



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Indië en de wereldgeschiedenis

Kolff, D.H.A.

Citation

Kolff, D. H. A. (2003). Indië en de wereldgeschiedenis. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/5246>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/5246>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Indië en de wereldgeschiedenis

Rede uitgesproken door

D.H.A. Kolff

bij zijn afscheid als hoogleraar moderne geschiedenis van Zuid-Azië
aan de Universiteit Leiden
op 28 februari 2003.

Mijnheer de Dekaan van de Faculteit der Letteren, Zeer Gewaardeerde
Collegegangers,

Het jaar 1961-62 bracht ik in India door. Ik werkte er en reisde er rond en snoof er de geuren op. In 1968 ging ik weer; ik was intussen getrouwd en Annemarie en ik gingen samen op weg, over land met de auto. In Joegoslavië ontmoetten ons de eerste waterbuffels, vlak na de Ararat de kamelen. De Islam om ons heen kwam mij steeds vertrouwder voor. Zo, geleidelijk, diende India zich opnieuw aan in kleine en grotere doses; bijna dagelijks leek de bestemming van onze reis gestalte te krijgen. In Iran herkende ik de *nan*, de grote platte lappen brood, in Afghanistan de theeketels die ik had gezien Kashmir, en al gauw ook het typische ras van de ponies van India. Het was niet ver meer en zo voelde het ook. Na Kabul daalden wij af in eindeloze slingers langs de Kabul Rivier; 's avonds hoopten we bij de Khaibar Pas te overnachten om de ochtend daarop het subcontinent binnen te rijden. Tijdens de laatste helft van het traject langs de rivier werd het warmer, de schaduwen werden zachter, de kleuren vol van een oker dat wij in de weken die achter ons lagen niet hadden gezien; en ik rook geuren de herinnering waaraan zes jaar had geslapen: dit was India, plotseling en onaangekondigd, of, in ieder geval, dit was het Indische subcontinent.

Die avond, het was Drie Oktober, stond ons tentje bij de grens, nog net vóór de pas, en, omringd door Afgaanse en Pakistani vrachtwagenchauffeurs, aten we het blik hutspot leeg dat we voor die dag hadden meegenomen. Het was geen slecht moment om ons Europa te herinneren en de afstand die ons nu van haar scheidde, te overdenken. Wij hadden het gehaald. Was dit het *Raadsel van de Aankomst* waarvan V.S. Naipaul had geschreven? Hadden wij echt al die weken een glijdende schaal doorlopen, waarop ons al stukjes en beetje van wat Indië was, waren medegeedeeld? Of waren wij pas die laatste dag op ons reisdoel neergetuimd?

De vraag of wat Europa van Indië onderscheidt is uit te zetten op een meetlat van geleidelijkheid òf toch met geheel verschillende, op de eigen aard van elk van de twee toegesneden, maten moet worden gemeten, zou zich in de decennia daarna niet alleen bij mij in steeds wisselende vormen aandienen. Kon aan elk van beide werelden alleen in het idioom van de eigen beschaving recht worden gedaan òf was er een ruimte denkbaar, een veld van analyse en begrippen, waarin geen van beide de ander geweld zou aandoen of de ander zou verdringen? Het is ook anders te zeggen. Is er een wereldgeschiedenis denkbaar waarin de twee subcontinenten van Eurazië, om het wat provocerend uit te drukken, waarin Indië en Europa dus, en wellicht nog andere beschavingen, zich rekenschap kunnen geven van hun eigen verleden, maar ook elkaar kunnen verstaan?

Nog geen half jaar geleden stelde Henk Wesseling in zijn afscheidscollege, uitgesproken vanaf ditzelfde kathedraal, de noodzaak voor deze eeuw vast van de totstandkoming van een wereldgeschiedenis. Hij haalde Huizinga aan, die al in 1929 had gezegd, dat het verleden van onze cultuur in zijn tijd voor het eerst het verleden van gans de wereld omvatte, dat onze geschiedenis wereldgeschiedenis was geworden.¹ Maar hoe

zag die er dan uit? Geschiedenis, had Huizinga gezegd, was niet alleen zich rekenschap geven van het eigene, maar ook het andere verstaan. Al het verleden, dat voor haar verstaanbaar is, kon voor een cultuur tot haar verleden worden. De Oudheid, “immer nieuw ontraadseld”, het Oosten, “en de primitieve culturen der gansche wereld” konden, zei hij, “door de kennis, die wij van hen dragen”, door ons worden verstaan en tot bestanddelen worden van onze eigen beschaving. Voor Huizinga lijkt er geen grens geweest te zijn aan het Europese vermogen ook andere culturen te verstaan. Ik citeer: “Het wezen van een cultuur is, dat alles wat haar geest begrijpt, een deel van haar zelve wordt.” Er klinkt in deze woorden een Europees zelfbewustzijn door en iets van een oproep aan zijn tijdgenoten de verantwoordelijkheid te aanvaarden waartoe de Europese geschiedvorsing wereldwijd is geroepen.

Er bleef een zekere spanning tussen de twee complementaire aanwijzingen die Huizinga gaf: aan de ene kant zijn oproep tot een zelfbewust wereldwijd Europees levensbesef dat tracht de zin van elke beschaving waarvan het kennis draagt, hoe ver ook naar tijd en plaats verwijderd, te verstaan. Aan de andere kant de rekenschap van de eigen cultuur. Wat de twee verbond was, dat het verstaan van wat anders is de wetenschap in staat stelde om, zoals hij het zei, “de relatieve waarde van haar eigen geestesprodukt ongeschokt te aanvaarden.”²

Sindsdien zijn bijna driekwart eeuw voorbij. De beschavingen buiten de Europese hebben hun “cultuurgeweten” - het is Huizinga’s term - danig laten spreken; hun historische produktie is complex en subtiel geworden. En die beschavingen wachten bovendien niet meer af tot zij door Europa worden “verstaan”. Zij formuleren nu hun eigen vragen, vragen die niet alleen aan het eigen geweten worden gesteld, maar ook aan het Europa waarmee zij, soms op schokkende wijze, zijn verstrengeld geraakt. Want ook zij zijn gekomen tot een wereldwijd levensbesef. Wereldgeschiedenis is nu het spel van vraag en antwoord tussen die historisch bewuste culturen. En wie aan het gesprek mee wil doen, moet een provincie van die nieuwe wereldgeschiedenis worden. Dat lijkt mij de inspiratie voor onze tijd te zijn van Huizinga’s dubbele appèl. Hij besloot zijn voordracht met de uitspraak dat de historische werkzaamheid er niet in de eerste plaats in bestond algemeen geldige modellen, teleologische lijnen of allesomvattende visies op de wereldgeschiedenis te ontwikkelen. Het ging om rekenschap en relativering van de eigen cultuur en die van de ander, “telkens opnieuw ... met ruimer en dieper blik”, zoals hij het zei.³ Het zou een open en wereldwijde activiteit moeten zijn. Dat is een allerminst verouderd inzicht. In de mate waarin culturen aan de werkzaamheid, waartoe Huizinga opriep, deelnemen, bestaat wereldgeschiedenis en ontstaat het wereldhistorisch perspectief op verleden en heden, op de noodzaak waarvan Henk Wesseling wees.

