

*Citation:*

A. Teeuw, Levensbericht W.H. Rassers, in:  
Jaarboek, 1973, Amsterdam, pp. 214-221

Herdenking van

## **Willem Huibert Rassers**

(16 september 1877 – 15 mei 1973)

door A. Teeuw

Op 15 mei 1973 overleed te Leiden op 95-jarige leeftijd ons medelid Willem Huibert Rassers. In een dezer dagen verschijnende aflevering van de Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde heeft collega G. W. Locher een uitvoerig levensbericht van Rassers gepubliceerd, waarin hij zorgvuldig en zeer volledig de feitelijke gegevens betreffende de persoon van Rassers bijeen heeft gebracht en zijn wetenschappelijke betekenis in het licht heeft gesteld, met name in het kader van de culturele antropologie, nationaal en internationaal. Ik zal in deze herdenking vooral de nadruk leggen op de betekenis van het werk van Rassers in het kader van de Indonesische studies in ruimere zin. Voor de biografische gegevens verwijs ik in hoofdzaak naar het artikel van Locher, aan wie ik een aantal feitelijke bijzonderheden dank.

Het is met het leven en werk van deze antropoloog eigenaardig gesteld. Hij heeft een zeer hoge leeftijd bereikt – maar dat betekent allerm minst dat zijn leven gekenmerkt wordt door een langdurige periode van wetenschappelijke activiteit. Zijn wetenschappelijk oeuvre voorzover gepubliceerd bestrijkt een periode van ternauwernood twintig jaar. Zijn dissertatie voltooide hij in 1922, op 45-jarige leeftijd; het laatst gepubliceerde artikel is van 1941, kort voor zijn pensionering als directeur van het Rijksmuseum voor Volkenkunde. Dit late begin is een gevolg van zijn gezondheidstoestand: na een kandidaatsexamen nog in de vorige eeuw heeft hij op medisch advies zijn studie gestaakt en is hij geruime tijd werkzaam geweest als boomkweker in zijn geboorteplaats Roosendaal; pas tijdens de eerste wereldoorlog hervatte hij zijn academische studie.

Het betrekkelijk vroege einde van zijn publicistische activiteit was een bewuste en vrijwillige beslissing. Rassers was er van overtuigd dat na het zestigste levensjaar de wetenschappelijke creativiteit en het vermogen om aan eigen gedachten vorm te geven zeer verminderen, en hij heeft uit die overtuiging de conclusie getrokken dat hij zijn laatste grote artikel over de Batakse toverstaf in portefeuille moest houden. Het is dan ook nimmer gepubliceerd.

Evenmin als door langjarigheid onderscheidt het werk van Rassers zich door een grote omvang of door een grote verscheidenheid van onderwerpen. Het tegendeel schijnt het geval. In twee flinke boeken, een dissertatie en een bundel verzamelde artikelen is het voornaamste samengevat, en in de titels van die twee boeken ligt de eenheid en schijnbare beperktheid van thematiek van zijn werk duidelijk uitgedrukt. Zijn dissertatie van 1922 draagt als titel: „De Pandji-roman”, terwijl zijn verzamelde opstellen, in 1959 in Engelse vertaling gepubliceerd, van de



**WILLEM HUIBERT RASSERS**  
(16 september 1877 — 15 mei 1973)



redacteur en inleider J. P. B. de Josselin de Jong niet zonder goede grond de hoofdtitel meekregen: „Pandji, the Culture Hero”. Om Pandji, hoofdpersoon uit een Javaans, en ruimer Indonesisch verhaalttype, draait heel Rassers' wetenschappelijk werk.

