. In die gebieden streden gewapende groepen voor autonomie en onafhankelijkheid van Indonesië. In Papua is anno 2024 de strijd nog gaande.

Een economische crisis die in 1997 inzette en studentprotesten tegen het autoritaire regime maakten in 1998 een einde aan Suharto's bewind. De democratie werd hersteld. In de nasleep van Suharto's val manifesteerden zich gewelddadige conflicten in verschillende Indonesische regio's. Eén daarvan was een burgeroorlog op Ambon, Oost-Indonesië, die zich tussen 1999 en 2002 ontvouwde. De massamoord van 1965, en ook de burgeroorlog op Ambon, blijven controversieel. Er is geen sprake van ondubbelzinnige publieke waarheidsvinding, bijvoorbeeld via excuses van de overheid aan alle slachtoffers of nabestaanden, of onderzoek naar gewelddadige gebeurtenissen en het publiekelijk delen van de bevindingen. Berechting van daders of formele, vanuit de overheid geïnitieerde verzoeningsinitiatieven blijven meestal uit. Dit maakt het moeilijk om groepen die slachtoffer zijn van politiek staatsgeweld recht te doen. Bovendien ontmoedigt deze situatie mensen om openlijk uiting te geven aan verlies en leed. Representatie en verwerking van leed als gevolg van staatsgeweld of burgeroorlogen kunnen echter andere kanalen van expressie vinden buiten publieke waarheidsvinding om.

Populaire cultuur

Khoe Wie Hin goot zijn verhaal over invasie, bezetting en de Indonesische revolutie in de vorm van de Maleise *syair*, een vierregelige dichtvorm. Lokaal gewortelde Chinezen die al generaties in Indonesië en het huidige Maleisië woonden en werkten, hadden dit genre naar hun hand gezet. Het gedicht kan worden gerekend tot de populaire Chinees-Maleise literatuur met een corpus van poëzie, korte verhalen, romans en stripverhalen. Het hybride taalgebruik, een variant van het Maleis met leenwoorden uit Chinese dialecten, het Nederlands en het Javaans, en het realisme vernieuwden en verrijkten de Maleise literatuur. Na de Tweede Wereldoorlog bloedde deze Chinees-Maleise literaire traditie langzaam dood onder invloed van gedwongen assimilatie en staatsburgerschap en door standaardisering van het Maleis en Indonesisch.

De Indonesische Chinese schrijvers vernieuwden de Maleise literaire fictie ook op een andere manier; ze droegen maatschappelijke onderwerpen aan. Deze vernieuwing inspireerde ook theater- en filmmakers. In de jaren twintig van de vorige eeuw werden in

⁴ Geoffrey Robinson, *The Killing Season: a History of the Indonesian Massacres, 1965-1966*. Princeton. Princeton University Press (2018).

Thailand, Birma, Indonesië en de Filipijnen de contouren zichtbaar van een nieuwe, maar controversiële populaire cultuur. Nieuwe artiesten bereikten een massapubliek, maar het was niet louter commercie. Deze creatieve geesten boden behoedzaam emancipatoire antwoorden op koloniale overheersing, maatschappelijke ongelijkheid en misstanden en soms ook op een nauw exclusief nationalisme.⁵

Niet iedereen was gecharmeerd van deze ontwikkelingen op het gebied van literatuur, theater en film. Artiesten overschreden genregrenzen. Dit zaaide verwarring en weerstand onder taalpuristen en nationalistische elites. Er volgden debatten in de lokale pers over klassenonderscheid en culturele smaak, traditie en moderniteit, moraal, nationale eigenheid en identiteit. Waren de nieuwe hybride theatervormen die zich in de jaren 1920 in de regio manifesteerden 'kunst'? Had dit moderne theater de potentie de nationale identiteit te versterken of was het een imitatie van vulgair entertainment uit het westen en gericht op winstbejag? Ondernijnden speelfilms, of het nu Amerikaanse import of een lokaal product was, de goede zeden van de jeugd? Dergelijke vragen markeren de essentie van discussies over populaire cultuur. Populaire cultuur is constant in beweging en veroorzaakt maatschappelijke discussie. Populaire cultuur is om die reden niet terug te brengen tot een eenduidige definitie.

De opkomst van de geluidsfilm in de jaren 1930 betekende de doodklap voor de stomme film. Het moderne theater raakte in verval. Theatermakers, acteurs maar ook schrijvers maakten massaal de overstap naar het aanlokkelijke nieuwe en moderne medium van de geluidsfilm. Deze transitie van theater naar een lokale commerciële filmindustrie legde de basis voor wat zich na de Tweede Wereldoorlog en in de vroeg onafhankelijke koloniën als nationale filmindustrie zou manifesteren. De naoorlogse cineasten grepen in hun films terug op maatschappelijke thema's, zoals de gapende kloof tussen stad en platteland en de illusies van moderniteit en vooruitgang. Een nieuw onderwerp diende zich aan om in speelfilms te verbeelden: de bittere vruchten van oorlog, revolutie en onafhankelijkheid.

Alle nieuwe jonge onafhankelijke staten begrepen de kracht van film als propagandamedium. De staat bemoeide zich met de filmindustrie om de vaak nog fragiele natiestaat te helpen verbeelden en te versterken. Die bemoeienis reikte van een staatsmonopolie zoals in Vietnam en intensieve staatsinmenging in Birma tot een relatief onafhankelijke filmindustrie, zoals die in de Filipijnen en in Indonesië.⁶ In die onafhankelijke ruimte, nauwelijks gehinderd door staatspropaganda of censuur, bewogen zich filmmakers die de vrijheid namen om hun samenlevingen realistisch en kritisch te verbeelden.

In Indonesië was een van die filmmakers Usmar Ismail (1921-1971). Hij wordt in Indonesië geëerd als nationaal filmicoon. Het nationale filmarchief in Jakarta is naar hem vernoemd. In 1955 verscheen op het eerste Indonesische nationale filmfestival in Jakarta de door hem geregisseerde speelfilm *Lewat Djam Malam* (Voorbij de avondklok). Het scenario

⁵ Peter Keppy, *Tales of Southeast Asia's Jazz Age. Filipinos, Indonesians and Popular Culture, 1920-1936*. Singapore. NUS Press (2019).