Die activiteit krijgt in Leiden veel aandacht. De recente toekenning door NWO van steun voor onderzoek naar veranderende geschiedopvattingen in China en Japan en over hun plaats in de wereldgeschiedenis toont het aan. Men vraagt zich af of de Westerse modellen, maar ook de eigen historiografische uitgangspunten uit de tijd van de Europese dominantie, niet evenzovele Procrustesbedden zijn waarop het eigen verleden wordt vervormd.⁴ Nieuwe begrippen worden getoetst en aangescherpt. Hier

bevindt zich het durfkapitaal dat is begonnen, in Indië zo goed als in Europa, China en Japan, een geschiedenis voor een wereldwijd gehoor te schrijven.

Ik gebruik vanmiddag de termen “Indië” en “Indisch” in hun eigenlijke betekenis. In de koloniale tijd heeft onze taal zich meester van hen gemaakt om ze te verbinden aan onze kolonie in de Archipel. Maar het is tijd ze aan hun rechtmatige eigenaars terug te geven. Laten wij het Zuidaziatische subcontinent, de erfgenaam van de Oudindische beschaving, zijn naam, Indië, gunnen.

Na honderden jaren vreemde heerschappij in het oude Brits-Indië, moest men daar vrijwel opnieuw beginnen te leren het verleden met eigen ogen te bezien. Naast de politieke en economische onderwerping van het subcontinent in de Britse tijd was er immers een intellectuele onderwerping. Voor de Indische middenklassen bracht de koloniale tijd kansen, zelfs voordelen qua mogelijkheden tot scholing en carrière, maar ook daarmee gepaard gaande culturele crises. De kolonisering van ideeën was een al even ingrijpend aspect van de onderwerping als de bestuurlijke revolutie. De Indische respons en zelfs het verzet tegen de Britse bezetting ontleenden ongewild en gewild vaak hun vormen en begrippen aan die van het Britse régime. In 1983 publiceerde Ashis Nandy hierover zijn invloedrijke *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*.⁵ “Zeer sterk”, schreef hij, “is het innerlijk verzet tegen een erkennen van de ultieme schade die kolonialisme zijn slachtoffers toebrengt in dat het een cultuur in het leven roept waarin de overheersten voortdurend worden verleid hun overheersers te bestrijden binnen de psychologische grenzen hun gesteld door de laatsten.”⁶ De gekoloniseerden zelf dus verzetten zich ertegen de invloed onder ogen te zien die hun overheersers op hen hadden. En hij voegde er aan toe, dat op het subcontinent en elders buiten Europa met deze staat van deels zelfopgelegde culturele desoriëntatie tot op heden nog onverminderd wordt geworsteld.

In een proces van identificatie met de agressor, een massale vorm van wat nu het syndroom van Stockholm heet, zijn deze opvattingen, bij voorbeeld over het feminie-ne Indische tegenover het Brits-manlijke en over het of gedegeneerde of juist nog kinderlijke karakter van de Indische persoonlijkheid en cultuur, door de Indische middenklasse tegelijk geïnternaliseerd en bestreden. Want het is moeilijk niet de taal van de macht te spreken, wil men zelf nog iets van macht over de eigen toekomst behouden.

Een voorbeeld is het gedicht waarin de Bengali auteur Madhusudan Dutt – en ik beperk mij vanmiddag grotendeels tot de geschiedschrijving en de literatuur van Bengali’s – , waarin Madhusudan Dutt in 1861 het verhaal van de Ramayana, het meest gevenereerde epos van het land, een andere lading gaf door de hoofdrollen erin om te draaien. Zijn held is Ravan, Rams vijand, die wel ten onder gaat zoals het verhaal voorschrijft, maar die tenminste een man is, een trotse krijger, doeltreffend, geleerd en technologisch bij de moderne tijd. Ram daarentegen is bij hem niet het mengsel van goed en kwaad, van lafheid en moed, van vrouwelijkheid en manlijkheid, die hij in de Indische traditie is, maar een verwijfde en achterlijke booswicht zonder ruggengraat. Duidelijk is, dat zijn herdichting wel een reactie was tegen de koloniale situatie, maar niettemin geheel bevangen bleef in de homologieën waarmee de Britten hun domi-

nantie legitimeerden.⁷ Juist door zijn verzet tegen hen waren voor Madhusudan Dutt de Britse vijanden “intimate enemies” geworden en hij was niet de enige wie dat overkwam.

De combinatie van imitatie en verzet ziet men ook bij de grote hindoe hervormers Swami Vivekananda en Swami Dayanand, die van het nogal anarchistische complex van sectes, subculturen en min of meer gezaghebbende teksten, dat de Indische beschaving is, een georganiseerde religie probeerden te smeden met priesters, preken en een heilig boek, kortom met al de paraphernalia van een westerse orthodoxie, met inbegrip van triomfalistische bekeringen en gemeentezang naar het voorbeeld van de christelijke kerken. Ashis Nandy noemt dergelijke ontwikkelingen vanwege hun imiterende karakter “indirecte collaboratie”. De vraag wat er aan vreemds en verwrongens in de loop van al die jaren in het Indische bestel is binnengeslopen, of die insluipsels, om het maar eens wat hedendaags uit te drukken, geen mutaties hebben aangericht in het Indisch genoom, misschien zelfs onherstelbare, is een indringende – en een wezenlijke voor de Indische en Europese geschiedenis, en dus voor een wereldgeschiedenis in wording.

In onze ogen schuilt er niettemin iets achterdochtigs in deze intensieve Indische speurtocht, tot in de uithoeken van het eigen bewustzijn, naar vreemde smetten, sporen van vernedering, en overigens ook naar vergeten schatten van het eigen erfgoed. Er valt hier niettemin iets te leren. Zulke fundamentele vragen over de Europese expansie kan alleen de buiten-Europese wereld stellen.

Ranjit Guha, de inspirator van de *subaltern* groep van historici, waarover ik nog te spreken kom, ziet de kern van de Europese aanslag op de Indische geschiedenis in het ten troon verheffen van de idee van de Staat als de belichaming van wat de wereldgeschiedenis richting geeft en naar haar einddoel voert. Deze Hegelse overstijging en uitshakeling van alle maatschappelijke vormen die Europa de naam van Staat niet waardig keurde, werd de rechtvaardiging van de vestiging van moderne koloniale staten, ook op het subcontinent. Maar die staten waren geheel zonder wortels in de samenleving en daarom zonder legitimiteit. In het Britse goevernement was geen geest, zeker niet in de Hegelse zin van het woord, en daarom kon de Indische koloniale staat geen basis zijn van ontwikkeling of historische voortgang, en dus ook niet van nationale geschiedschrijving. Guha's vraag, in een vorig jaar verschenen boek met de titel *History at the Limit of World-History*, is hoe de Indische historici, en wij met hen, afkomen van de terreur van dit Hegelse concept van de Staat en kunnen afdalen naar het concrete historische bestaan van mensen.⁸ Hoe ziet die uitoefening van het historisch zelfbeschikkingsrecht, die wederoververing van het eigen verleden en daarmee van een nieuw zelfrespect eruit? Hoe neemt men eigenlijk afstand van die schijnbaar alomtegenwoordige staat? En hoe legitiem is de staat die de Indiërs in 1947 vrijwel ongewijzigd van de Britten overnamen?