Ook de maatschappelijke carrière van Rassers mag het tegendeel van spectaculair heten. Kort na zijn verlaat doctoraal examen, op ruim veertigjarige leeftijd, is hij conservator geworden van het toenmalige 's Rijks Ethnographisch Museum, later Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden, en hij is tot zijn pensionering daaraan verbonden gebleven, de laatste zes jaar (van 1 juli 1937 tot 30 april 1943) als directeur. Hij is een goed, en zeer menselijk directeur geweest, maar zeker geen opvallende vernieuwer of hervormer; als museumman heeft hij bepaald geen naam gemaakt. Hij was ook geen museumantropoloog in de gebruikelijke zin van het woord, zo min als hij ooit antropologisch veldwerk bedreven heeft. Hij is in feite nooit in Indonesië of enig ander deel der niet-westerse wereld geweest — merkwaardig genoeg voor een antropoloog in een land, dat juist in die periode zo veel onderzoekers van talen en culturen in zijn koloniën te velde had, en dat tot op de huidige dag zijn internationale wetenschappelijke standing op deze vakgebieden in belangrijke mate aan hun resultaten ontleent.

Ook heeft Rassers nooit een universitaire functie bekleed of geambieerd; hij heeft wel vele jaren gedoceerd, Maleis en volkenkunde, ook wel Javaans, aan de toenmalige Zendingsschool in Oegstgeest, en hij was een boeiend en geestig docent, naar het getuigenis van Dr. F. C. Kamma, die zijn eerste inspiratie voor de antropologie nadrukkelijk aan Rassers dankt. Maar een echte academische nakomelingschap, laat staan een school, waaraan hij zijn betekenis zou ontleenen, heeft Rassers zeker niet gevormd.

Wat dan, bij het ontbreken van alles wat zijn leven en werk uiterlijk spectaculair kon doen zijn heeft Rassers toch tot een belangrijk en invloedrijk geleerde gemaakt? Natuurlijk in de eerste plaats de kwaliteit, het niveau van zijn wetenschappelijke arbeid. Wat hij schreef was niet veel — maar het was goed; het berustte op grote kennis en grondige studie; zijn geschriften zijn rijp, gerijpt in een lang geduldig doordenkingsproces. Aan die weloverwogen inhoud paarde hij een fraaie, evenwichtige vormgeving. Zijn studies zijn creatief-literaire essays waarvan het lezen een intellectueel genoegen is, en die hun overtuigingskracht stellig ook mede ontleenen aan de geacheveerde vormgeving.

Maar het belangrijkste kenmerk waardoor al het werk van Rassers zich onderscheidt is de erin zichtbaar geworden en waar gemaakte overtuiging van de fundamentele eenheid van de cultuur van een menselijke gemeenschap.

De Josselin de Jong, in zijn korte inleiding bij de verzamelde opstellen van Rassers, zegt: „Rassers was one of the first, if not the first, to demonstrate the unbreakable unity of myth, ritual, and social structure in one particular cultural environment”. Zelfs dit schijnt te beperkt uitgedrukt, men moet als essentieel onderdeel van die totale cultuur juist in het geval van Rassers ook nog de materiële cultuur noemen, getuige zijn vaak diepgravende studies over Javaanse kris, Borneose maskers, Batakse toverstaf en Javaans huis. De verdienste is des te groter omdat Rassers zich in het bijzonder bezighield met de cultuur van Java, die nu

juist gekenmerkt schijnt te worden door ingrijpende beïnvloeding van buitenaf: India, China en de wereld van de Islam. Zozeer werd zelfs die vreemde invloed in de westerse wetenschappelijke benadering van zijn dagen als dominant beschouwd dat men een academische studie van talen en culturen van Indonesië beginnen moest met een driejarige kandidaatsprogramma, geheel gericht op Sanskrit, Arabisch, de Islam en de Indiase cultuurkunde. Zonder deze basiskennis van vreemde culturen werd een vruchtbare studie van het Indonesische cultuurgebied zelf blijkbaar niet mogelijk geacht.

