

Een historische reis naar evenwichtigheid

**De transformatie van sociale grenzen van
twee generaties Surinaamse-Javanen in
Nederland tussen 1973 en 2014**



Colofon

Titel: Een historische reis naar evenwichtigheid: de transformatie van sociale grenzen van twee generaties Surinaamse-Javanen in Nederland tussen 1973 en 2014

Auteur: J. Ottjes

Studentnummer: 1432451

E-mail: j.ottjes@umail.leidenuniv.nl

Datum: 24-08-2014

MA History: Migration and Global Interdependence

Faculteit Geesteswetenschappen

Universiteit Leiden

Scriptiebegeleider: Dr. P.J.J. Meel

Tweede lezer: Dr. R.M.A.L. Hoefte

Inhoudsopgave

Voorwoord	5
1. Inleiding	6
1.1 Historiografie	12
1.2 Methodologie	14
2. Historische inbedding: migratiegeschiedenis tot een halt	17
2.1 Javaanse contractarbeiders en de opmaak van de Surinaamse bevolking	18
2.2 Aan de vooravond van de migratie naar Nederland	21
2.3 Een moeizame weg naar acceptatie: Nederland als immigratieland	22
3. Sociale grenzen en constructie van etniciteit	25
3.1 Op weg naar een andere benadering van ‘eticiteit’	25
3.2 Machtstructuren en de constructie van etniciteit	29
4. Burgerschap en diaspora in onderhandeling	30
4.1 Migreren in tijden van crisis	33
4.1.1 <i>Sociaal vangnet</i>	33
4.1.2 <i>Van burger als status tot burger als activiteit</i>	37
4.2 Van sociaal vangnet naar georganiseerde structuren	44
4.2.1 <i>Organisatievorming</i>	44
4.2.2 <i>Minderheidsgedachte als belemmering voor culturele vernieuwing</i>	48
4.3 Diaspora en transnationaal burgerschap	55
4.3.1 <i>Transnationale netwerken</i>	58
4.3.2 <i>De gemeenschappelijke deler</i>	61
4.4 Conclusie: het tegenwicht bieden aan uitsluiting	68
5. Religie: tussen begrip, conflict en aanpassing	71
5.1 Ontwikkeling van de Islam onder de Javaanse-Surinamers in Suriname	72
5.2 Javaanse tradities en religie	76
5.2.1 <i>De slametan</i>	76
5.2.2 <i>Verbintenis en gescheidenheid tussen tradities en religie</i>	79
5.2.3 <i>Van conflict naar samenwerking?</i>	82

5.3 Geloofsbelijdenis in Nederland	84
5.3.1 <i>Organisatievorming en religieuze gemeenschappen</i>	84
5.3.2 <i>Religieuze identificering en houding</i>	88
5.4 Conclusie: het wankelen van de collectieve grens	92
6. Taal: de intergenerationele kloof en brug	94
6.1 Meertaligheid in de praktijk	95
6.2 Ontwikkeling en kennisoverdracht	99
6.2.1 <i>Code-switching</i>	99
6.2.2 <i>De Javaanse taal, een geval van uitsterven?</i>	101
6.3 Het consolideren van relaties en plaatsbepaling	107
6.4 Conclusie: een tussentijdse vervaging van de taalgrens	109
7. Conclusie en reflectie	111
8. Bibliografie	116
8.1 Academische literatuur	116
8.2 Krantenartikelen	124
8.3 Websites	125
8.4 Respondenten	126

Voorwoord

Het product dat voor u ligt is door mij opgesteld en geschreven, maar behoort daarmee zeker niet enkel tot mij toe. Het behoort toe aan diegenen die mij hun woorden hebben toevertrouwd en open stonden voor mijn interesse in hun levensverhaal. Hen allen wil ik uit de grond van mijn hart bedanken, niet alleen voor het mogelijk maken van het schrijven van deze thesis, maar bovenal voor de inspirerende gesprekken die hieruit zijn voortgekomen. De verschillende ontmoetingen hebben mij met bewondering achtergelaten. Mijn hoop is dan ook dat de samenkomst van al deze ontmoetingen op papier, voor diegenen die het zullen lezen, hen opnieuw mogen vullen met inspiratie, herkenning en bewondering voor elkaar als persoon.

Bovendien wil ik diegenen bedanken die mij hebben gesteund en gemotiveerd in het schrijfproces en alles wat daarbij komt kijken. Mijn begeleider Peter Meel die met een aanstekelijk enthousiasme mijn interesse in de Javaanse migratiegeschiedenis wist te kanaliseren en de uitvoerbaarheid van het project mogelijk maakte. Mijn ouders die mij op alle mogelijke manieren hebben ondersteund gedurende mijn studie en mij de mogelijkheid hebben gegeven mijn eigen weg te bewandelen. En als laatst dank ik mijn vriend en vrienden die mij maken tot wie ik ben.