De eerste methode die ik noemen wil is een a.h.w. therapeutische strategie, één die zoekt in het verleden, of in de huidige maatschappij, of zelfs in de diepste nissen van de eigen persoonlijkheid, naar wat het lange koloniale beleg heeft overleefd, naar wat niet

bedorven is of fout is geweest onder het beheer van de moderne koloniale staat en wat daarom een vertrekpunt kan zijn voor de wederopbouw van een gezonde samenleving, een *civil society*, een natie die zichzelf onder ogen durft zien. Één vindplaats per definitie voor zulk materiaal is de z.g. inheemse kennis, de “indigenous knowledge”, de *adat* en wat er aan religieuze voorstellingen leeft onder hen die het minst door het moderne leven zijn aangetast. De antropoloog of romanschrijver heeft er vaak makkelijker toegang toe dan de historicus. Amitav Ghosh, die zowel antropologisch is opgeleid als auteur is van romans (en bovendien een merkwaardige belangstelling heeft voor de geschiedenis van de wetenschap der microbiologie), publiceerde in 1996 een thriller rondom de ontdekking van de rol van de anopheles muskiet bij de overbrenging van malaria, een ontdekking, gedaan in Calcutta in 1898, die enige jaren later een Nobelprijs voor geneeskunde opleverde aan Ronald Ross, die de ontdekking op zijn naam had kunnen schrijven. Nu had hij er zeker iets mee van doen, geeft Ghosh toe in zijn boek, dat hij de titel *The Calcutta Chromosome* meegaf, maar de eigenlijke krachten achter de onthulling van de microbiologische oorzaak van de ziekte waren de half-medische experimenten van een inheemse traditie van kennis, die wist dat de verlammingen zoals die b.v. optreden in een vergevorderd stadium van syphilis, konden worden behandeld met kunstmatig opgewekte malaria, een ontdekking die de Westerse geneeskunde pas veel later zou doen en die tenslotte in 1927, weer aan een westerling natuurlijk, namelijk Wagner von Jauregg, een Nobelprijs voor geneeskunde zou opleveren,.

Amitav Ghosh heeft er prachtige *science fiction* van gemaakt, maar ook een rake historische impressie. Bengalen een eeuw geleden, van de heuvels van het Noorden tot in de stegen van Calcutta, zo krijgen we te horen, wemelde van de onuitsprekelijke geheimen. De Britten wisten nauwelijks wat er om hen heen gebeurde. Ze kenden de namen en zelfs de gezichten niet van de Indiërs met wie ze werkten. En ze hadden al helemaal niet in de gaten, dat ze werden aangestuurd door de ongrijpbare randfiguren die in en om hun laboratoria hun eigen plan trokken, door mensen die onaantastbaar bleven in de stilte van hun voorwetenschappelijk inzicht. Het was de geest van deze genezers, niet die van het gouvernement, die de geschiedenis van Bengalen, althans een klein stukje ervan, stuwde naar een Nobelprijs. En ook nu nog, terwijl al sinds lang geen voorbijganger meer aandacht schenkt aan het Britse monument voor Ronald Ross in de muur rondom het Presidency General Hospital op Lower Circular Road in Calcutta, verbergen de helers van de secte van Mangala hun offers in de spleten van de muur daar om zoals vroeger hun krachten te delen met een Britse geleerde die eens hun werktuig was.⁹

Het is waar dat de régie in mindere mate in handen van Britten was dan zij zelf wel eens meenden. Des te meer dient onze aandacht uit te gaan naar de pogingen van de Indiërs van de middenklasse orde te scheppen in het hybride, deels koloniale, begrip-penarsenaal dat sinds de negentiende eeuw het hunne is. In hoeverre precies en sinds wanneer hadden zij zich eigenlijk laten leiden door de scenario's die van Europa waren geïmiteerd, draaiboeken van natie- en staatsvorming naar Westers model, de aftreksels van wat de elites van Europa in de negentiende eeuw hadden tot stand gebracht, noties

ingegoten door Westerse schoolboeken in lange jaren van blokken en braafheid, op weg, niet zomaar naar een plaats dicht onder de top, maar naar de toekenning van het diploma van de onafhankelijkheid? Had men zich op dat parcours niet laten reduceren tot een late starter met een door Europa opgelegde handicap? Het heeft drie decennia, tot ongeveer 1980, geduurd voordat die vragen luid werden gesteld en een nieuw paradigma vorm begon te krijgen.

Een man als Ashis Nandy, nog geïnspireerd door antikoloniaal radicalisme, verwachtte veel van een grote opruiming van alles wat Westers was in maatschappij, school of persoonlijkheid, van een zuivering, na grondige analyse, van wat nog koloniale sporen vertoonde. Maar in Indië klinkt de laatste twintig jaar ook een ander geluid. Niet alleen het boven water krijgen en reinigen van Brits bezinsel, het ruimen van Westers puin, maar daarnaast vooral een inventarisatie van wat nog aan eigens is gebleven en onaangetast de bezetting heeft doorstaan, daar ging, en daar gaat, het om. Centraal zijn hier de “*Subalterns*”, een los gestructureerde groep van historici, die sinds 1982 elf delen opstellen hebben doen verschijnen. De invloed daarvan is onverminderd groot en het totale “*subaltern*” oeuvre gaat deze bundels verre te buiten. Mijn mening daarover was lange tijd, dat we hier “gewoon” te maken hadden met goede vaak lokale en regionale geschiedenis, te vergelijken met die van de *Annales*-school, zij het met meer nadruk op de sociale geschiedenis.

Dat was naïef. Als ik nu de zestien programmatische punten lees, waarmee Ranajit Guha, de guru van de groep, het eerste deel van *Subaltern Studies* opende, dan valt nog iets anders op dan zijn kritiek op het eenzijdige karakter van de geschiedschrijving m.b.t de Indische onafhankelijkheidsbeweging. De geschiedenis van het Indische anti-koloniale nationalisme, had hij geschreven, was een soort van biografie geworden van de Indische elite of bourgeoisie die de politieke dynamiek van brede lagen van de bevolking terzijde liet. Veel was buiten ons blikveld gelaten: de horizontale mobilisatie in de boerensamenleving, het vaak gewelddadige karakter van de politiek in de dorpen, het gewicht van streek en verwantschap in dat *subaltern* domein, zoals hij het noemde, dat alles was vergeten. En daarmee was de natie zelf buiten de geschiedenis van het nationalisme gehouden. Want de elite had te dicht aangeschurkt tegen de koloniale staat om namens de natie tegen de Britten op te kunnen treden; zij had alleen namens zichzelf geageerd. Op goed-marxistische manier zette Ranajit Guha een paar dingen op zijn kop. Dat was verfrissend. Bijna impliciet, maar toch de kern achteraf gezien, was evenwel niet die omdraaiing, maar het pleidooi voor de zelfstandigheid, de autonomie van het brede, horizontale, niet-elitaire, kortom het *subaltern* domein.¹⁰

Om die autonomie draait het. David Ludden heeft er onlangs in zijn inleiding tot een bundel met de titel *Reading Subaltern Studies* - want de *subaltern* historici zijn inmiddels als beweging ook al weer object van onderzoek geworden - op gewezen, dat de groep in de loop der jaren vele accenten heeft verschoven en gedaantewisselingen heeft ondergaan.¹¹ Van de marxistisch-dogmatische toon is weinig over; alleen de belangstelling voor Hegels geschiedfilosofie lijkt een rest van die oude bagage. De elite, althans de middenklasse, is terug in de aandacht. Het sociaaleconomische als terrein

van kolonisatie heeft deels plaats gemaakt voor het bewustzijn en, meer in het algemeen, het culturele, in overeenstemming met de Amerikaanse z.g. “cultural studies”. Wat is gebleven is de speurtocht naar een autonoom domein, een uithoek van cultuur, waar men, ondanks het verlies aan vrijheid, zichzelf is gebleven of zich weer zal kunnen hervinden. En dat levert soms verrassende resultaten op.