De beperktheid van thematiek in Rassers' werk, zoals uitgedrukt in de titels van de genoemde boeken is in feite schijn. Vanuit de overtuiging dat materiële cultuur, sociale structuur, mythe en rite een fundamentele eenheid vormen is voor Rassers de studie van elk cultuurelement een middel om die cultuur als geheel beter te leren verstaan, zoals omgekeerd elk onderdeel pas een zinvolle verklaring kan vinden vanuit de totaliteit van de betrokken cultuur. Het is dan ook minder vreemd dan men zou denken, dat deze antropoloog als onderwerp voor zijn dissertatie een schijnbaar zuiver literair onderwerp koos, de interpretatie van een genre der Indonesische literatuur. Of moet men zeggen, dat de filoloog Rassers zich ongemerkt ontwikkelde tot volkenkundige? Bij dat alles speelde ook een rol de opzet en de inrichting van het Hoger Onderwijs in zijn dagen. Zijn kandidaats- en doctoraal examen legde hij nog af onder vigeur van het Academisch Statuut van 1876; de studie was gericht op het behalen van het in dat statuut gecreëerde doctoraat in de taal- en letterkunde van de Oost-Indische Archipel. Hoewel de volkenkunde in dat programma wel een plaats had was de studie overwegend literair gericht, en ook het inmiddels door het Statuut van 1921 niet langer gespecificeerde doctoraat in de letteren behaalde Rassers onder het promotorschap van Van Ronkel, hoogleraar in de Maleise taal- en letterkunde.

Maar dit zijn toch bijkomstige factoren. Wezenlijk was in Rassers' conceptie de overtuiging dat de Indonesische literatuur een zeer belangrijke manifestatie van de Indonesische cultuur is, zodat zijn doelstelling: de Pandji-verhalen „te analyseeren, er, zoo mogelijk, den oorsprong van aan te wijzen en een verklaring van te geven” (1922:5), de onderzoeker principieel dwingt die analyse te verrichten in het totale kader van de betrokken cultuur. In die dissertatie heeft hij duidelijk gemaakt hoe naar zijn oordeel een zinvolle studie van een literair genre dient te worden aan-gevat. In de eerste plaats neemt hij stelling tegen de met name door Brandes naar voren gebrachte opinie, dat de Pandji-verhalen als historische romans zijn te beschouwen. Hij ontkent niet dat er aanrakingspunten bestaan tussen hoofdpersonen en gebeurtenissen in de Pandji-verhalen en bepaalde historische feiten en figuren zoals die uit verschillende bronnen op ons af komen. Maar dat verband is zeker niet dat van een literaire verwerking, verbeelding of verbastering van een historische werkelijkheid. Het Pandji-verhaal representeert op veel fundamenteler wijze de Javaanse geschiedenis: het is in zijn kern „een mythe . . . , gemodelleerd op het kader van een exogame stamdeeling in twee phratries” (1922:225). En deze mythe is niet zomaar een verhaal uit velen; het is de centrale mythe waarin de essentiële elementen van de Javaanse cultuur hun uitdrukking vinden. Het is in wezen de identieke mythe die ook de Javaanse wajang, het toneel in zijn verschil-

lende vormen representeert. Aansluitend bij wat met name Van Ossenbruggen kort te voren had geschreven over Javaanse classificatiesystemen wijst Rassers erop hoe deze mythe en rite evenzeer deze classificatie reflecteren, die ook overigens de gehele Javaanse, en i.h.a. de Indonesische cultuur doortrekt. Voor de invloed die Rassers' denken met name van de Franse sociologen Durkheim en Mauss heeft ondergaan moge ik verwijzen naar het genoemde levensbericht van Locher.

Rassers heeft dan ook al in zijn proefschrift zijn interpretatie van een aantal wajang-verhalen gegeven, waarin hij de identiteit van deze verhalen met het Pandji-verhaal dat hij als uitgangspunt van zijn verhandeling koos heeft trachten aan te tonen. Alleen vanuit deze interpretatie is volgens Rassers de juiste benadering mogelijk van twee vragen die in de studie van de Indonesische cultuur zoals die in literatuur tot uiting komt voor hem – en ook nog wel na hem – centraal hebben gestaan: de vraag naar de verhouding tussen geschiedenis en literatuur en de vraag naar de vreemde, vooral Voor-Indische invloed op de Javaanse literatuur en cultuur.