⁶ Gaik Cheng Khoo, 'Introduction. Southeast Asia on Screen: From Independence to Financial Crisis (1945-1998)', in: Gaik Cheng Khoo, Thomas Barker en Mary J. Ainslie (red.), *Southeast Asia on Screen. From Independence to Financial Crisis (1945-1998)*. Amsterdam. Amsterdam University Press (2020): 9-34.

was geschreven door de in Indonesië al even bekende journalist en scenarist Asrul Sani. De film viel in de hoofdprijzen. Vandaag de dag beschouwen filmmakers en filmfans deze speelfilm als een klassieker in de Indonesische filmgeschiedenis met een 'realisme dat de genuanceerde complexiteit van oorlog, revolutie en moraliteit illustreert'.⁷ Ismail mag dan een nationale, culturele icoon zijn, velen zijn vergeten dat hij in de jaren 1950 controversieel was. *Vorbij de avondklok* is een goed voorbeeld van hoe zowel maatschappelijke controverses als representaties van trauma-ervaringen via film aan de oppervlakte konden worden gebracht. Evenals een aantal andere in dezelfde periode uitgekomen Indonesische speelfilms verbeeldt *Vorbij de avondklok* wat filmwetenschappers Dag Yngvesson en Adrian Alarilla 'de figuur van de verwarde, onaangepaste en gecriminaliseerde voormalige vrijheidsstrijder' hebben genoemd.⁸ Dit stereotiepe personage biedt een ingang om de taal van trauma te ontrafelen in Indonesische films van de jaren 1950.

Vorbij de avondklok

Het decor is het net onafhankelijke Indonesië. Scenarist Sani en regisseur Ismail voeren vier voormalige vrijheidsstrijders op die verschillende postkoloniale trajecten doorlopen. Ze variëren van het personage van de rechtschapen vrijheidsstrijder die het tot bonafide bouwondernemer schopt tot de vrijheidsstrijder die het blijft zoeken in misdadige activiteiten. Een derde personage en de onbetwiste hoofdpersoon is Iskandar. Hij valt tussen deze archetypen.

Iskandar heeft zijn avontuurlijke leven als guerrilla in de bergen ingeruild voor een vreedzaam burgerbestaan in de stad. Dat laatste wil moeilijk lukken. Hij ervaart argwaan en vooroordelen ten aanzien van vrijheidsstrijders. Die worden gezien als gewelddadige mensen met korte lontjes die door de overheid bevoordeeld worden met baantjes. Iskandar slaagt erin een kantoorbaan als overheidsambtenaar te verwerven via een oude strijdmakker. Op kantoor raakt de lichtgeraakte Iskandar letterlijk slaags met zijn nieuwe collega's. Zij beschouwen hem als een indringer zonder de juiste papieren en werkervaring. Iskandar wordt ontslagen en is werkeloos. Er speelt nog een andere belangrijke brandende kwestie: tijdens de revolutie heeft Iskandar in opdracht van zijn commandant een vrouw om het leven gebracht. Zij werd verdacht van collaboratie met de Nederlanders. Iskandar ontdekt dat de vrouw onschuldig was. De verdachtmakingen waren een afleiding van zijn voormalige commandant om zich na de moord over de bezittingen van de dame te kunnen ontfemen. In de nieuwe onafhankelijke Republiek houdt deze commandant zich op met illegale praktijken onder de dekmantel van een legaal handelsbedrijf. Iskandar is ontgoocheld. Wroeging slaat om in blinde woede. Gepijnigd door schuld en schaamte over de moord op de vrouw en ontstemd over het criminele gedrag van zijn voormalige commandant zoekt hij gerechtigheid. Een woordenwisseling escaleert tot een handgemeen waarin Iskandar de

⁷ Lee Chor Lin, 'Foreword', in: *MERDEKA! The Films of Usmar Ismail And Garin Nugroho 28-31 MAR 2012*. Singapore. National Museum of Singapore (2012): 8.

⁸ Dag Yngvesson and Adrian Alarilla, 'A Nation Imagined Differently. The Critical Impulse of 1950s Indonesian Cinema', in: Gaik Cheng Khoo, Thomas Barker en Mary J. Ainslie (red.), *Southeast Asia on Screen. From Independence to Financial Crisis (1945-1998)*. Amsterdam. Amsterdam University Press (2020): 53.

commandant van het leven berooft. Op de vlucht tijdens de avondklok valt hij in handen van de patrouillerende militaire politie, probeert aan hen te ontsnappen en bezwijkt uiteindelijk aan een schotwond.

De typering van de verwarde, onaangepaste of gecriminaliseerde vrijheidsstrijder als een in speelfilms terugkomend personage is treffend maar verdient nadere uitleg. Historische bronnen zoals contemporaine kranten, korte verhalen en romans uit de jaren 1950 bevestigen dat dit stereotype geen verzinsel was van de filmmakers Sani en Ismail. Dit ambivalente en negatieve beeld van vrijheidsstrijders werd in die jaren breed gedragen binnen de Indonesische samenleving.

Tussen 1950 en 1955 keerden ongeveer een half miljoen vrijheidsstrijders terug in de samenleving. Een deel van hen was afkomstig uit het tijdens de revolutie nieuwgevormde nationale leger. Zij werden gedemobiliseerd in het kader van professionalisering en bezuinigingen. Een ander groot deel was afkomstig van irreguliere strijdgroepen, dus niet bij het nationale leger aangesloten groepen vrijheidsstrijders. Dit proces van demobilisatie en reorganisatie van het nationale leger en de terugkeer van vrijheidsstrijders in de samenleving zou in de jaren 1950 zeer grote maatschappelijke problemen met zich meebrengen. Daar lezen we over in Indonesische kranten en politieke brochures, en die problemen zien we verbeeld in Indonesische speelfilms uit die periode.