Ik baseer mij op twee auteurs: Partha Chatterjee, die in 1993 een boek met de titel *The Nation and its Fragments* publiceerde, en Dipesh Chakrabarty, wiens *Provincializing Europe* in het jaar 2000 verscheen. Partha Chatterjee verwerpt, als het erom gaat de koloniale tijd te beschrijven, het aan de Europese negentiende eeuw ontleende scenario van natie- en staatsvorming. Hij schrapt de bekende jaartallen van de onafhankelijkheidsstrijd en van de “dekolonisatie”, die hele régie van vreemde herkomst die alleen de ingrepen en het vertrek van Europeanen en het gevecht om de staat als bepalend kan zien.

Het is ook dit oude draaiboek, dat het jaar 1885 als keerpunt naar de onafhankelijkheid voorschrijft, omdat dit het jaar was van de oprichting van het Indian National Congress en dus het begin van de politieke strijd met het Britse Rijk. Dat Indian National Congress is maar een afgeleide, iets uiterlijks, schrijft Partha Chatterjee, want lang vóór zijn ontstaan, en zeker lang vóór Mahatma Gandhi, had het Indisch nationalisme al wortels in een eigen soeverein domein waar de bezetter geen weet van had. Het had de wereld van de sociale praktijk te gesplitst in, ten eerste, een materieel of uitwendig domein van bestuur, economische activiteit en technologie, waar de westerse koloniale staat superieur was gebleken en Indië het onderspit had gedolven en, ten tweede, een spiritueel, innerlijk domein, dat van de natie, die de werkelijke kenmerken van de Indische culturele identiteit koesterde. Terwijl de staat nog in vreemde handen werd gelaten, was de natie al soeverein. Die natie had zich zich steeds resoluter verzet tegen elke zich aandienende z.g. “sociale hervorming” en tegen welke staatsinmenging dan ook; zij vormde de basis vanwaaruit het nationalisme “zijn krachtigste, meest creatieve, en historisch significante project” lanceerde, volgens het ontwerp van een *civil society*, die “modern” zou zijn en niettemin niet Brits. De overname van de staat was daarvoor maar beperkt vereist, was secundair; niet de staat, ook niet een natiestaat, zoals in Europa, maar het eigen domein van de cultuur was de bron van Indische legitimiteit. Het Indische nationalisme was anders dan het Europese. Exit, met andere woorden, het Europese draaiboek dat uitliep op de soevereiniteitsoverdracht aan de één-en-ondeelbare staat; exit ook de op dat idee gebaseerde geschiedschrijving, waarin alles bleef gevangen in miserabele Britse uiterlijkheden. De Indische geschiedenis werd niet gedreven door dankbaar aanvaarde verlichtingsideeën, maar vanuit een nog ongekoloniseerde laag van het bewustzijn. Men moest op zoek naar fragmenten van de natie, waarin altijd nog geest was.

Wie dit leest flappert even met de oren. Het was toch juist deel van de koloniale ideologie, dat volgens een soort natuurrecht het manlijke, in materiële en politieke zaken superieure, Groot-Brittannië door de wereldgeschiedenis geroepen was het in dit opzicht vastgelopen, eerder vrouwelijk-spirituele, Indië naar de moderniteit te begelei-

den^{12?} Ja, maar het is allerminst zo, dat Partha Chatterjee hier alsnog de rol van de mystieke oosterling, die de Indiër zolang door het Europese oriëntalistisme was opgedrongen, accepteert. Uit de concrete keuzes van zijn materiaal blijkt, dat zijn spiritualiteit van deze wereld is. In Bengalen - en hij is Bengali - ontwikkelde het nationalisme zich door de taal van de regio, het Bengali, omstreeks het midden van de negentiende eeuw uit te rusten met een heel netwerk van drukpersen, uitgevers, nieuwsbladen, tijdschriften en literaire clubs, alle buiten de greep van de staat. Hier, op het terrein van wat Benedict Anderson "*print capitalism*" heeft genoemd, werd de onafhankelijkheid het eerst uitgeroepen. Eveneens lang vóórdat sprake was van politiek nationalisme, ontstond een nieuw netwerk van middelbare scholen, al even onafhankelijk van de staat en met eigen gebouwen en schoolboeken. Dat drukwerk en die scholen waren op hun beurt verankerd in de familie, en binnen die familie tenslotte in de zogenoemde "new woman", geletterd, zelfstandig, immuun voor Westerse invloeden, en meesteres in het innerlijk domein van het huis waar ook de religie haar zetel had.¹³ Taal en familie waren de bronnen van deze spiritualiteit.

Zo ontleende het Indische verzet zijn felheid aan de overtuiging, dat op de weinige niet-gekoloniseerde resten van autonomie die de natie nog ter beschikking stonden, de spirituele domeinen van school, taal, huis en familie, de eigen kring van innerlijkheid en religie, waarvan de vrouw de spil was, Indië, hoe vernederd zij elders mocht zijn, niet alleen soeverein was, maar aan het Westen superieur. Deze fragmenten van de natie zouden de uitvalsbases zijn voor de herovering van de straat, het land, en op de lange duur zelfs, als die niet vanzelf zou verdwijnen, zoals Gandhi dacht, van de staat. En er waren meer van zulke brokken natie, die, omdat ze coherent zijn en een eigen verhaal hebben, weerstand boden aan de unificerende staat.

Ongetwijfeld de grootste verzameling van die brokken in de Indische geschiedenis is de boerensamenleving, de honderdduizenden dorpen die ook nu nog in zekere mate zijn uitgesloten van deelname in de natiestaat. In de koloniale tijd al zagen de nationalistische leiders de boeren als onmisbaar bij hun agitatie, maar tegelijkertijd als onbetrouwbaar, onwetend en achterlijk. Aan de andere kant ontdekten boeren meer dan eens in de hen meeslepende agitatie de mogelijkheid de hun opgelegde leuzen te vertalen in een programma volgens eigen codes.