Joska Ottjes
Leiden, 2014

1. Inleiding

Op 16 januari 1976 werd er in het Nederlands dagblad een artikel gepubliceerd met de titel *Vreemdelingen onder ons*. Een artikel dat werd uitgebracht op het moment dat de Nederlandse staat zich geconfronteerd zag met de gevolgen van de economische crisis en haar internationale beleidsvoering. De inkrimping van de arbeidsmarkt en een nijpend huizentekort waren onderwerp van zowel een politieke als publieke discussie. Terwijl de ‘arbeidsmigranten’, grotendeels uit Marokko en Turkije, naar Nederland waren gekomen in een periode van economische vooruitgang, gold het tegenovergestelde voor de stroom postkoloniale immigranten uit Suriname. De combinatie van een verslechterende economie en een toename aan immigranten leidde ertoe dat de Surinamers niet overal even hartelijk werden ontvangen door de Nederlandse bevolking. Dé Surinamer is lui, vertoont crimineel gedrag en is een profiteur van de Nederlandse zorgstaat. Het zijn enkele van de vele negatieve stereotyperingen die in de jaren zeventig en tachtig regelmatig door Nederlandse inwoners aan de Surinaamse immigranten werden toegewezen.¹ Onbeantwoord hierin bleef echter de vraag op welke Surinamers een dergelijke beeldvorming betrekking had. Door een gebrek aan kennis over de koloniale Nederlandse geschiedenis heeft het merendeel van de toenmalige Nederlandse samenleving de Surinamer met Creoolse achtergrond bestempeld als dé Surinamer.² Herhaaldelijk zijn de Surinaamse-Javanen in Nederland geconfronteerd met deze onwetendheid en vooronderstellingen, zoals op de momenten dat zij werden gevraagd naar hun afkomst: “*Suriname? Hoe kan dat nou? Suriname, dat zijn toch allemaal negers?!*”³

Het is een beeld dat ver afstaat van een waarheidsgetrouwe weergave van de Surinaamse samenleving dat zich kenmerkt door haar pluralistische opbouw. Suriname, zoals andere Caraïbische landen, is een land dat worstelt met het creëren van eenheid aan de hand van een narratief over de Surinaamse identiteit en geschiedenis. Het is een land waarin de

¹ Onbekend, ‘Foutief toelatingsbeleid’, *Leeuwarder courant: hoofdblad van Friesland* (03-06-1975).

Onbekend, ‘Toenemend racisme in Nederland’, *Nieuwsblad van het Noorden* (05-08-1983).

J.H.A. Poort, ‘SURINAMERS. niet welkom’, *Nieuwsblad van het Noorden* (19-11-1975).

Onbekend, ‘Surinamers niet welkom in Nederland’, *Vrije Stem: onafhankelijk weekblad voor Suriname* (17-11-1975).

² G. Grasveld en K. Breunissen, ‘Ik ben een Javaan uit Suriname’, *Stichting Ideële Filmproducties* (Hilversum, 1990) 13. Vgl: W.C.M van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands* (Amsterdam, 2000) 72.

³ Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014).

diversiteit van haar bevolking op de voorgrond staat en daarmee het dagelijks leven inricht, zoals tot uiting komt in culturele en kunstzinnige handelingen, religie, taal, gerechten en kleding.⁴ Een gelijksoortige diversiteit is dusdanig terug te vinden onder de Surinaamse migranten in Nederland waarbij er veelal een onderscheid wordt gemaakt tussen de grootste drie groepen: de Creoolse-Surinamers, de Surinaamse Hindoestanen en de Surinaamse-Javanen. Desondanks geldt voor de Surinaamse-Javanen in Nederland dat zij een gebrek aan zichtbaarheid en erkenning ervaren als gemeenschap in vergelijking met de Surinaamse Creolen en Hindoestanen. Hoewel er vele activiteiten plaatsvinden binnen de gemeenschap, heeft men het gevoel er niet in te slagen om zich als gemeenschap naar buiten toe te presenteren.⁵ Naast een interne zoektocht naar eenheid, komt dit gevoel met name voort uit het feit dat de Surinaamse-Javanen onder verschillende losstaande gemeenschappen worden geschaard. Door de ontvangende Nederlandse samenleving worden zij immers op basis van uiterlijke kenmerken herkend als Javaan/Indonesiër. Dit terwijl de Nederlandse autoriteiten en instanties de Surinaamse-Javanen op basis van geboorteland als Surinamer classificeren. In beide gevallen wordt de Surinaams-Javaanse gemeenschap ondergebracht in twee institutionele en symbolische categorieën die niet onproblematisch zijn. In werkelijkheid is de verbondenheid met beide categorieën continu onderhevig aan verandering en onderhandeling waarbij er ondertussen ook een betekenis wordt toegekend aan het Nederlandschap, in het bijzonder onder de jongere generatie.⁶ De identiteitsbeleving en groepsvorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland is zodoende een proces waarin transformaties optreden die zich afhankelijk tonen van de mogelijke combinaties, de gesitueerdheid en het tijdsbestek.⁷

Ten gevolge van een unieke migratiegeschiedenis en de levensomstandigheden van de Javanen in Suriname heeft zich een hechte gemeenschap gevormd van Surinaamse-Javanen

⁴ A. de Koning, 'Beyond ethnicity: writing Caribbean histories through social spaces', *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 6:3 (2011) 264.