Een deel van de voormalige vrijheidsstrijders organiseerde zich in veteranenorganisaties.⁹ Zij beriepen zich met redelijk succes op de door hen gebrachte offers voor de onafhankelijkheid. Zij eisten en verkregen privileges van de overheid: de officiële status van veteraan, pensioenen, banen, leningen of een opleiding. Het gaf scheve ogen en het rook naar corruptie, een maatschappelijk probleem en sleutelwoord in de jaren 1950 (en helaas nog steeds). Een ander deel, met name uit de irreguliere strijdgroepen, koos voor gewelddadig protest. Deze groepen voormalige strijders konden zich niet verenigen met de in 1949 tussen de Republiek Indonesië en Nederland gesloten voorwaarden voor onafhankelijkheid. Ze keerden zich tegen de door de overheid doorgevoerde reorganisatie van het nationale leger. Verschillende groepen van gedemobiliseerde militairen en deserteurs uit het nationale leger sloten zich aan bij rebellen groepen, zoals de in 1949 in West-Java uitgeroepen Darul Islam, die een islamitische staat nastreefde. Anderen zochten hun heil in kleinere, los georganiseerde groepen. Die bewogen zich in het schemergebied van politiek protest en criminele activiteit. Ze maakten het platteland onveilig. Om de onrust te bezweren, kondigden regionale bevelhebbers tot ver in de jaren 1950 voor grote delen van Java, Sumatra, Sulawesi en Kalimantan de noodtoestand af. Naast pogingen tot amnestie, avondklokken en censuur waren deze regio's het toneel van gevechten tussen het nationale leger en separatistische rebellen. Door het leger gesteunde burgermilities bestreden politiek-criminele bendes. Er ontwikkelde zich in delen van West- en Midden-Java een interne vluchtelingen crisis die pas rond 1960 was opgelost. Daarnaast arresteerden het leger en de politie op grote schaal personen die verdacht werden van subversieve activiteiten. De

⁹ Keppy, P. (2024), The making and taming of the veteran in 1950s Indonesia. *War & Society*, 43(4), 364-381. <https://doi.org/10.1080/07292473.2024.2375881>.

gevangnissen en nieuw opgerichte heropvoedingskampen puilden uit met tienduizenden gedetineerden. Het leger hield de meerderheid van de gedetineerden vast zonder formele aanklacht of gerechtelijk vonnis. Dit zou zich in 1965 herhalen.

Indonesische filmbezoekers waren bekend met het imago van vrijheidsstrijders als potentiële onruststokers. De schrijver-filmmakers Asrul Sani en Usmar Ismail verbeeldden dit maatschappelijke dilemma in *Voorbij de avondklok*, maar om censuur te vermijden, gingen zij niet openlijk in op de politieke problemen van het land. Door de problematiek van de terugkeer van voormalige strijders in de samenleving subtiel in hun film te verwerken staken ze echter wel hun nek uit.

Schrijver-activisten

Asrul Sani en Usmar Ismail en ook Khoe Wie Hin kunnen worden beschouwd als ‘geplaagde schrijver-activisten’, een term die Rob Nixon gebruikt in zijn boek *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (2013). Deze categorie van schrijvers heeft ook mijn bijzondere belangstelling, omdat zij publieke geheimen benoemen en tegenverhalen produceren. Zij roepen weerstand en zelfs irritatie op en dat geeft inzicht in de maatschappelijke verhoudingen en spanningen rondom gevoelige thema’s zoals massaal geweld en trauma. En zoals het voorbeeld van filmmaker Usmar Ismail toont, beweegt dit soort schrijver-activisten zich eveneens op het gebied van de populaire cultuur. Nixons ‘geplaagde schrijver-activisten’ modelleerden hun fictieve verhalen, romans en korte verhalen naar echte personen, gemeenschappen en gebeurtenissen die door ‘langzaam geweld’ zijn getroffen. Nixon omschrijft ‘langzaam geweld’ als: ‘[...] geweld van uitgestelde vernietiging, dat verspreid is over tijd en ruimte, [...] dat doorgaans helemaal niet als geweld wordt beschouwd. [...]’.¹⁰

Onder de schrijvers die Nixon noemt, treffen we onbetwiste activisten die pleitten voor rechtvaardigheid voor lokale gemeenschappen die zijn getroffen door ecologische vernietiging en ontheemding als gevolg van uiteenlopende oorzaken: oorlog, megalomane infrastructurele projecten, zoals de bouw van dammen, en overexploitatie van natuurlijke bronnen door multinationale bedrijven. Nixon laat zien dat dit schrijversactivisme niet zonder risico is. Schrijvers worden bijvoorbeeld geconfronteerd met machtige transnationale bedrijven die vaak bondgenootschappen hebben gesloten met autocratische regimes die geweld niet schuwen.¹¹

Alsof zij een publiek geheim verbraken, gingen Khoe met zijn gedicht en Sani en Ismail met hun film in tegen het gangbare, dominante nationalistische verhaal van een heldhaftige strijd tegen de kolonisator. Zij laten de duistere kanten zien van de onafhankelijkheidstrijd in tijden van toenemende staatsrepressie, censuur, geweld en onzekerheid. Het door Khoe

¹⁰ Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, en Londen, Engeland (2013): 2.

¹¹ Nixon (p. 103-127) geeft het voorbeeld van de Nigeriaanse schrijver-activist en tv-programmamaker Ken Saro-Wiwa. Saro-Wiwa maakte zich sterk voor zijn Ogoni-stam die te lijden had onder olievervuiling van hun woongebied, intimidatie door oliemaatschappijen en aanvallen van het leger en speciale politie-eenheden. Het Nigeriaanse regime beschuldigde Saro-Wiwa in de jaren negentig van de vorige eeuw valselijk van moord, veroordeelde hem ter dood en executeerde hem in 1995.

beschreven geweld kan moeilijk als 'langzaam geweld' worden beschouwd. Toch past hij in het beeld van de schrijver-activist. Met zijn getuigenis gaf hij de Chinees-Indonesische gemeenschap een stem. Khoe kon oprecht begrip opbrengen voor het streven naar onafhankelijkheid, maar het geweld tegen onschuldige burgers ging er bij hem niet in. Met gevaar voor eigen leven documenteerde hij zijn ervaringen in een dichtwerk, inclusief enkele foto's van massagraven en zwaar verminkte lijken.