Wat de eerste vraag betreft keert Rassers de traditionele opvatting in feite om: niet het Pandji-verhaal is literair bewerkte historie – maar het Pandji-verhaal is de mythe die de Javaanse visie op en weergave van de historie beheerst en beïnvloedt. Dat geldt natuurlijk voor verschillende zogenaamde historische geschriften in verschillende mate, maar zelfs de naar westerse opvatting het meest tot geschiedwerk naderende teksten vertonen toch op allerlei essentiële momenten invloed van de Pandji-mythe die het historisch beeld verkleurt. Want „ook deze schrijvers waren Javanen, ook in hun ziel leefde het Pandji-thema als waarheid, en wel als een waarheid van hoogere orde” (1922:316) – hoger nl. dan de waarheid van het feitelijk gebeuren.

En wat de benadering van de tweede vraag betreft: ook hier keert Rassers het traditionele perspectief vrijwel om. H. Kern, en in zijn voetspoor vele anderen, hadden immers vooral vanuit de Sanskrit literatuur, met name de grote epen Rámáyana en Mahábhárata, naar de Javaanse literatuur gekeken, om vaak verrast, soms verbijsterd de grote afwijkingen, verbasteringen, verwilderingen t.o.v. het origineel te constateren, die maar zelden bevredigend te verklaren bleken. Rassers bestudeerde de Indonesische literatuur, Pandji-verhalen, maar ook andere vormen ervan die op het eerste gezicht ontleend lijken aan India, zoals met name de lakons primair als produkten van de Javaanse cultuur, en alleen in dat kader te verklaren. En zijn conclusie is dan dat het telkens de eigen Javaanse mythe is die dominant blijft, ook bij overneming van vreemde verhalen, motieven of elementen: dat „uit het origineel slechts die motieven aanvaard werden, die zich vanzelf assimileerden, daar zij samenvielen met in de mythe aanwezige, daarop min of meer gelijkende, trekken; al het andere werd óf eenvoudig verwaarloosd, óf zelfs zonder eenig gewensbezwaar veranderd en verwrongen. Overal waar de Pandji-materie in contact kwam met vreemde elementen, was het 't eigene dat overwon, het vreemde schikte zich; . . . de kennis van het origineel, waaraan zij sommige trekken ontleenden, doet aan ons begrip ervan niets toe, ja wij zagen, dat juist in het vasthouden aan het origineel de voornaamste hinderpaal gelegen heeft om tot recht verstand der Javaansche verhalen te geraken” (1922:289).

Op bijzonder fraaie wijze heeft Rassers juist deze problematiek later uitgewerkt in een artikel getiteld: „Ciwa en Boeddha in den Indischen Archipel”. Daarin betoogt hij dat de gangbare visie, dat nl. de samensmelting van Śiwaisme en Buddhisme in een Javaans syncretisme in hoofdzaak te verklaren is uit de ontwikkeling van die godsdiensten zelf, de wezenlijke kenmerken van de specifiek-Javaanse Middeleeuwse godsdienst onverklaard laat, en met name de gecompliceerde verhouding van Śiwaitische en Buddhistische elementen in dat Javaanse syncretisme geen recht doet. Rassers argumenteert, op goede gronden, dat Śiwaisme en Buddhisme in de Oost-Javaanse cultuur twee aspecten van één godsdienst zijn, opgenomen in het ene grote, de totale cosmos omvattende classificatiesysteem, waardoor hun verhouding en plaats in het geheel ook bepaald wordt. Śiwa en Buddha zijn in de Javaanse mythe „broeders, en essentieel gelijk; maar toch is Çiwa de oudere, Boeddha de bevoorrechte; zij bezitten slechts de autonomie van grootheden die van nature elkaar, en de hogere eenheid tevens, onderstellen” (1926:251). Belangwekkend is dat deze visie Rassers ook brengt tot een duidelijke stellingname in een toendertijd actuele literaire en kunsthistorische problematiek in zake de verklaring en beoordeling van literaire genreverschillen in de Oudjavaanse literatuur en daarmee met name door Van Stein Callenfels in verband gebrachte stijlverschillen in Oost-Javaanse tempelreliëfs. Ook hier kan immers een holistische, van de totale Javaanse cultuur zelf uitgaande analyse tot een bevredigende verklaring leiden en kan de antropoloog dus de literator en kunsthistoricus steunen of wel corrigeren.