⁵ M. Atmoredjo en M. Wirokarto, *Lezing&Debat Emancipatie tot participatie: Javanen in Nederland* (Den Haag, 15-03-2014).

⁶ M. Thomson and M. Crul, 'The second generation in Europe and the United States: how is the Transatlantic debate relevant for further research on the European second generation?', 1037-1038.

⁷ Voor het gemak van de lezer wordt in het vervolg gesproken over Surinaamse-Javanen. Dit neemt niet weg dat het correcter zou zijn om te spreken over Surinaams-Javaanse Nederlanders of Nederlanders met Surinaams-Javaanse achtergrond. Het merendeel heeft altijd de Nederlandse nationaliteit gehad vanwege de koloniale banden. Bovendien is er gekozen voor de woordvolgorde Surinaams-Javaans omdat de meesten zich óf op deze wijze identificeren óf als Javaans. Uitzonderlijker is daarom de woordcombinatie Javaans-Surinaams, hoewel het niet onbekend is.

op basis van de Javaanse afkomst. Eenzelfde gemeenschap heeft zich met de migratie naar Nederland gevormd op moment van vestiging. Gedurende de groepsvormingsprocessen die zich hebben voorgedaan en zich nog altijd voordoen, speelt de sociale constructie van etniciteit een cruciale rol aangezien het zowel de vorming van individuele als collectieve identiteiten bepaald, inclusief die van de jongere generatie geboren in Nederland.⁸ Om de impact van het migratietraject naar Nederland op de collectieve identiteit van de Surinaams-Javaanse gemeenschap te analyseren, als ook de wijze waarop de gemeenschap zich is gaan verhouden tot de Nederlandse samenleving, dient er dus gekeken te worden naar de wijze waarop de ‘etnische’ identiteit wordt vormgegeven en welke factoren hieraan bijdragen. Hierbij is het van belang dat het bestaan van gelijkmatige, stabiele collectieve grenzen en de integriteit van concepten als ‘etniciteit’ worden erkend als foutieve uitgangspunten.⁹ Dermate zal het onderzoek een constructivistische benaderingswijze hanteren waarin groepsvorming gekenmerkt wordt door constructie, deconstructie, contingentie en fluctuatie. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid om kwesties bloot te leggen als wie de onderhandeling van grenzen leidt, door wie deze grenzen vervolgens als uitgangspunt worden genomen en op welke punten er fragmentatie plaatsvindt. Uiteindelijk wordt hiermee het fenomeen van ‘groupism’, oftewel het steunen op vaststaande groepen als basis van het sociale leven, ontweken en ontkracht.¹⁰

Groepsvorming in het geval van de Surinaamse-Javanen baseert zich grotendeels op het concept van etniciteit. In plaats van het aannemen als etniciteit als een statische, monolithische identiteit wordt de constructie en transformatie van etniciteit benaderd aan de hand van een verscheidenheid aan sociale grenzen.¹¹ Hiermee worden de grenzen bedoeld die de verschillen aangeven tussen mensen, gecreëerd door mensen zelf, en die in het dagelijks leven de oriëntatie, houding en handelingen tegenover anderen bepalen. Sociale grenzen zijn continu onderhevig aan transformaties en wijzigingen van allocatie veroorzaakt door ontwikkelingen aan beide zijden van de grenzen. Hiermee nemen zij een fundamentele plaats

⁸ Y. Kopyn, ‘Constructions of ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands’, in M. Chamberlain (ed), *Caribbean migration: globalised identities* (London, 1998) 110.

⁹ A.P. Cohen, ‘Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries: critical questions for anthropology’, in H. Vermeulen en C. Govers (eds) *The anthropology of ethnicity: beyond ethnic groups and boundaries* (1994) 64.

¹⁰ R. Brubaker, *Ethnicity without groups* (Harvard, 2004) 8.

¹¹ F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (Boston, 1996) 15-16.

in aangaande de constructie van etniciteit wat zich manifesteert in de domeinen van burgerschap, religie, taal en 'ras'.¹² Het onderzoek zal zich richten op de domeinen van burgerschap, religie en taal. De notie van 'ras' wordt hierin niet apart behandeld aangezien in Nederland politieke en ideologische processen op de voorgrond treden die veelal samenkomen in het burgerschapsdiscours. De houding van de ontvangende samenleving tegenover migranten wordt in mindere mate bepaald door betekenisgeving aan fenotypische kenmerken dan door de 'sociale' kenmerken, zoals de mate van sociaal-culturele conformiteit, welke in dit onderzoek is geclassificeerd binnen burgerschap.¹³

De creatie en transformatie van sociale grenzen is gerelateerd aan verschuivende machtsverhoudingen die in het politieke domein worden vormgegeven.¹⁴ Om de grenstransformaties te analyseren met betrekking tot burgerschap, religie en taal zal het onderzoek daarom een aanpak behoeven waarin de transformatie van sociale grenzen tussen de Surinaamse-Javanen en de ontvangende samenleving gezien moet worden als een complex veranderend politiek historisch proces.¹⁵ Terwijl er in migratiestudies regelmatig

¹² R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', *Ethnic and Racial Studies* 28:1 (2005) 27-39.