Sani en Ismail namen het op voor voormalige vrijheidsstrijders, een groep waartoe zij zichzelf mochten rekenen. Tijdens de Japanse bezetting experimenteerden Sani en Ismail met schrijven en publiceren. Na de Japanse capitulatie in augustus 1945 namen zij actief deel aan de vrijheidsstrijd. Na de soevereiniteitsoverdracht in 1949 maakten zij furore als krantredacteur, romanschrijver, filmscenarist en filmregisseur. Ze maakten deel uit van wat de Lichting van 1945 (*Angkatan 45*) werd genoemd. Dit was een nieuwe generatie schrijvers die zich in het onafhankelijke Indonesië mengden in publieke maatschappelijke discussies via het geschreven woord en in audiovisuele media.

Vorbij de avondklok toont de teleurstelling van Indonesiërs over de postkoloniale omstandigheden van corruptie en economische crises.¹² De film toont ook de moeizame en problematische terugkeer van voormalige strijders in de samenleving. Een heldhaftige vrijheidsstrijder blijkt een onzekere, kwetsbare en door recente herinnering gepijnigde persoon die verkeerde keuzes heeft gemaakt in het leven. Masculien heldendom kreeg een knauw, waarbij de gangbare genderrol van de aan de man dienstbare vrouw overigens onveranderd bleef. Iskandar's aanstaande vrouw probeert hem op te beuren, maar kan hem niet van zijn ondergang redden. Het beeld van de vrijheidsstrijder krijgt nog op andere manier kritiek. Sani en Ismail spreken zich uit tegen de vrijheidsstrijders die via criminele activiteiten een smet werpen op de revolutionaire idealen van opoffering voor het algemeen goed.¹³

In tegenstelling tot het boekwerkje van Khoe onder de schuilnaam Piso Tjoekoer deden Sani en Ismail hun verhaal voor een massapubliek, onder hun eigen naam en via het populaire medium film. De maatschappelijke betrokkenheid en het filmisch realisme van regisseur Ismail vielen niet overal in goede aarde. Een recensent verweet Ismail dat hij de Indonesische revolutionaire jeugd (*pemuda*) te schande maakte door hen in *Vorbij de avondklok* te portretteren als asociale jongeren die werden verleid door het gokspel, kleine criminaliteit en prostituees.¹⁴ Het verhaal van Iskandar ging ook totaal in tegen de Indonesische cineastische verhaalconventies. Met het hoofdpersonage Iskandar vervaagden Sani en Ismail de grens tussen dader en slachtoffer, tussen 'good' en 'bad guy'.

¹² De maatschappelijke ontwrichting door en de postkoloniale desillusie over de revolutie zijn bijvoorbeeld terug te vinden in het vroege werk van de Indonesische schrijver Pramoedya Ananta Toer, zoals *Keluarga Guerrilla* (*Guerrilla Familie*, 1950) en ook in de novelle *Bukan Pasar Malam* (*Geen Kermis*, 1951). Toer kan zonder moeite aan de rij van Indonesische schrijver-activisten worden toegevoegd.

¹³ De film eindigt met een tekst die hier impliciet naar verwijst. Het is een hommage aan de vrijheidsstrijders die letterlijk hun leven hebben gegeven zonder eigenbelang: de ultieme opoffering waar de nog levenden de vruchten van genieten.

¹⁴ Ismail had het al eerder aan de stok gehad met legerbevelhebbers die de vertoning van zijn film *The Long March* (1950) in bepaalde Indonesische regio's verboden. Ook in dit geval ging het om de manier waarop hij een vrijheidsstrijder portretteerde.

Een andere belangrijke afwijking van conventionele verhaallijnen die verwarrend was voor de verwachtingen van de Indonesische filmbezoeker, was dat een 'happy end' ontbrak: de ambivalente held sterft. Gezien de onconventionele invalshoek van *Voorbij de avondklok* is het is eigenlijk een mirakel te noemen dat de film op het eerste Indonesische filmfestival van 1955 in de hoofdprijzen viel. Het mag geen verbazing wekken dat de Indonesische overheid er bij nader inzien toch van afzag de film in te zenden als Indonesische bijdrage voor het in 1956 in Singapore te houden Aziatisch filmfestival. Vertoning daar zou een smet werpen op de revolutie, de vrijheidsstrijders en de Republiek Indonesië.

Het werk van Joshua Pederson, *Sin Sick: Moral Injury in War and Literature* (2021), biedt een invalshoek om het personage van de getergde vrijheidsstrijder verder te duiden. Met zijn werk maak ik een opstapje naar traumastudies. Pederson graaft in de literaire fictie om de psychische pijn van daders te duiden. Hij omschrijft die pijn als 'morele schade', 'de blijvende psychische pijn die iemand kan treffen die een aanzienlijke morele overtreding begaat of er getuige van is'.¹⁵ Met het concept 'morele schade' maakt Pederson een scherp en fundamenteel onderscheid tussen slachtoffers en daders van geweld. De symptomen van morele schade, zoals bijvoorbeeld woede en een negatief zelfbeeld, lijken op die van posttraumatische stressstoornis (PTSS).¹⁶ Die gelijkenissen kunnen volgens Pederson aanleiding geven tot verkeerde diagnoses. De oorzaak van de mentale pijn ligt namelijk niet in een schokkende gebeurtenis die door een slachtoffer is ervaren, zoals wordt verondersteld in het geval van PTSS. Bij morele schade draait het om het overschrijden van een norm door een dader of omstander. We kunnen als voorbeeld denken aan Iskandar en de moord die hij heeft gepleegd op een onschuldige vrouw. Hij heeft last van een 'morele wond', wat zich uit in gevoelens van schaamte, schuld, woede en afkeer van de samenleving.