Zijn opvattingen over de wezenlijke kenmerken van de Javaanse cultuur, en de betekenis van de classificatie daarin als centraal beginsel werkte Rassers met betrekking tot het Javaanse toneel uit in een tweetal grote artikelen, resp. over de zin en over de oorsprong van dat toneel. In de oudere discussies over de wajang was een grote plaats ingenomen door de vraag of de wajang nu wel of niet een eigen Indonesische culturele schepping is geweest. Rassers relateert deze probleemstelling zeer, en hoewel hij mede op grond van kort te voren ter beschikking gekomen gegevens over het schimmentoneel in India vreemde herkomst van het schimmentoneel als zodanig waarschijnlijk acht kiest hij toch weer als uitgangspunt het onloochenbare feit dat de wajang een uitermate belangrijk en typerend cultuurgoed in de Javaanse samenleving is, en primair als zodanig onderzocht dient te worden. Daarbij is voor hem tevens onwrikbaar gegeven de eenheid van de toneelvorm op Java en van de inhoud van de toneelstukken, die hij ziet als rite en mythe – op hun beurt als zodanig alleen te verklaren als representatie van een oeroude sociale structuur.

Het voorbeeld, het model voor dit schimmentoneel vindt hij in het initiatieritueel in totemistische samenlevingen met een „... primitief cosmologisch systeem dat in laatste aanleg berustte op een stamdeeling in twee exogame phratries”. De zich in eindeloze variatie voordoende verhalen acht hij op grond van zijn onderzoek altijd te herleiden tot de voor deze samenlevingen kenmerkende stammythe, „een soort cosmogonie, waarin de voornaamste voorvallen worden verhaald uit het aardsche bestaan van de beide goddelijke voorouders der phratries; hoe deze geboren worden en opgroeien, de pijnen der initiatie hebben te door-



staan en eindelijk, na veel leed en wederwaardigheden, met elkander in het huwelijk treden, en de groote gemeenschap stichten die de stam is." (1931:336)

De plaats waar dit ritueel wordt opgevoerd is in essentie het sacrale mannenhuis, waar de leden van de geheime mannenbond zich voor deze gelegenheid verzamelen. In inrichting en uitvoering van het wajangspel op Java herkent Rassers talrijke essentiële elementen van dat in de etnografische literatuur met name betreffende stammen van Australië en Nieuw-Guinea uitvoerig beschreven initiatieritueel in het sacrale mannenhuis.

Een zeer belangrijke rol in Rassers' argumentatie speelt het scherm, waarop de schimmen van de leren poppen worden afgebeeld. Naar zijn opvatting heeft dat scherm oorspronkelijk de functie de mannen van de vrouwen te scheiden, de mannen als werkelijke deelnemers aan de rite behoren aan de kant van de poppenvertoner te zitten; slechts de vrouwen zien een werkelijk schimmenspel, maar dat is in wezen secundair. Van groot belang is in het betoog de *kajon* of *gunungan*, het boom- of bergachtige requisiet dat voor en na de voorstelling tegen het scherm geplaatst wordt ter markering van die afgrenzing. Scherm en kajon samen representeren volgens Rassers specifiek de voorwand van dat zich in het bos bevindende mannenhuis; vorm, functie, decoratie en naam van de kajon leveren hem stuk voor stuk argumenten voor zijn betoog.