Die eigen codes behoorden, betogen Ranajit Guha en Partha Chatterjee, tot een wereld van secte, kaste, stam, noties van territorium, verwantschap en agrarische status, veel te complex dan dat het Europese arsenaal van begrippen met betrekking tot boerensamenlevingen er recht aan zou kunnen doen: zeker niet een allesomvattend z.g. "kaste-systeem", dat, in de vorm waarin ook wij er nu nog over praten, tenslotte een sjabloon van Europees herkomst is. De Indische agrarische wereld was een autonome wereld met een eigen historische dynamiek; zij vertegenwoordigde een eigen paradigma. Om het te begrijpen moest men de bijna eindeloze en steeds ook weer nieuwe vormen van uitbuiting, de voortdurend verschuivende rollen van onderwerping en verzet, de onderlinge allianties en onderhandelingsopties in de dorpen, de tactieken van onderduiking en desertie, de codes van solidariteit en uitsluiting, spot en roddel, eer en

woede, nachtelijke brandstichting, voedselafpersing, en gedoseerde plundering in kaart brengen. Het resultaat van de analyse die deze historici bepleiten, moet een wezenlijke herstructurering van het begrippenarsenaal van de sociale geschiedenis opleveren, gelijk aan de pogingen nu ondernomen om het middeleeuwse Europa, meer anthropologisch dan voorheen, te begrijpen als een beschaving, waarin wat later staat zou worden, nog een marginale speler was. Het endemische verzet vanuit de boerensamenleving richtte zich ook niet in de eerste plaats tegen een zich staat noemende macht, maar tegen de veel talrijker informele gestalten van overheersing en pressie.

In zijn eerste grote roman, met de titel *The Circle of Reason*, beschreef Amitav Ghosh, de auteur van *The Calcutta Chromosome*, dat ik al noemde, in 1986 de vlucht van een boer, Alu, voor de terreur van een plattelandspotentiaat in Bengalen, een man met een eigen knokploeg die bovendien door de politie van de staat werd gesteund. De dorps-onderwijzer, Alu's adoptievader, vol van moderne, maar niet erg Indische, idealen, verzet zich tevergeefs in jarenlange strijd: met behulp van zijn school en geïnspireerd door vertrouwen in de "Rede" en de Westerse wetenschap, hier opgevoerd door een telkens weer geraadpleegd boek over het leven van Louis Pasteur. Alu betekent aardappel; nauwer verbonden met het boerenland kan het wel niet. Maar hij vlucht als wever, het bij uitstek mobiele beroep van Indië; hij vlucht naar de Perzische Golf, de diaspora in, zoals zoveel Indiërs doen. Geen universeler taal dan die van de wever en geen herkenbaarder identiteit. Geen creatiever, persoonlijker, werk ook dan dat van een wever als Alu die zijn eerste zelf ontworpen weefsel maakt uit liefde voor zijn dorpskameraadje. De staat, in de persoon van een politie-officier, achtervolgt hem op zijn lange vlucht, die pas eindigt in een stadje in de Algerijnse woestijn. Daar, zo ver van Indië, verslapt eindelijk de macht van Delhi, en de politiemann, altijd al door zijn collega-officieren vreemd aangekeken om zijn hobby van vogelliefhebber, haakt af en zoekt een ander leven in Europa. Ook de "Rede" wordt ontmaskerd als een façade van starre regels en orthodoxie, waarachter de zorg om wat waarlijk menselijk is buiten spel wordt gehouden. Daarom is er hoop. En met die hoop in het hart besluiten Alu, een oudere vriendin en het jonge kind van een gestorven reisgenote, tenslotte tot de terugreis naar Indië.¹⁴

Net als Partha Chatterjee zoekt ook Dipesh Chakrabarty – ik noemde hem al – naar een manier om los te komen van het "eerst-in Europa-toen-bij-jullie" of "is-elders-al-eerder-gebeurd" model van de wereldgeschiedenis die geen wereldgeschiedenis is, maar een Westerse projectie op de wereld. Ook hij zoekt een zuiver, onbedorven of onaangestast vertrekpunt in eigen verleden en vraagt aandacht voor verwaarloosde fragmenten van een Indische *civil society*. Hij vraagt om historisch onderzoek naar de publieke ruimte in Calcutta, in het bijzonder van de parken en wijst op een sociaal verschijnsel als de *adda*, de gewoonte van mannen in de steden van Bengalen, vooral natuurlijk in Calcutta, om bij elkaar thuis, soms op het platte dak, vaak met een door de vrouwen gekookt maal, later ook in de koffiehuizen, bij elkaar te komen voor langdurige, informele, vrije conversatie, vaak over literaire onderwerpen. Lange tijd waren deze republiekjes der letteren een wezenlijk deel van het Bengali intellectuele leven; voor velen was het lidmaatschap ervan bijna identiek aan wat het betekende Bengali te zijn. Er

waren echo's in van het oude Bengali dorp, waarmee zoveel banden en herinneringen waren blijven bestaan en waar vrijwel alles wat in Europa wordt gescheiden in zaken van privé en van publieke aard, ongesorteerd op de veranda aan de orde was gekomen.¹⁵

Wie vandaag bij College Street in Calcutta in het beroemde Indian Coffee House onder het portret van Rabindranath Tagore iets drinkt, wordt nog iets gewaar van wat *adda* moet zijn geweest. En onvermijdelijk denk je dan aan de betekenis die Habermas toekeende aan de stedelijke koffiehuisen van het achttiende-eeuwse Europa: plaatsen waar uit stukjes rationaliteit, bijeengebracht uit de privé wereld van de burgers, een begin werd gemaakt met de constructie van een *civil society* die samen met de staat de publieke sfeer van het moderne Europa zou gaan vormen. Maar in Indië klopt dat allemaal niet. De tweedeling publiek-privé, uit Europa niet meer weg te denken sinds Aristoteles al, wordt door de historici die ik vanmiddag heb genoemd, verfoeid. Staatsburger is wel het laatste wat je worden wil, hoogstens kiezer, omdat je zo in je waarde wordt gelaten. Het gaat de Indiër, ik herhaal het, om een *civil society* die niet een draagvlak wil zijn dienstig aan de staat, maar die autonoom is, precies de andere kant op kijkt en zijn authentieke ankers daar heeft waar de staat niet is en ook niet komen kan.

Is dat praktisch? Enigszins wel, althans voor een gering, zij het toenemend, aantal Indiërs in de Diaspora, nu meer dan twintig miljoen. Vaak lijkt er buiten hun land van oorsprong iets van hen te zijn afgefallen. En als een familie meerdere paspoorten verspreid over vele verwanten in allerlei landen heeft, dan verschaft dat een zekere onderhandelingsvrijheid en een aantal opties op mobiliteit, geografisch en economisch, wat de mogelijkheid biedt een eigen overlevingsstrategie te ontwerpen, eigenlijk niet radicaal anders dan een paar generaties geleden op het boerenland in het prekoloniale Indië.