Er is nog een belangrijk aspect waar Pederson ons op wijst. Hij betoogt dat er ethische bezwaren kleven aan het verwarren van morele schade met PTSS. Hij wijst op rechtszaken waarin daders in hun verdediging een beroep doen op PTSS om strafvermindering te krijgen. Pederson betoogt dat door daders als slachtoffers te zien, je het leed ontkent van de slachtoffers die het geweld ondergingen en hun nabestaanden die met het verlies van een dierbare moeten leven. Daarmee raken volgens Pederson belangrijke vragen over verantwoordelijkheid en schuld van daders en de mogelijkheden tot het helen van trauma en tot verzoening op de achtergrond.¹⁷

Het concept van morele schade is nuttig om het verschil tussen daders en slachtoffers te duiden, maar heeft ook zijn beperkingen. In aanvulling op Pedersons preoccupatie met tekstanalyse, ben ik evenzeer geïnteresseerd in de historische context, de maatschappelijke ruimte waarin schrijver-activisten zich bewegen. Een ander belangrijk punt, en punt van kritiek, is het Eurocentrische karakter van het concept van morele schade. Het gaat uit van een mensenrechtenperspectief waarin de nadruk wordt gelegd op de noodzaak van publieke

¹⁵ Joshua Pederson, *Sin Sick: Moral Injury in War and Literature*. Ithaca. Cornell University Press, 2021, p. 8.

¹⁶ Volgens Pedersons tekstuele analyse kun je morele schade in de literatuur detecteren door te letten op wat hij noemt 'excess', ofwel overmaat in drie literaire stijffiguren: 'hyperbole, sublimity, and "signs of solitude"', p. 12-13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 7-8.

waarheidsvinding als voorwaarde voor verzoening. De nasleep van de burgeroorlog op Ambon, waarover zo meer, geeft echter een veel complexer beeld van verzoening *zonder* formele publieke waarheidsvinding.

Traumastudies

Traumastudies heeft zich ontwikkeld van aandacht voor de psychische problemen van soldaten uit de Eerste en Tweede Wereldoorlog en slachtoffers van de Holocaust tot een veel bredere onderzoeksagenda met ook aandacht voor daders.¹⁸ Joshua Pederson is een goed voorbeeld van die verschuiving van onderzoekspopulaties en ook van het soort bronnen die kunnen helpen om de taal van trauma te begrijpen. Naast gangbare rapportages van medische en militaire instellingen heeft literaire fictie zijn intrede gedaan als bron.¹⁹ Hetzelfde geldt voor verbeelding van trauma in populaire cultuur, met name in film.²⁰ Onderzoekers decoderen dan de lichaamstaal en audiovisuele effecten waarmee filmmakers lijden filmisch uitdrukken. Representatie van trauma in speelfilms en audiovisuele uitingen raakt ook direct aan het onderzoeksveld van populaire cultuur. Hoe maakt film trauma tot gemeengoed? Draagt film bij aan het populariseren en trivialisieren van trauma?

Vandaag de dag geven onderzoekers er steeds meer blijk van oog te hebben voor culturele verschillen in trauma-ervaringen en representaties.²¹ Een onbedoelde aanjager van de aandacht voor culturele diversiteit was de Amerikaanse medisch antropoloog Allen Young. In 1995 nam hij het in 1980 gelanceerde medische paradigma van de posttraumatische stressstoornis (PTSS) onder vuur. Young bekritiseerde de diagnostische categorie van PTSS als een medische uitvinding die was gedreven door maatschappelijke en politieke factoren in de Verenigde Staten vlak na de Vietnamoorlog.²² Amerikaanse Vietnamveteranen stredden voor erkenning van hun tot dan niet gediagnostiseerde en aan de Vietnamoorlog gerelateerde psychische symptomen, zoals angstaanvallen en slaapstoornissen. Met steun van Amerikaanse psychiaters en activisten slaagden de veteranen erin de officiële

¹⁸ Er wordt wel gesproken van een derde golf in traumastudies, zie Peter Leese, Julia Barbara Köhne en Jason Crouthamel, 'Introduction: Languages of Trauma', in: Peter Leese, Julia Barbara Köhne en Jason Crouthamel (red.), *Languages of Trauma. History, Memory, and Media*. Toronto/Buffalo/Londen. University of Toronto Press (2022): 3-26. Een laatste recente loot aan de stam van traumastudies betreft onderzoek naar het verband tussen ecologische verwoesting en psychisch trauma, een thema waar Rob Nixon al op hintte in zijn boek over 'langzaam geweld'.

¹⁹ Cathy Caruth baande de weg voor literaire fictie als bron voor de studie van trauma in haar *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore. John Hopkins University Press (1996). Caruth beïnvloedde Pederson, maar ook bijvoorbeeld Laurie Sears' *Situated Testimonies. Dread and Enchantment in an Indonesian Literary Archive*. Honolulu. University of Hawai'i Press (2013).

²⁰ Peter Leese, Julia Barbara Köhne en Jason Crouthamel, 'Introduction: Languages of Trauma', 11-12.

²¹ Zonder dat hij het PTSS-model radicaal afvalt, is een vergelijkbaar argument over gevoeligheid voor culturele verschillen eerder gemaakt door Joop de Jonge, emeritus-hoogleraar Transculturele Psychiatrie. Hij spreekt over een denkfout (*category fallacy*) in het hanteren van categorieën zoals die van PTSS in niet-westerse contexten. Zie Joop de Jonge, 'Public mental Health, Traumatic Stress and Human Rights Violations in Low-Income Countries. A Culturally Appropriate Model in times of Conflict, Disaster and Peace', in: Joop de Jonge (red.), *Trauma, War, and Violence. Public Mental Health in Socio-Cultural Context*. New York/Boston/Dordrecht/ Londen/ Moskou (2002), p. 40-42.

²² Allen Young, *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic stress Disorder*. Princeton. Princeton University Press (1997), p 108-114.

Amerikaanse veteranenorganisatie hiervan te overtuigen. Kort samengevat: PTSS is een historisch product, geen objectief gegeven met algemene geldigheid, maar het is wel het dominante traumamodel geworden.²³ Youngs kritiek gaf traumastudies een impuls. Historici en sociale wetenschappers werden gegrepen door het fenomeen van slachtofferschap. Dit verschijnsel kan niet los worden gezien van de opkomst van belangengroepen, zoals bijvoorbeeld de Vietnamveteranen, de medicalisering van trauma als gevolg van het PTSS model en de totstandkoming van de verzorgingsstaat in Europa na de Tweede Wereldoorlog.²⁴ Youngs kritiek klinkt op een andere manier door in huidige traumastudies, in de vorm van kritiek op Euro-Amerikacentrische benaderingen.