In een tweetal latere artikelen – een daarvan in 1938 als voordracht gehouden in deze Akademie waarvan hij in 1935 lid geworden was – heeft Rassers zich uitvoerig beziggehouden met dat andere, bijna even typische Javaanse cultuurelement: de *kris*. Ook hier streeft Rassers ernaar, anders dan voorgangers die zich weer primair op het probleem van de al of niet vreemde herkomst van dit wapen geworpen hadden, de betekenis ervan in het kader van de Indonesische, meer specifiek Javaanse cultuur te analyseren en verklaren. Zijn conclusie is dat er een essentiële relatie tussen kris en kajon bestaat, zowel naar vorm als naar functie. Hij herkent in de kris in oorsprong het clanembleem in de samenleving waarin de wajang als initiatieritueel functioneerde. Ook in de mythe wordt de genetische band tussen kris en kajon duidelijk: Pandji, de Javaanse cultuurheld, is de schepper en eerste speler van het toneel evengoed als de uitvinder en eerste drager van de kris. Rassers argumenteert weer zeer zorgvuldig en uitvoerig, en betreft in zijn betoog vorm en functie van de kris in de hedendaagse samenleving, de plaats van smid en smidse en alles wat verder voor zijn betoog dienstig is. Met name wijdt hij ook uitvoerig aandacht aan de structuur van het Javaanse huis, waarover hij al eerder had gesproken; aan de hand van nieuwe, vooral door de antropoloog Van Wouden ontwikkelde inzichten over de oude sociale structuur in Indonesië corrigeert en preciseert hij daarbij eigen eerdere opvattingen.

Van hoe grote en fundamentele betekenis het werk van Rassers geweest is voor de Indonesische studies blijkt wellicht het best uit de vele reacties die het heeft opgeroepen, en de invloed die het direct of indirect heeft uitgeoefend. Niemand die zich met problemen van de Indonesische cultuur bezighoudt, of hij nu antropoloog, historicus, linguïst, literator, archeoloog of adatrechtonderzoeker is kan om de vragen heenlopen die Rassers heeft opgeworpen. Ik noem, zonder naar volledigheid te streven, naast allerlei antropologen, de archeologen en oud-historici

Stutterheim, Bosch en De Casparis, de filologen Pigeaud, Poerbatjaraka, Berg en zeer onlangs Ras, de socioloog Schrieke, de latere godsdienstfenomenoloog Hidding, die zich allen met het werk van Rassers hebben beziggehouden, er door zijn gestimuleerd of beïnvloed. Dat betekent niet dat al zijn feitelijke conclusies of zelfs maar zijn uitgangspunten door allen aanvaard zijn. Veel is daarop door velen afgedongen, soms terecht, soms ten onrechte. Rassers zelf was zich trouwens later goed bewust van de betrekkelijkheid van zijn eerdere conclusies en resultaten.

Maar van blijvende waarde is zijn werk juist door die tot nader onderzoek en vaak tegenspraak stimulerende principieel-structurele benadering. Rassers heeft in elk geval de vruchtbaarheid van zijn uitgangspunt aangetoond; sinds hem kunnen we niet meer ontkennen dat de Indonesische cultuur op zichzelf, en als geheel de bestudering meer dan waard is, dat de onderdelen hun verklaring pas kunnen vinden in het geheel, en dat de vraag naar al of niet vreemde herkomst van cultuurelementen, hoe belangrijk en interessant vaak ook, toch secundair is. Men heeft weinig verklaard als men heeft vastgesteld dat een tekst, een mythische figuur, een voorwerp „afkomstig” is uit India, China of de wereld van de Islam, als men niet tevens, en eerst heeft vastgesteld wat dat element betekent in het kader van de ontlenende cultuur. Rassers schreef éérst zijn artikel over de zin, pas daarna dat over de oorsprong van de Javaanse wajang!