Amitav Ghosh, wiens eerste grote roman *The Circle of Reason* wij al noemden, geeft in een ander boek iets van de sfeer van vrijheid weer die voor hem bij de diaspora hoort. Hij was als antropoloog begonnen. En lang voordat hij zijn eerste roman schreef had hij veldwerk gedaan in enkele dorpen van de Delta van Egypte. Wat hem boeide was het open karakter van die samenleving, de meervoudige identiteiten en de migratiegeschiedenissen van de dorpelingen die, zoals uit hun namen bleek, een enorme historische mobiliteit in het gebied van de Middellandse Zee en de Indische Oceaan lieten zien. Doorheen zijn contemporaine waarnemingen weefde hij een ander verhaal, dat hij reconstrueerde uit de papieren, afkomstig uit de *geniza* van een nu beroemde synagoge in al-Fustat bij Kaïro, maar nu overal over de wereld verspreid. Hij had het onderwerp degelijk aangepakt, had het schrift en de taal van de twaalfde-eeuwse Joods-Arabische handschriften onder de knie gekregen, en bracht op de basis van die bronnen de geschiedenis tot leven van een Indische slaaf uit Mangalore in Zuid-Indië, die lang in Aden woonde en tenslotte in Kaïro zijn laatste dagen sleet. Het Egyptisch-Arabische boerendialect, dat hij in de dorpen in de Delta had leren spreken en waarom hij in de stad werd uitgelachen, kwam hem bij dit historisch onderzoek goed van pas: het leek maar al te vaak op het dialect waarop het oude Joods-Arabisch was gebaseerd. Acht eeuwen scheidde deze werelden, maar ze waren herkenbaar gebleven voor elkaar. Een kind van een Nayar vrouw uit Zuid-Azië werd in het jaar 1156 in Kaïro uitgehu-

welijkt aan haar Joodse neef uit Sicilië. In de Indische Oceaan waren deze oude verbindingen en handelsculturen, die gebaseerd waren op aanpassing, onderhandeling en compromis, en die zovelen van verschillende herkomst tesamen hadden gebracht, spoedig na Vasco da Gama uiteen geslagen. Bestond die open wereld in de Egyptische dorpen misschien nog wel en was zij daar levensvatbaar?

Een scène die tot de kern van het boek behoort, is die waarin Amitav Ghosh, in een gesprek met een oude Imam, op deze vraag een pijnlijk antwoord krijgt. De laatste reageerde somber, toen hij hoorde, dat in het land van Amitav Ghosh de meeste mannen niet werden besneden en dus onrein door het leven gingen. Hij vroeg zich ook, wat agressiever, af hoe een land ooit kon vooruitgaan, als men er zijn doden verbrandde, wat toch een erg onbeschaafde gewoonte was. In Europa, waar ze ons zo ver vooruit zijn, deed men dat immers ook niet meer? Daar hadden ze wetenschap en de modernste tanks en bommen en waren ons allen de baas. Als hij zo nog even doorging, raakte Ghosh getergd en bracht in het midden, dat ze in zijn land ook bommen en tanks hadden, in ieder geval veel meer dan in Egypte. En hij schrok ... dat de Imam en hij zo tegenover elkaar stonden: de vertegenwoordigers van twee omvergeworpen beschavingen, wedijverend met elkaar om wie zich de technologie van het moderne geweld het meest volledig had eigen gemaakt. Hij had kunnen vertellen, schrijft hij, van de bibliotheken, de musea en de theaters van het Westen, die hij kende, maar het zou niet hebben geholpen. Eigenlijk begrepen de Imam en hij elkaar heel goed. Beiden wisten, dat het voor de miljoenen en miljoenen op de landmassa's rondom hen tenslotte afhing van technologie en wapentuig. "Samen hadden ze de niet meer terug te draaien triomf aangetoond van de taal die alle andere talen waarin mensen eens over hun verschillen hadden gesproken, had verdrongen. We hadden beiden erkend, dat het niet meer mogelijk was te spreken, zoals in de twaalfde eeuw de slaaf wiens leven hij had opgediept, of ieder van de duizenden reizigers die de Indische Oceaan en de Middellandse Zee hadden doorkruist, over dingen die rechtvaardig waren, of goed of gewild door God. Het zou absurd zijn geweest zulke woorden nu te gebruiken, want ze behoorden tot een door vooruitgang overdekte laag van de geschiedenis. Hij zelf, een student in de z.g. menswetenschappen, en de ouderwetse dorps-Imam hadden, om zich wederzijds verstaanbaar te maken, hun toevlucht gezocht tot precies die termen, tot die universele, moderne metaphysica, waarmee de wereldleiders op hun conferenties elkaar toespreken. ... Ik voelde me een verrader van de geschiedenis die mij naar de Delta had gebracht, een getuige van de uitroeiing van een wereld die ik nog in leven had gedacht te zijn en nog enigermate achterhaalbaar, een wereld van schikken, van vergelijk."¹⁶

Los van de rol van de moderne staatsburger is men ook in de diaspora niet, en los van de moderne staat al helemaal niet, zij het misschien wel van de huidige, wel erg bureaucratische, Indische staat. Die Indische staat is er nu eenmaal. Maar is zij niet tot proporties te brengen die passen bij de natie? En zijn er geen fragmenten van te onderscheiden die de burger niet terroriseren, maar op hem zijn toegesneden?

In september van het vorige jaar, bij de opening van de European Conference of South Asian Studies in Heidelberg, sprak Susanne Rudolph (van de Universiteit van

Chicago) de conferentiegangers toe. De titel van haar voordracht luidde “*The Coffee House and the Ashram*”. Zij stelde de vraag aan de orde of de Indische samenleving, zij het misschien met geheel verschillende verschijningsvorm, iets had gekend als het door de politieke wetenschappers gevierde koffiehuis van het achttiende-eeuwse Europa, waar een privé persoon buiten de sfeer van huis en familie een publiek en aan de gemeenschap toegewijd subject kon worden en waar politieke clubs en literaire tijdschriften ontstonden. Misschien had de Indische samenleving ook autonome, zelfregulende en op het algemeen welzijn betrokken organisaties voortgebracht. En, als dat zo was, hadden die dan bijgedragen tot wat in Europa “openbare eer” en “*civil society*” was gaan heten? Zij zocht geen nissen en uithoeken in het bewustzijn of iets als de informele *adda*, maar een institutie. En om maar direct tot het antwoord te komen, dat zij gaf: ja, maar niet zoals de vraag het zo typisch Westers had verondersteld: op de basis van een als vanzelfsprekend opgevatte scheiding tussen privé en publiek.

Als er één was die had gewerkt aan de totstandkoming van een *civil society* en van een openbare sfeer in Brits-Indië, dan was het wel Gandhi, de man voor wie het meest persoonlijke, zelfs het intieme, zoals wat je at en met wie je kookte en de was deed, en de worsteling met die dilemma's, beginpunt was van de ethische verandering van jezelf en de samenleving. De zeven ashrams die hij tijdens zijn leven opzette, in Zuid-Afrika en in Indië, waren de arena's van die worsteling, plekken waar elk onderscheid tussen wat privé was en het publieke werd uitgewist. Veel bewoners van de ashrams, vooral uit de urbane en intellectuele middenklasse en behept met moderne noties over *privacy*, hadden er grote moeite mee gehad en hadden afgehaakt. Voor de ashram, in termen van wat ik eerder aan de orde stelde, stond het streven voorop een *subaltern*, dus echt autonome morele organisatie te zijn, die integreerde wat privé of, beter, echt was in dienst van een wijder welzijn. En voor Gandhi was persoonlijke dienst de burgerlijke deugd boven alle andere. Zoals de feministen zeggen, dat het persoonlijke politiek is, zo was ook Gandhi's programma politiek. Maar, en dit is het grote verschil met Europa, die politiek was niet gericht op de macht in de moderne staat; zij diende de samenleving. In Gandhi's ogen, merkt Susanne Rudolph op, is de staat “te zwak, zelfs onmachtig, om de arena van het openbaar welzijn te zijn. De plaats van echte macht is de *civil society* waarvan de staat tenslotte afhankelijk is; alleen de *civil society* kan de arena van werkelijke verandering zijn.” Wat er ook gedelibereerd wordt in koffiehuisen of op platte daken, wat er ook aan wetten wordt afgekondigd en gehandhaafd, alleen daar waar de wil en de instelling van handelende mensen verandert, zoals in de ashram, is er een basis voor sociale verandering.¹⁷

Susanne Rudolph ziet m.a.w. in Gandhi's ideeën een Indische staat verschijnen, die beperkt legitiem is en alleen buiten de eigenlijke publieke sfeer, dus buiten de *civil society*, als macht wordt geduld. Voor de huidige tijd zoeken de historici uit wier werk ik heb geput, eigenlijk precies dat: niet de triomferende lange mars van boer tot staatsburger, maar de fragmenten van een *civil society*, zoals die, verborgen voor de staat, nog bewaard zijn in het huis van de familie, in de sectes van het platteland, in de *adda*, en in de overlevingsstrategieën van de boerenmassa's. Zij dulden wel een staat als speler

in het maatschappelijk veld, maar in een bijrol.