Een fascinerend voorbeeld van dat laatste vormt de antropologische studie van Seineneu Thein-Lemelson over traumaverwerking door Birmese politieke gevangenen.²⁵ Deze voormalige gevangenen en hun nabestaanden beschouwen hun lijden als gevolg van militaire repressie niet als iets negatiefs. Integendeel, vanuit boeddhistisch perspectief is dit lijden een vorm van opoffering (*anitnah*) voor de natiestaat en de volgende generatie van activisten. Vanaf de studentenprotesten in 1988 interneerde het Birmese militaire regime duizenden politieke activisten. In de gevangenis leden zij onder uithongering, verkrachting, marteling en gedwongen arbeid. Vanaf 2012 kwamen zij onder een amnestieregeling mondjesmaat vrij. Ze vormden een gemeenschap die eigen, op boeddhistische principes gestoelde ceremonies ontwikkelde om slachtoffers van het militaire regime te herdenken en te eren. Deze morele opvatting van lijden als opoffering en de collectieve ceremoniële praktijken hebben voor de groep een helende werking.

Ook Thein-Lemelson herinnert ons eraan dat PTSS sinds de jaren 1980 is uitgegroeid tot een transnationaal volksgezondheidsmodel. Dit model is inmiddels zo indringend en wijdverspreid dat we bijna vergeten dat er een tijd was waarin we niet in traumatermen spraken als we het hadden over menselijk leed. Het PTSS-model was, zoals Thein-Lemelson aantoont, echter lang irrelevant voor de Birmese politieke gevangenen. Dit veranderde vanaf 2010 met de komst van internationale organisaties. Zij introduceerden het PTSS-model via conferenties en workshops voor voormalige politieke gevangenen. Engelse termen zoals 'trauma healing', en 'transitional justice' deden hun intrede. De acceptatie van het PTSS-model verdrong langzaam de bestaande opvattingen over

²³ Hoewel de symptomen, zoals angstaanvallen, onveranderd bleven, verdrong PTSS de freudiaanse benadering bij het verklaren en verwerken van die symptomen. Het was de schokkende gebeurtenis zelf en de herinnering daaraan en niet het onbewuste volgens Sigmund Freud, die de stoornis veroorzaakte of versterkte. Zie Young *Harmony of Illusions* (1997), p. 99-100.

²⁴ Alexander, J.C., Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser en Piotr Sztompka (red.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley/Los Angeles/Londen. University of California Press (2004); Didier Fassin & Richard Rechtman, *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton en Oxford. Princeton University Press (2009); Jolande Withuis & Annet Mooij (red.), *The Politics of War Trauma. The aftermath of World War II in eleven European countries*. Amsterdam. Aksant (2010).

²⁵ Een tweetal inzichtvolle studies over opvattingen over en verwerking van trauma in Vietnam verdienen in dit verband eveneens vermelding: Narquis Barak "No PTSD in Vietnam". *Psychological Trauma, Psychic Shock, and the Biology of War Suffering in the Context of the American War*, in: Marc Micale en Hans Pols (red.), *Traumatic Pasts in Asia* (2021): 128-162; Ngô, T.T.T., & Nguyễn, Đ. (2024). War dead, trauma, and care: the differential reintegration of Vietnamese former combatants. *War & Society*, 1-16. <https://doi.org/10.1080/07292473.2024.2375884>.

leed en lokale praktijken voor het verwerken van traumatische ervaringen. Politieke gevangenen die zich eerder identificeerden als een gemeenschap waarvan de leden elkaar troost en hulp konden bieden, waren aangewezen op medische experts van buiten de gemeenschap.²⁶ Die afhankelijkheid erodeerde de gemeenschapszin en mechanismen van zelfredzaamheid.

De kritiek op de algemene geldigheid van medische concepten zoals PTSS, maar ook die van 'morele wonden' brengt me bij de burgeroorlog op Ambon. Deze casus is complex en uitdagend. Dit wordt duidelijk in een unieke en rijke verhalenbundel van persoonlijke getuigenissen over het conflict uit 2014. Ik heb de titel hier vrij vertaald als *Broederverhalen over vrede uit de Molukken*.²⁷ Deze verhalenbundel vormt een centrale bron in mijn poging de taal van trauma in de nasleep van de burgeroorlog op Ambon te decoderen. Deze burgeroorlog is een relevante casus omdat die de noodzaak tot publieke erkenning van slachtoffers en verantwoording door daders als voorwaarde voor verzoening problematiseert. Op Ambon is namelijk sprake van pogingen tot verzoening zonder waarheidsvinding. Het is daarbij een intrigerende casus omdat de taal van verzoening nauw met die van trauma is verknoopt. Ten slotte, en dit verdient verder onderzoek, blijft de vraag liggen over wat de betekenis is van wereldreligies en geloofsopvattingen (animisme, geesten- en voorouderverering) in het representeren en verwerken van leed in de nasleep van massaal geweld. Daarover weten we eenvoudig nog te weinig.