¹³ J. Rath, *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'* (Den Haag, 1991) 91, 118-121. Het onderzoek dient niet te impliceren dat er geen (institutioneel) racisme in Nederland plaatsvindt en dat huidskleur/raciale constructie geen sociale grenzen opwerpt. Dit blijkt onder andere uit de recent opgelaaide 'zwarte pieten-discussie', en racisme in de media (Pauw en Witteman, *Anousha Nzume, Zihni Özdil en Thierry Baudet over racisme* (22-11-2013)). Echter doordat het discours van conformiteit en bestrijding van 'onmaatschappelijkheid' op de voorgrond staat (zaken als werkloosheid, gezinsverhoudingen en lage klassepositie), geldt 'ras' voor Surinaamse-Javanen als een minder significante sociale grens. Dit houdt voor de Surinaamse-Javanen bovendien verband met de Indische Nederlanders die in de jaren vijftig naar Nederland kwamen – een economisch gunstige tijd - en een aanpassingsproces doorliepen waardoor zij nu worden beschouwd als volkomen 'aangepast'. Vanwege deze voorgeschiedenis staat sociaal-culturele conformiteit in plaats van 'ras' centraal, door vele respondenten benoemd, en is daarmee in dit onderzoek tot onderdeel gemaakt van het burgerschapsdiscours. Tot slot wordt 'ras' onder de Surinaamse-Javanen niet zodanig als gemeenschappelijke deler benoemd vanwege de beperkingen die de notie oplegt met betrekking tot hun twee- of drieledige identiteitsbeleving.

¹⁴ P. Bowen en B. Kalir, 'The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40:9 (2014) 1366.

¹⁵ De Surinaamse-Javanen hebben een Nederlandse nationaliteit en zijn daarmee onderdeel van de Nederlandse samenleving, zowel zij die gemigreerd zijn als de generatie geboren in Nederland. De Nederlandse samenleving wordt in dit onderzoek gebruikt om de blanke meerderheid aan te duiden aangezien zij een dominante positie in

schematische ‘voor en na’ modellen worden gehanteerd waarin migranten worden gepresenteerd als speelballen die machteloos staan tegenover de overkoepelende structuren, neemt dit onderzoek het vermogen van de migrant als uitgangspunt om te reageren op structurele veranderingen.¹⁶ Het land van aankomst, Nederland, staat hierin centraal aangezien hier de dynamiek van verandering en reconstructie van etniciteit duidelijk op de voorgrond treedt.¹⁷

Om in te spelen op de behoefte aan een historische verdieping aangaande dit thema en het verband aan te tonen tussen de Surinaams-Javaanse migratiegeschiedenis, politiek beleid en de transformaties van sociale grenzen, zal de volgende vraag centraal staan: *Op welke wijze zijn de sociale grenzen tussen de Surinaamse-Javanen en de Nederlandse samenleving getransformeerd tussen 1973 en 2014 en met welke achterliggende oorzaken?* De typologie van grenstransformaties die zal worden toegepast is er één van vervaging, verharding en verschuiving van de sociale grenzen.¹⁸ Bovendien zal niet enkel de migrantengeneratie hierin naar voren komen, maar ook de jongere generatie, geboren in Nederland, om intergenerationele verschillen en overeenkomsten inzichtelijk te maken.

Om een dergelijke vraag te beantwoorden is de volgende structuur gehanteerd. Aangezien de historische ontwikkeling van de Surinaams-Javaanse gemeenschap van groot belang is in de sociale constructie van etniciteit en groepsvorming tot op heden, wordt er in hoofdstuk 2 aandacht besteed aan het historisch contextualiseren van het Surinaams-Javaanse migratietraject. Er wordt een bondig overzicht geboden van de situatie waarin de Javaanse contractarbeiders naar Suriname zijn gemigreerd, hoe zij zich vervolgens als gemeenschap hebben georganiseerd in Suriname, met welke redenen zij naar Nederland zijn gekomen en hoe het Nederlands immigratiebeleid in de jaren zeventig was ingericht. Vervolgens behandelt hoofdstuk 3 de processen van groepsvorming, marginalisatie en in- en uitsluiting op basis van zowel een theoretisch kader als de politiek structurele dimensie. Het belang van inzicht in de

de samenleving innemen. Door de Surinaamse-Javanen worden zij in plaats van Nederlanders (aangezien zij zelf ook Nederlanders zijn) veelal Hollanders genoemd.

¹⁶ H. Lutz, ‘The legacy of migration: immigrant mothers and daughters and the process of intergenerational transmission’, *Caribbean migration: globalized identities*, Ed. Chamberlain (Oxford, 2002) 95-96.

¹⁷ P. Meel, ‘Continuity through diversity : the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage’, *Wadabagei* 13:2 (2011) 105.