Een andere belangrijke consequentie van de opvatting van Rassers is uiteraard dat vakspecialismen op het gebied van de Indonesische cultuurstudies gevaarlijk kunnen zijn als niet op een of andere manier die totaliteit van de culturele verschijnselen mede in het oog blijft gehouden. Hoezeer het noodzakelijk is dat linguïsten, literatoren en filologen, sociologen, antropologen, historici, godsdienst-historici, adatjuristen die zich met Indonesië bezighouden dat doen met de methoden en technieken die de ontwikkeling van hun discipline vergt – dus vakmatig gespecialiseerd – daarbij mag toch de totaliteit van de cultuur niet uit het oog verloren worden. Waar de individuele onderzoeker door de voortschrijding van wetenschap en kennis niet meer in staat is tot dat totale overzicht is daarom samenwerking van deskundigen uit diverse diciplines geboden.

En het werk van Rassers is niet alleen actueel in die zin dat het fundamenteel belangrijke uitgangspunten levert voor de studie en het verstaan van oude, verdwenen of verdwijnende vormen van Indonesische cultuur. Ook in het hedendaagse, snel veranderende en schijnbaar radicaal moderniserende Indonesië leven oude structuren en patronen voort, in nieuwe gewaden veelal, maar met een verrassende taatheid. Ook wie het sociaal en politiek gebeuren van Indonesië van vandaag wetenschappelijk wil verstaan zal er goed aan doen het werk van Rassers niet ongelezen te laten.

#### Lijst van geschriften van W. H. Rassers

1922 *De Pandji-roman*. Dissertatie Leiden. Antwerpen, 370 pp.

1924 *Catalogus van 's Rijks Ethnographisch Museum Deel XVII*. De oostelijke Kleine Soenda-eilanden I Soembawa.–II Flores. III Soemba. door H. W. Fischer en W. H. Rassers. Leiden. (Inleiding, gedeelte over Soemba en eindredactie van het geheel van de hand van Rassers). (van dit werk verscheen gelijktijdig een Duitse versie).

- 1925 „Over den zin van het Javaansche drama”. *Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 81, pp. 311–381.
- 1926 „Çiwa en Boeddha in den Indischen Archipel”. *Gedenkschrift, uitg. ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan* van het Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde. 's-Gravenhage, pp. 221–253.
- 1927 „Religionen der Naturvölker Indonesiens”, *Archiv für Religionswissenschaft* deel 25, 1/2, pp. 130–193 (kritische bibliografie over de periode 1914–1924).
- 1928 „Naar aanleiding van eenige maskers van Borneo”. *Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw*. Deel 13, afl. 2, pp. 35–64.
- 1931 „Over den oorsprong van het Javaansche tooneel”. *Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde* deel 88, pp. 317–450.
- 1927–1936 „Kubu”, „Kutai”, „Lombok”, „Madura”, „Makassar”, „Sambas”, „Siak”, „Sumbawa”, „Ternate”, „Tidore”, artikelen in de *ENZYKLOPAEDIE DES ISLĀM*, eerste druk, dl II–IV.
- 1938 „Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris”. *Mededeelingen Kon. Ned. Akad. van Wetenschappen, afdeeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks, deel 1, No. 8, pp. 425–483.
- 1939 „Tooneel”, artikel in de *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, 2e druk, dl. VIII, pp. 436–439.
- 1940 „On the Javanese Kris”. *Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 99, pp. 501–582.
- 1941 „Kabajan”. *Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel 100, pp. 377–403.
- 1949 „Herdenking van Albertus Christiaan Kruyt” (10 October 1869–19 Januari 1949). *Jaarboek der Kon. Ned. Akad. van Wetenschappen 1948–1949*. pp. 161–170.
- 1959 *Pandji, The Culture Hero*. A structural study of religion in Java. Kon. Inst. voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Translation Series 3. (Introduction by J. P. B. de Josselin de Jong: „W. H. Rassers and the anthropological study of religion”, pp. V–IX), 's-Gravenhage IX en 304 pp. (bevat de Engelse vertaling van de bovengenoemde publikaties van 1925, 1926 en 1931 en het Engelstalige artikel van 1940).

Het in de tekst genoemde herdenkingsartikel van de hand van G. W. Locher is inmiddels verschenen onder de titel “Willem Huibert Rassers” *Anthropologica XVI = Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde* 130, 1974, pp. 1–15.