Decodering van een burgeroorlog

Tussen begin 1999 en 2002 woedde er op Ambon (algemeen aangeduid als de eilanden Ambon, Haruku, Saparua en Nusa Laut) een burgeroorlog die zich langs religieuze lijnen, tussen christenen en moslims, leek af te spelen. De oorlog breidde zich uit naar andere delen van de provincie Maluku waartoe Ambon behoort. Het leger en de politie mengden zich in het gewapende conflict. Schattingen van het aantal doden lopen in de duizenden. Het aantal vluchtelingen liep in de honderdduizenden.²⁸

Het ogenschijnlijk religieuze conflict verhulde onderliggende politieke en economische tegenstellingen met koloniale wortels. Eén daarvan was de bevoordeling door de koloniale overheid van christenen boven moslims in het regionale bestuur en het koloniale leger. Onder het Suharto-regime begonnen moslims aan een inhaalslag. Christenen zagen deze emancipatie als een bedreiging voor hun eigen maatschappelijke positie. De toegang tot overheidsbanen via (religieuze) cliëntelistische netwerken stond op het spel. De val van het Suharto-regime in 1998 en de verkiezingen in 1999 zetten de spanningen over maatschappelijke posities en politieke macht op scherp. Zoals Gerry van Klinken het treffend

²⁶ Seinen M. Thein-Lemelson, 'Healing Our Sacrifice. Trauma and Translation in the Burmese Democracy Movement', in: Michael Micale & Hans Pols (red.), *Traumatic Pasts in Asia*. New York/Oxford. Berghahn Books (2021): 245-267.

²⁷ Jacky Manuputty, Zairin Salampey, Ihsan Ali-Fauzi en Irsyad Rafsadi (red.), *Carita Orang Basudara. Kisah-kisah Perdamaian dari Maluku*. Ambon. Lembaga Antar Iman Maluku & PUSAD Paramadina (2014).

²⁸ Gerry van Klinken, 'Moluccan Wars. 'Communal Contenders' in a Failing State' https://www.researchgate.net/publication/228215301_The_Maluku_Wars_%27Communal_Contenders%27_in_a_Failing_State; Birgit Bräuchler Mobilizing Culture for Peace. Reconciliation in the Moluccas', in: Birgit Bräuchler (red.), *Reconciling Indonesia. Grassroots agency for peace*. Londen/New York. Routledge (2009).

formuleerde in zijn analyse van de burgeroorlog: 'Deze oorlog ging om patronage, niet over de juiste manier om God te aanbidden.'²⁹

Vredesbesprekingen, mede georganiseerd door de centrale regering, en lokale initiatieven tot verzoening maakten in 2002 een einde aan het conflict. Er waren sporadische oplevingen van geweld. Ambon is door het conflict vrijwel totaal gesegregeerd geraakt langs religieuze lijnen. Het goede nieuws is dat de lokale verzoeningsinitiatieven niet zijn gestopt. De verhalenbundel *Broederverhalen* is hiervan het bewijs.

Net zoals Khoe Wie Hin dichtte over zijn persoonlijk ervaringen tijdens de Indonesische revolutie, vormt *Broederverhalen* een getuigenis van een burgeroorlog. Ik ben met name gefascineerd door de schrijver-activisten onder de auteurs. Tijdens het conflict waren dit relatief hoogopgeleide twintigers en dertigers, mannen en vrouwen, woonachtig in de stad Ambon en werkzaam in de lokale of regionale media. Enkele waren opkomende religieuze leiders. Deze kleine groep van moslims en christenen organiseerde zich informeel. Zij riepen in de lokale media en via preken op tot tolerantie en verzoening. De initiatieven van deze schrijver-activisten ondervonden zowel bijval als weerstand. Er volgden bedreigingen vanuit beide religieuze kampen. Enkele van de auteurs voelden zich voor hun eigen veiligheid gedwongen Ambon te verlaten.

Onderzoek naar massaal geweld, van hooligans tot burgeroorlogen, leert ons dat massaal geweld georganiseerd is. Dat geweld vereist regie, coördinatie en uitvoering. Er zijn leiders, vrijwillige rekruten en er bestaat groepsdwang.³⁰ Publieke waarheidsvinding over hoe het geweld op Ambon georganiseerd was en wie daarvoor verantwoordelijk waren, is uitgebleven. De Indonesische overheid verrichte wel onderzoek, maar de bevindingen ervan zijn niet vrijgegeven. In *Broederverhalen* en zoals ik zelf op Ambon heb ervaren, wordt in kleinere en intiemere kringen gespeculeerd over de rol van dadergroepen in het escaleren van het geweld. Wat opvalt, is dat met name externe daders, burgermilities en criminelen uit Java als aanjagers van het geweld worden aangewezen.³¹ Het is alsof men met de nadruk op buitenstaanders als hoofddaders de verantwoordelijkheid en rol van lokale daders in het geweld reduceert. Antropologe Birgit Bräuchler, die tussen 2006 en 2008 onderzoek verrichte naar verzoeningsinitiatieven tussen islamitische en christelijke dorpsgemeenschappen op het eiland Haruku, stuitte op hetzelfde fenomeen. Zij ziet het aanwijzen van buitenstaanders als hoofddaders als een mechanisme om het geweld te kunnen verwerken en contacten tussen groepen te herstellen.³² Met andere woorden, het negeren van de waarheid over lokaal daderschap en stiltes over slachtofferschap zijn een voorwaarde voor vredige co-existentie.

Deze brede consensus over de noodzaak van verzoening zonder waarheidsvinding brengt mij terug naar het werk van Pederson over morele schade. Hij stelt dat het erkennen

²⁹ Gerry van Klinken, 'Moluccan Wars', p. 10.

³⁰ Siniša Malesiwić, *Why Humans Fight. The Social Dynamics of Close-Range Violence*. Cambridge, UK/New York, NY. Cambridge University Press (2022).

³¹ Dergelijke groepen waren actief, zoals de islamitische militie Laskar Jihad uit Java. Er bestaan ook hardnekkige, niet geverifieerde berichten over Ambonese criminelen uit Jakarta die het geweld aanjoegen, al dan niet onder regie van de Kopassus, een speciale legereenheid. Zie bijvoorbeeld Tjitske Lingsma, *Het verdriet van Ambon. Een geschiedenis van de Molukken*. Amsterdam. Uitgeverij Balans (2008), p. 242-244, 300-301.