¹⁸ R. Alba, ‘Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States’, 21. De theorie heeft zich ontwikkeld naar aanleiding van het assimilatiebeleid in de Verenigde Staten. Deze theorie tracht specifieke Europese of Amerikaanse contexten te overstijgen.

politiek structurele dimensie ligt hierbij in de mate waarin de sociale grenzen zijn geïnstitutionaliseerd en daarmee de transformatiemogelijkheden van grenzen beïnvloedt.¹⁹ Om deze reden worden in de daaropvolgende hoofdstukken, met name onder het thema burgerschap, de ontwikkelingen in het Nederlands integratiebeleid uiteengezet. Integratie wordt in dit onderzoek overigens niet uitgelegd als het vervagen of opheffen van sociale grenzen naar het bekende assimilatiemodel.²⁰ De ontwikkelingen in integratiebeleid dienen enkel de mate van in-en uitsluiting te illustreren die deze tot gevolg hebben voor immigrantengemeenschappen zonder dit als een normatief middel aan te wenden voor academische analyse.²¹

De hoofdstukken 4, 5 en 6 omvatten vervolgens het gedeelte van het onderzoek waarin de transformaties van de verschillende sociale grenzen onder de Surinaamse-Javanen uiteengezet worden. Het onderzoek heeft zich gericht op de dimensie van identificering van de Surinaamse-Javanen met betrekking tot burgerschap, religie en taal. Hierin draait het om de wijze waarop de Surinaamse-Javanen zichzelf positioneren in deze drie sub-domeinen op individueel niveau en als onderdeel van de Surinaams-Javaanse gemeenschap. Een sterke nadruk ligt op wijze waarop individuen de bestaande sociale grenzen interpreteren en de mate waarin ze worden geïntegreerd in het dagelijks leven. In hoofdstuk 4 wordt de sociale grens van burgerschap behandeld waarin thema's naar voren komen als de migratie-ervaringen, de vestiging en het ontvangst in Nederland en de wijze waarop organisatievorming zich heeft ontwikkeld, gekoppeld aan de ontwikkeling van het Nederlandse minderheden- en integratiebeleid. Bovendien wordt de creatie van een diaspora-identiteit bediscussieerd als onderdeel van de perceptie van transnationaal burgerschap en de daarmee gemoeide economisch-politieke invloeden van Indonesische en Surinaamse instituties.²² Hoofdstuk 5 richt zich als vervolg op de sociale grens die religie voor de gemeenschap opwerpt. Van belang hierin is de wijze waarop de islam als grootste religie binnen de Surinaams-Javaanse gemeenschap zowel als een gemeenschappelijke deler als een scheidingslijn fungeert binnen

¹⁹ A. St-Hilaire, 'Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname', *Ethnic and racial studies* 24:6 (2001) 1008.

²⁰ R. Alba en V. Nee, *Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration* (Harvard 2005). Vgl: H. Vermeulen, *Immigrant integration: the Dutch case* (Amsterdam, 2000) 3.

²¹ De transformaties van sociale grenzen worden niet gekoppeld aan een mate van integratie, of aan het wel of niet 'succesvol' integreren.

²² P. Levitt en R. de la Dehesa, 'Transnational migration and the redefinition of the state: variations and explanations', *Ethnic and Racial Studies* 26:4 (2003) 598.

de gemeenschap. Daarnaast wordt er aandacht besteed aan de wijze waarop religie onder de gemeenschap zich in Nederland heeft ontwikkeld in relatie met andere religies of gedachtegoed. Als laatste sub-domein buigt hoofdstuk 6 zich over de taalontwikkeling onder de Surinaamse-Javanen waarbij er wordt ingegaan op de onderwijssystemen in Suriname en Nederland en de wijze waarop taal een rol speelt in zowel intergenerationele communicatie als reproductie van collectieve grenzen en identificering met de gemeenschap. Tot slot biedt hoofdstuk 7 een reflectie op de onderzoeksvraag om op basis van de verkregen informatie tot een conclusie en aanbevelingen voor vervolgonderzoek te komen.

1.2 Historiografie

De Surinaamse-Javanen in Nederland kennen een zeer lage representatie in het academisch onderzoek. Dit is voornamelijk veroorzaakt door beleidsmedewerkers, de Nederlandse overheid en het semi-gouvernementele instituut Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) die de Nederlandse inwoners categoriseren op basis van geboorteplaats en geboorteplaats van de ouders.²³ Als gevolg zijn de verscheidene Surinaamse bevolkingsgroepen tot een enkele Surinaamse minderheid gecategoriseerd.²⁴ Om nieuw licht te werpen op de verschillende paden die de Surinaamse postkoloniale migranten in Nederland hebben bewandeld, zijn er recentelijk nieuwe onderzoeksmethoden ontwikkeld. In plaats van dat de geboorteplaats als uitgangspunt wordt genomen voor categorisering, worden Surinaamse migranten nu ook geïdentificeerd aan de hand van familienamen.²⁵ In 1999 schatte het Sociaal Cultureel Planbureau (SCP) het aantal Surinaamse-Javanen op 20.000 personen. Op basis van de huidige nummers is er een toename te zien door natuurlijke uitbreiding, waardoor de schatting is gestegen naar 32.000 personen.²⁶

De Surinaamse-Javanen zijn de dragers van een complexe migratiegeschiedenis en rijk aan materieel en immaterieel cultureel erfgoed gekenmerkt door een hoge mate van hybridisering. Het migratiepatroon van de Surinaamse-Javanen kan als uniek worden

²³ P. Bowen en B. Kalir, 'The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands', 1357.