Geen van hen zegt het, maar dit is in volstrekte overeenstemming met de leer omtrent de staat en het rechtsstelsel van het klassieke Indië. Dit Oudindische stelsel kent drie bestanddelen. Het eerste bestaat uit een soevereine sfeer van *dharma* en deugd en is het terrein van de brahmaanse tekstgeleerden die de verbinding garanderen met het universele en transcendentale, soms heel praktisch overigens, als het om de regels gaat waaraan een mens zich moet houden wil hij tijdens zijn leven en daarna zijn bestemming vinden en de vruchten plukken van zijn daden. Dan is er een geheel andersoortige sfeer van dominium, koninklijke orde, belastingheffing en rechtspraak, onmisbaar zeker, en bij tijd en wijle dwingend machtig, maar het gezag missende de deugd van mensen te sturen. Tenslotte is er de altijd dynamische samenleving van overlevingsstrategieën en evoluerend gewoonterecht. Gedrieën zijn zij in dialoog verwickeld en tot voortdurende onderhandeling veroordeeld, zodat hun betrokkenheid op elkaar zeker is.¹⁸ Het is, naar mijn mening, eigenlijk dit Oud-Indische model van open dialoog dat deze historici, of misschien moet ik zeggen, deze Bengali intellectuelen, zo hartstochtelijk zoeken. We hebben de moderne staat nu eenmaal, hebben er ook wel wat aan te danken en willen er ook, op onze eigen voorwaarden, mee voort, lijken zij te zeggen. Zelfs valt bij hen een zekere loyaliteit te horen aan veel wat uit de koloniale tijd dateert. Maar het veld van open onderhandeling moet terug, of, zoals Chakrabarty het formuleert, wij moeten de ideeën die aan de moderne staat een monopolie op legitimiteit toewijzen, wegen, één voor één, en ze dan, indien vals bevonden, retourneren aan de politieke denkers die de afzenders ervan zijn, zoals in een Indische bazar verdachte muntstukken worden herleid tot de kooplieden die ze in omloop hebben gebracht.

Pas dan zal er in Indië ruimte zijn voor een eigen geschiedschrijving en in het verlengde daarvan voor een eigen ontwerp voor de toekomst. Pas dan zullen Indië, en China, en Europa provincies zijn in een wereldwijd bestel, waarin zij elkaar zullen bevragen en complementeren. Dan kan een niet-modelmatige, niet-centralistische, maar een tussen de fragmenten en het centrum uitonderhandelde geschiedenis van Indië worden geschreven.¹⁹ Want alleen als de Indische beschaving bevrijd is uit een expansiegeschiedenis die van buitenaf wordt geschreven, en gezamenlijk met zoveel andere beschavingen haar provinciale rechten zal uitoefenen in de wereld, alleen dan kan ook de geschiedenis van Europa weer passen in een wereldgeschiedenis. Het is, denk ik, wel overbodig hier te zeggen, dat Dipesh Chakrabarty met de titel van zijn studie, *Provincializing Europe*, een provincialisering bepleit niet in de kleinerende zin waarin wij het woord provinciaal vaak gebruiken, maar één waarin Europa haar plaats als wereldprovincie waardig en genereus aanvaardt. Het is een droom, zegt hij; het verist de kracht van de verbeelding.²⁰

En juist omdat de historicus de verbeelding niet kan missen, keer ik nog één keer terug naar Amitav Ghosh. Veel van de thema's van mijn college van deze middag komen bijeen in zijn laatste, op de basis van veel en degelijk historisch onderzoek geschreven, roman, *The Glass Palace*, van het jaar 2001. Al meer dan tien jaar eerder had hij in een andere roman, die ik niet heb genoemd, zich laten kennen als iemand geboeid door

afstanden en atlasen. Met een passer had hij ontdekt, dat Hanoi en Chunking in China dichterbij zijn land, Bengalen, lagen dan Kashmir, de streek van het vreselijke conflict waar hij als Indisch staatsburger niet aan ontkomen kon. De passer maakte even een einde aan de “betovering van lijnen” die mensen op atlasen hebben getekend en “staatsgrens” hebben genoemd, en waarvan zij waren gaan geloven, dat het scheidslijnen waren.²¹ *The Glass Palace* doorbreekt, zoals al het werk van Amitav Ghosh, die grenzen. Het speelt zich af op de as Bengalen-Burma-Maleisië en bestrijkt enkele generaties van een familiegeschiedenis van 1885 tot het heden. Het jaar 1885 noemde ik al als het jaar van oprichting van het Indian National Congress, dat de onafhankelijkheidsbeweging zou domineren. Maar het Congress wordt in het boek niet genoemd; 1885 is hier het jaar van de onttroning en ballingschap van de Burmese koning, van de Britse vernedering van een heel volk.

De hoogopgeleide Indische bestuursambtenaar Dey, die enkele jaren de taak heeft de koning, in een bungalow in zijn district ondergebracht, in de gaten te houden, wordt getypeerd als een man “achtervolgd door de vrees tekort te schieten in de ogen van zijn Britse collegae. En tegelijkertijd”, schrijft Ghosh, “scheen ieder het erover eens, dat hij een van de meest succesrijke Indiërs van zijn generatie was: een model voor zijn landgenoten. Betekende dit”, ik citeer verder, “dat ooit op een dag heel Indië een schaduw zou worden van wat hij was geweest? Miljoenen mensen die zouden proberen hun leven in te richten met behulp van niet-te-begrijpen regels?”