³² Birgit Bräuchler, 'Mobilizing Culture for Peace', p. 111.

van het leed van slachtoffers en het erkennen van schuld en verantwoordelijkheid door daders *juist* een voorwaarde is voor verzoening. Op Ambon lijkt niet aan die voorwaarde te worden voldaan. Niets is echter wat het lijkt. In haar studie over herinnering aan het anticommunistische geweld in Indonesië wijst Grace Leksana op de misleidende tegenstelling tussen publieke waarheidsvinding en het narratief van de repressieve staat. Stilles rondom daders en slachtoffers betekenen volgens Leksana niet dat gewelddadige gebeurtenissen noodzakelijkerwijs worden vergeten. Er bestaan andere manieren van herinneren buiten publieke waarheidsvinding om. Dit varieert van persoonlijke verhalen tot objecten in de publieke ruimte, bijvoorbeeld verwoeste gebouwen die aan geweld herinneren.³³ De post-conflictsituatie op Ambon vertoont kenmerken van deze ‘verhulde waarheidsvinding’ of stille herinnering. Zonder slachtofferschap te claimen doen verschillende auteurs in *Broeder verhalen* hun persoonlijke verhaal over trauma-ervaringen. Zij benoemen gevoelens van schuld, schaamte, lijden (*penderitaan*), ellende (*sengsara*) en angst voor geweld. Wie de moeite neemt, kan op Ambon stille getuigen van de burgeroorlog aantreffen, bijvoorbeeld verlaten en vervallen moskeeën. Op een wandeling door de stad Ambon zie je street art, zoals muurschilderingen die oproepen tot religieuze tolerantie. Een nadruk op publieke waarheidsvinding maakt ons blind voor dergelijke populaire expressies van herinnering, traumaverwerking en verzoening.

Het mag als een open deur klinken, maar literaire uitingen zoals *Broeder verhalen* kunnen loutering bieden voor schrijvers en hun lezerspubliek. Om een van de auteurs te citeren: ‘Met zelfreflectie de negatieve verhalen herhaaldelijk te hebben overdacht, heb ik mijn persoonlijke overpeinzingen over mijn ervaringen tijdens het conflict opgeschreven. Dat bracht mij tot de ontdekking dat schrijven me hielp in het genezen van trauma.’³⁴ De lessen van Thein-Lemelson over het oprukken van het PTSS-model en gerelateerde traumataal in Myanmar komen hier van pas. We moeten kritisch zijn op uitdrukkingen zoals ‘genezen van trauma’ (Indonesisch: *menyembuhkan trauma*). Ook op Ambon streken tijdens en na de burgeroorlog niet-gouvernementele organisaties neer (met de beste intenties, en ze verdwenen ook weer). Er lijkt een hybride traumataal te zijn ontstaan, waarbij lokale en globale termen en praktijken van verwerking van leed zich vermengen. Wat betekent het ‘genezen van trauma’ of de Engelse term ‘trauma healing’ die ik zelf op Ambon hoorde? Worden lokale praktijken van traumaverwerking verdrongen door geïmporteerde modellen van publieke volksgezondheid? Wat zijn die lokale praktijken? Worden die bijvoorbeeld door religie, christendom of islam geïnspireerd? Hoe ziet dat eruit? Staat bijvoorbeeld de christelijke opvatting van vergiffenis haaks op het mensenrechtenstandpunt van het tot verantwoording roepen van daders? Of kunnen die twee samengaan? Wat kan dit alles ons leren over de veerkracht en weerstand van mensen in de nasleep van massaal geweld?³⁵

³³ Grace T. Leksana, *Memory Culture of the Anti-Leftish Violence in Indonesia. Embedded Remembering*. Amsterdam. Amsterdam University Press (2023), p. 33-34.

³⁴ Wessly Johannes, ‘Jejak-jejak Menuju Perjumpaan’, in Jacky Manuputty (et al.), *Carita Orang Basudara* (2014): 177.

³⁵ In zijn proefschrift over de nasleep van de burgeroorlog geeft Nelson Semol Kalay een voorbeeld van christelijke interpretaties van geweld en berouw. Deze theologische interpretaties roepen emoties op van schuld en schaamte en zitten verwerking van trauma ervaringen in de weg. Of het hier om emoties bij daders of slachtoffers gaat, laat Kalay helaas onbesproken. Nelson Semol Kalay, *Segregation, Identity, and Trauma. Muslim-Christian Engagement in Post-Conflict Ambon, Indonesia*. Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam (2024), p.182-183.

Ik heb u meegenomen op mijn reis langs de verbeelding van lijden als gevolg van massaal geweld in vormen van populaire literatuur en film. Mijn Indonesische voorbeelden vormen een aanzet tot een genealogie van representatie van trauma in Indonesië. De relevantie van dit lopende onderzoek reikt verder dan Indonesië en Zuidoost-Azië. Deze benadering gaat ook op voor bijvoorbeeld het Midden-Oosten en Afrika. Die regio's laten zich niet alleen goed vergelijken vanwege hun koloniale en postkoloniale autoritaire regimes, een gebrekkige verzorgingsstaat, zelfredzaamheid van burgers en de rol van religie en geloofsopvattingen in traumaverwerking. Het Midden-Oosten en Afrika kennen ook een rijke verzameling romans en speelfilms over trauma-ervaringen tijdens en in de nasleep van tijden van waanzin: koloniaal geweld, vrijheidsstrijd en postkoloniale staatsrepressie.

Dankwoord

Deze leerstoel was nimmer tot stand gekomen zonder Martijn Eickhoff, Jan Hein Furnée en Peter Romijn. Zij schonken mij alle vertrouwen. Ik mag niet voorbijgaan aan mijn intellectuele mentoren: Heather Sutherland, Henk Schulte Nordholt en Frans Hüsken – de laatste te vroeg heengegaan en ooit verbonden aan de afdeling Antropologie en Ontwikkelingsstudies van deze universiteit. Behalve de kritische blik die deze mentoren mij hebben bijgebracht, waren ze voor mij een voorbeeld met hun dialoog en samenwerking met Zuidoost-Aziatische academici. Veel dank aan Bart Barendregt, Eveline Buchheim en Uğur Üngör. Jullie expertise en humor zijn onmisbaar. Dank aan Victor Joseph, Wim Manuhutu en Fridus Steijlen voor de contacten op Ambon. Ik zie uit naar verdere samenwerking met collega's van het Radboud Institute for Culture and History (RICH) en met andere collega's aan de Radboud Universiteit en aan Indonesische universiteiten en instituten.

Ik heb gezegd.