²⁴ P. Liem, en T. Veld, 'De integratie van Surinamers: voortgang en stagnatie', *Instituut voor Sociologisch-Economisch Onderzoek*, (Rotterdam, 2005).

²⁵ K. Oudhof, et.al, 'Omvang en spreiding van Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland', *Centraal Bureau voor de Statistiek*, (zp, 2011) 97-100.

²⁶ L. Djasjadi, e.a., *Migratie en cultureel erfgoed: verhalen van Javanen in Suriname, Indonesië en Nederland* (Leiden, 2010).

bestempeld in de Nederlandse (koloniale) geschiedenis. Bovendien ontstaat er door het analyseren van een groep afkomstig uit een Nederlandse kolonie, de mogelijkheid te reflecteren op intergenerationele overdracht van kennis gevormd door deze koloniale geschiedenis.²⁷ Hierdoor biedt het zowel voor de Nederlandse koloniale geschiedenis als mondiale migratiegeschiedenis onmisbare inzichten die momenteel verloren dreigen te gaan.

Niettemin zijn er wel degelijk enkele academici en sociaal-culturele/historische organisaties die ernaar streven de geschiedenis van de Surinaamse-Javanen te behouden. Zo is er ten eerste in de afgelopen jaren een uitgebreid ‘oral history’ project uitgevoerd betreffende de Surinaamse-Javanen die verschillende migratiepatronen hebben afgelegd tussen Indonesië, Suriname en Nederland. Het project, opgezet door het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) en Stichting Comité Herdenking Javaanse Immigratie (STICHJI) had tot doel meer inzicht te verwerven in de ervaringen en het culturele erfgoed van deze migranten. Het resulteerde in een online database met interviews (www.javanenindiaspora.nl) en de publicatie *Migratie en cultureel erfgoed: verhalen van Javanen in Suriname, Indonesië en Nederland*.²⁸ Een recenter gelijksoortig lopend project is in 2012 van start gegaan door Stichting Comité Herdenking Javaanse Immigratie (STICHJI) en het Centrum voor de Geschiedenis van Migrant(en) (CGM). Het streven is om materieel en immaterieel erfgoed van de Surinaamse-Javanen in Nederland te verzamelen en te bewaren voor de toekomstige generaties. Het project heeft ervoor gekozen een pilot te starten in de regio’s van Den Bosch en Den Haag en zal in totaal vijf tot zes jaar in beslag zal nemen.²⁹ Naast deze projecten is er echter binnen het academische domein relatief weinig aandacht besteed aan het levensverloop van de Surinaamse-Javanen en de Surinaams-Javaanse gemeenschap als geheel in Nederland. Het aantal publicaties dat is uitgebracht is gering en ze beschrijven voornamelijk de oudere generaties aan de hand van een sociologisch of antropologisch kader.³⁰ Ten gevolge zijn de transformaties in transnationale

²⁷ H. Lutz, ‘The legacy of migration: immigrant mothers and daughters and the process of intergenerational transmission’, In M. Chamberlain (ed), *Caribbean migration: globalized identities* (Oxford, 2002) 97.

²⁸ L. Djasmadi, e.a., *Migratie en cultureel erfgoed: verhalen van Javanen in Suriname, Indonesië en Nederland* (Leiden, 2010).

²⁹ Onbekend, ‘Javanen in de polder: in het kort’, *Vijf eeuwen migratie* (2014)

www.vijfeeuwenmigratie.nl/term/Javanen%20in%20de%20polder#35724-inhetkort (12-04-2014).

³⁰ Een uitzondering op de regel is onder andere het werk van Y. Kopijn (1998) en H. Mingo (1993; 2014) waarbij er een historische insteek, met name door middel van ‘oral history’ als methode, aan ten grondslag ligt.

identiteitsconstructie en intergenerationele ontwikkelingen onder de Surinaamse-Javanen momenteel nog altijd onderbelicht.

Dit onderzoek tracht dusdanig bij te dragen aan de theoretische discussie betreffende groepsvorming, machtsstructuren gerelateerd aan in- en uitsluitingsmechanismen en het handelingsvermogen van migranten. Daarnaast dient het aan te tonen dat naast antropologen, sociologen en politicologen, historici een grote bijdrage kunnen leveren aan het onderzoeksveld door zich toe te leggen op de weergave en analyse van lange termijn processen. Bovendien streeft dit onderzoek ernaar om vanuit een nieuwe invalshoek de Surinaams-Javaanse gemeenschap te benaderen om daarmee de bestaande kennis uit te breiden. Dit betreft kennis over de geschiedenis van de Surinaamse-Javanen op zich maar ook de kennis op het gebied van migratiegeschiedenis en de koloniale Nederlandse geschiedenis.