Rouw is in dit boek de geschiedenis van Arjun, jong Bengali officier in het Brits-Indische leger tijdens de oorlog met de Japanners in Zuidoost-Azië. Hoewel het in de roman niet wordt gezegd, wordt het nog indringender dan het al is, als men weet, dat deze Arjun veel heeft van de vader van de schrijver, die als Brits-Indisch officier in deze oorlog gevochten had. Het begint in de officiersmess, waar de Britse officieren de radio uitzetten, als er Indische muziek klinkt en de Indische officieren hetzelfde doen als de uitzending hun te Brits is. Vlak na de val van Singapore, ontsnapt Arjun aan krijgsgevangenschap en vecht, geïsoleerd in de jungle van het Maleisisch schiereiland, een steeds hopelozere strijd tegen het Britse Rijk. Maar, hadden we ooit hoop, vraagt hij. “Wij kwamen in opstand tegen een Empire dat vorm had gegeven aan alles in onze levens, dat alles in de wereld zoals we die kennen had gekleurd. Het is een enorme, onuitwisbare smet die ons allemaal heeft bevekt. Wij kunnen het niet vernietigen zonder onszelf te vernietigen.” Dit is het *loss of self* waarvan Ashis Nandy had gesproken. Arjuns broer heeft, diep in het oerwoud, een laatste gesprek met hem, waarin hij hem tracht te overreden zijn verzet op te geven. Het is vruchteloos en hij bedenkt hoe wij kunnen belanden op een punt, waar, ik citeer, “terwijl wij ons tegen de krachten die ons vormen, verzetten, wij hun toestaan zich meester te maken van alle betekenissen. Dit is het moment van hun overwinning: zo brengen zij hun laatste en vreselijkste nederlaag toe.”

Ik kan dit mooie, dikke boek hier geen recht doen. Eigenlijk alles wat ik vanmiddag heb gezegd, krijgt er leven: de Indische diaspora in Zuidoost-Azië, het moedige verzet tegen de moderne koloniale staat, de “new woman” in het zich oprichtende Indië, en

tenslotte ook de hoop, de droom waarvan Dipesh Chakrabarty sprak. In de slotscène spreekt Aung San Suu Kyi in Rangoon haar aanhangers toe; daarna op weg naar huis, zegt Arjuns broer, die in Burma is blijven wonen, tegen zijn Indische nichtje en in haar tegen ieder die jong is in Indië, waarom er hoop is: omdat zij, Aung San Suu Kyi, begrijpt, dat het de politiek niet mag worden toegestaan het hele leven te kannibaliseren. “De invasie van de politiek heeft alles getroffen, niets gespaard ... religie, kunst, familie ... zij heeft zich van alles meester gemaakt ... er is geen ontkomen aan die greep ... en toch, wat is er eigenlijk onbeduidender?” Omdat zij, Aung San Suu Kyi, dit had begrepen, had zij al gewonnen en de generaals wisten, dat zij nu geen woorden, geen legitimiteit meer hadden.²²

Dames en heren, twee jaar geleden, kort na de verschijning van Dipesh Chakrabarty's *Provincializing Europe* en Amitav Ghosh's *The Glass Palace*, ontspoon zich per e-mail een gedachtenwisseling tussen de beide auteurs, die elkaar niet persoonlijk kenden, hoewel de een hoogleraar in Chicago is en de ander in New York woont. De correspondentie is te vinden op de website van Amitav Ghosh.²³ De onderwerpen die zij aansnijden zijn vele. De romanschrijver erkent, dat hij, net als in de Russische en de Afrikaanse roman, een familie tot hoofdpersoon van zijn verhaal had gemaakt om niet over de staat te hoeven schrijven. De historicus geeft toe, dat in alle grote Indische schrijvers van de laatste twee eeuwen sporen zijn aan te wijzen van hun diepe vernedering door de racistische praktijken van de overheersers, maar betoogt, dat dit iets anders is dan het *loss of self* waarover Ashis Nandy had gesproken. Chakrabarty ziet in de Indische geschiedenis een werkelijke ontmoeting met de ideeën van de Verlichting, Ghosh vooral de ambivalentie en de verwording van die idealen in de praktijk.

Deze email-gedachtenwisseling is maar een kleine episode in de intensieve en nu al twee decennia gevoerde dialoog, over een deel waarvan ik vanmiddag verslag heb gedaan, een dialoog die een wereldgeschiedenis in wording is. Die dialoog zal een lang leven beschoren zijn. Lang genoeg om er inbreng in te hebben. Want vooralsnog ontbreken er aspecten in die er mijns inziens thuis horen. Een daarvan is de expliciete erkenning van de wezenlijk andere plaats die de staat sinds de klassieke tijd in de Indische legitimiteit inneemt. Misschien is, juist op een wezenlijk punt als dit, de afstand tot Indië die de niet-Indische beschouwer inbrengt, nodig om ons verder te brengen. Huizinga had het al gezegd, de complementariteit van zijn twee uitgangspunten, die van de rekenschap van het eigene en van het verstaan van het andere, deze twee maken samen onze geschiedenis tot wereldgeschiedenis.

Hoe zit het dus met die vraag, gesteld in 1968, daar op die bochtige weg, nog vóór de pas, in Afghanistan? Is Indië echt anders, of maakt het zich vanzelf wel kenbaar, als we maar op weg gaan? Het is er anders, in reuk, in de waarden die er gelden, en in nog veel meer. En toch deelt die beschaving zich aan ons mee, omdat, hoewel de antwoorden verschillen, wij en zij, en alle andere subcontinenten en provincies van de wereld, dezelfde vragen stellen, vragen naar de staat en de plaats van de enkele persoon daarin, vragen naar wat legitiem is en waarin een mens werkelijk tot zich zelf komt, vragen naar vernedering en veerkracht en nog zoveel meer echte vragen van rekenschap en

verstaan, waarover mensen wereldwijd het hopelijk nooit eens zullen zijn.

Noten

1. H.L. Wesseling, *Ons vierde Tijdvak*, Amsterdam 2002, 6, 13.
2. J. Huizinga, 'Over een definitie van het begrip geschiedenis', in idem, *Verzamelde Werken*, Haarlem 1950, VII, 99-103.
3. Ibidem, 101, 103.
4. 'Het moderne Oost-Azië', *Mare*, 30.1.2003. Rikki Kersten & Axel Schneider, "Historical Consciousness and the Future of Modern China and Japan: Conservatism, Revisionism, and National Identity", 2002.
5. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi 1983.
6. Ibidem, 3.
7. Ibidem, 18-22.
8. Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History*, New York 2002.
9. Amitav Ghosh, *The Calcutta Chromosome: A Novel of Fevers, Delirium and Discovery*, Indian paperback edition, New Delhi and Delhi 2000.
10. Ranajit Guha, 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', in Idem (ed.), *Subaltern Studies I*, Delhi 1982, 1-7.
11. David Ludden, 'A Brief History of Subalternity', in Idem (ed.), *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, London 2002, 2.
12. Zie b.v. Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge 1995, 104-12.
13. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993.
14. Amitav Ghosh, *The Circle of Reason*, London 1986.
15. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton and Oxford 2000, 180-213.
16. Amitav Ghosh, *In an Antique Land*, Delhi 1996; het citaat is vrij vertaald van pp. 235-37.
17. Susanne Hoerber Rudolph and Lloyd I. Rudolph, "The Coffee House and the Ashram", Keynote speech at the 17th European Conference of Modern South Asian Studies, Heidelberg, 9-14 September, 2002, 26 pp. Het citaat is van p. 20.
18. Zie mijn "Early Indian Law", in F.J.M. Feldbrugge (ed.), *Law's Beginnings* (binnenkort te verschijnen).
19. Partha Chatterjee, *op.cit.*, 115.
20. Dipesh Chakrabarty, *op. cit.*, 45-6.
21. Amitav Ghosh, *The Shadow Lines*, London 1988, 232-34.
22. Amitav Ghosh, *The Glass Palace*, London 2001, 542.
23. <http://amitavghosh.com/correspondence.html>