1.2 Methodologie

Methodologisch baseert het onderzoek zich op een kwalitatieve aanpak van diepte interviews die hebben plaatsgevonden onder twee generaties Surinaamse-Javanen. Aangezien het onderzoek zich richt op de transformatie van sociale grenzen over een tijdsbestek van ruim veertig jaar hebben de interviews een autobiografisch karakter. Hierin wordt niet enkel de transformatie van sociale grenzen benaderd aan de hand van individuele levensverhalen, ook de intergenerationele ontwikkeling staat centraal. Om verschillende generaties apart te representeren is er een onderverdeling gemaakt van twee leeftijdscategorieën: de eerste generatie (geboren en opgegroeid in Suriname tussen 1944 en 1970) en de tweede generatie (geboren en/of opgegroeid tussen 1970 en 1990 in Nederland).³¹ Onder de eerstgenoemde groep hebben er dertien interviews plaatsgevonden en onder de tweede groep tien. Naast de leeftijdscategorieën is ernaar gestreefd een gelijke gender balans te bereiken. Hoewel de balans niet volledig de werkelijke man-vrouw verhouding representeert zoals in figuur 1 is aangegeven, is het verschil niet significant. Er zijn uiteindelijk dertien interviews afgenomen onder mannen en tien onder vrouwen.

³¹ Beide leeftijdscategorieën omvatten in feite meerdere generaties. Hoewel er onderling verschillen aantoonbaar zijn in de leeftijdscategorieën, zijn deze niet zodanig van belang in dit onderzoek vergeleken met het generatieverschil tussen de ‘eerste’ en ‘tweede’ generatie. Daarbij wordt er in de gemeenschap zelf ook nadruk gelegd op het generatieverschil tussen diegenen geboren in Suriname (na 1945) en diegenen geboren in Nederland. Overigens zullen de ‘eerste’ en ‘tweede’ generatie in vervolg benoemd worden als oudere en jongere generatie. Personen die geboren zijn voor 1944 behoren tot een andere generatie en vallen buiten de twee categorieën van dit onderzoek.

Figuur 1: Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland naar generatie, leeftijd en geslacht, ultimo september 2008. Bron: K. Oudhof, e.a., Omvang en spreiding van Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland, Centraal Bureau voor de Statistiek, (zp, 2011).

Staat 2
Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland naar generatie, leeftijd en geslacht, ultimo september 2008

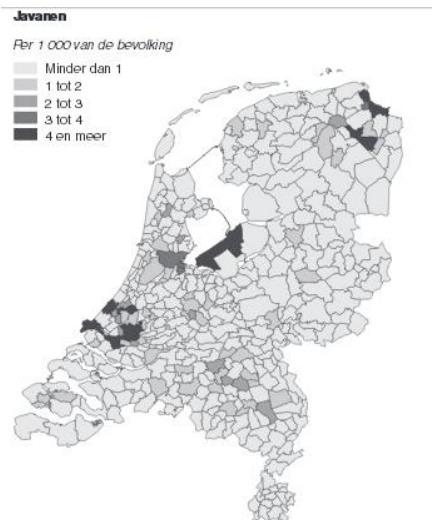
	Hind- ostanen	Creolen	Javanen	Chinezen	Marrons	Overig	Onbekend	Totaal
	%							
Generatie								
1e generatie	57	52	60	58	55	54	30	55
2e generatie met één in Nederland geboren ouder	10	20	17	20	17	21	49	16
2e generatie met twee buiten Nederland geboren ouders	33	27	23	22	28	25	21	29
Geslacht								
Mannen	47	48	47	48	47	47	55	48
Vrouwen	53	52	53	52	53	53	45	52
Leeftijdsklasse								
Jonger dan 15 jaar	20	20	22	17	24	21	24	20
15-24 jaar	18	17	15	15	18	16	18	17
25-44 jaar	35	32	33	33	33	34	29	33
45-64 jaar	23	25	25	27	21	23	18	24
65 jaar of ouder	4	6	4	8	5	6	10	5
	x 1 000							
Totaal (= 100%)	150,6	131,5	21,7	11,3	10,8	7,2	5,2	338,2

De socio-economische positie is niet als een selectie criterium gebruikt. Bij aankomst in Nederland kwam het merendeel van de Surinaamse-Javanen in de industriële of technische sector terecht. Gedurende het onderzoek bleek de diversiteit echter groot met name onder de Surinaams-Javaanse jongeren die verschillende (hogere) opleidingen hebben gevolgd en tussen de jongeren en hun ouders. Uiteindelijk is de socio-economische positie of opleidingsstatus dus niet als een uitgangspunt genomen vanwege het intergenerationele verschil.

Het laatste selectie criterium baseert zich op geografische spreiding. De Surinaamse-Javanen verschillen van andere Surinaamse postkoloniale migranten met betrekking tot hun vestiging in het noorden van Nederland, zie figuur 2. Hier bevinden zij zich in gemeentes met onder meer mensen met een Molukse en/of Indonesische achtergrond en is daarmee gekozen als eerste onderzoeksveld. Aangezien er ook significante aantallen van Surinaamse-Javanen in de grote steden van Den Haag, Rotterdam en Amsterdam wonen samen met Nederlanders met onder andere een Surinaamse, Turkse en Marokkaanse achtergrond, zijn deze steden gekozen als tweede onderzoeksveld. Hoewel de geografische spreiding niet centraal zal staan in het onderzoek, wordt er rekening gehouden met mogelijke uiteenlopende ontwikkelingen in de twee delen van het land. Deze kunnen veroorzaakt worden door onder andere de verschillende groottes van de immigrantengroepen, de sociale netwerken en de mogelijkheden die een

stadsstructuur biedt.³² Uiteindelijk hebben dertien interviews plaatsgevonden in de Randstad (Den Haag, Rotterdam en Amsterdam) en tien interviews in het noorden (Groningen, Hoogezand).

Figuur 2: Javanen. Bron: K. Oudhof, e.a., Omvang en spreiding van Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland, Centraal Bureau voor de Statistiek, (zp, 2011).



De interviews, waarvan het merendeel één-op-één, hebben in de periode van maart 2014 tot juli 2014 plaatsgevonden.³³ Deze hebben zich zowel in thuissituaties voltrokken als in publieke ruimtes waaronder de gezamenlijke ruimte van de seniorenwoongroep Ruma Bersamah in Hoogezand. De interviews kenden allen een compleet semigestructureerde opzet met vaststaande beginvragen per onderwerp, echter zonder een vaststaande volgorde of antwoordalternatieven. Dit om te voorkomen dat westerse communicatieve patronen en vooronderstellingen, oftewel een communicatieve hegemonie, sterk de vorm van het gesprek zou beïnvloeden.³⁴ Alle interviews hebben plaatsgevonden in een tijdsbestek van één tot twee uur in het Nederlands. Bij een grote meerderheid van de respondenten is er voor de interviews na goedkeuring opnameapparatuur gebruikt. Tot slot zijn de contacten met de respondenten

³² N. Foner, 'Towards a comparative perspective on Caribbean migration', In M. Chamberlain (ed) *Caribbean migration, globalized identities*, (Oxford, 2002) 56.

³³ Sommigen van de respondenten zijn geanonimiseerd op basis van naam, verblijfplaats en geboortedatum indien zij dit wensten.

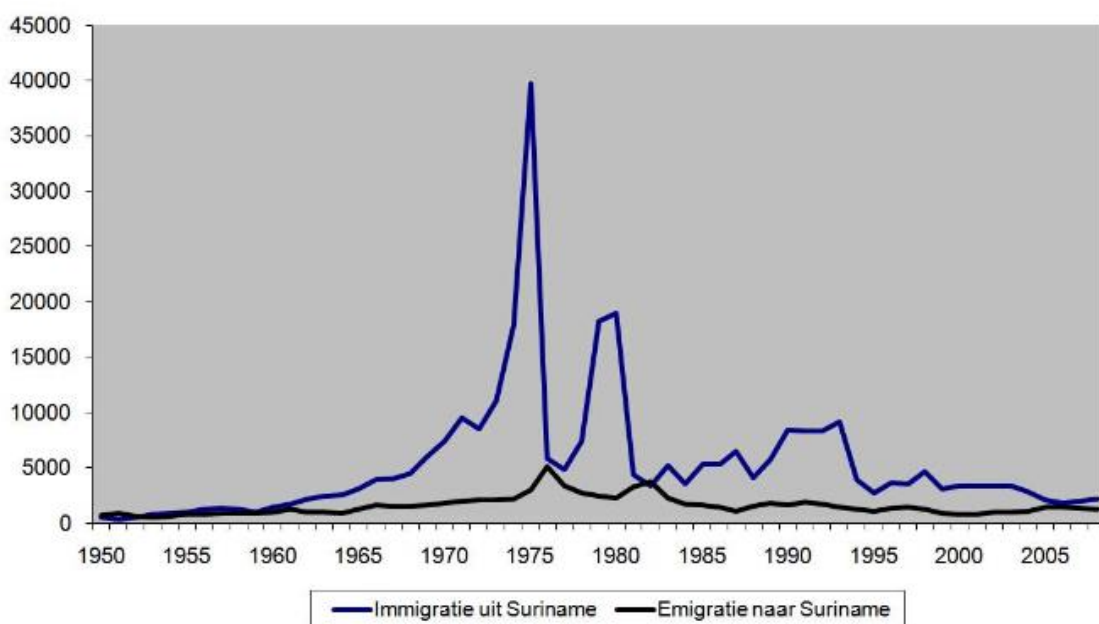
³⁴ Y. Kopijn, 'The oral interview in a cross-cultural setting: an analysis of its linguistic, social and ideological structure', In M. Chamberlain en P. Thompson (eds) *Narrative and Genre* (London, 1998) 143-144.

met name gelegd tijdens informele ontmoetingen en via enkele sleutelpersonen binnen de Surinaams-Javaanse gemeenschap.

2. Historische inbedding: migratiegeschiedenis tot een halt

Op 25 november 1975 verkreeg Suriname haar onafhankelijkheid na 308 jaar Nederlandse koloniale overheersing. Voorafgaand aan de onafhankelijkheidsverklaring ging een situatie van politieke onrust en vele stakingen. Nederland streefde ernaar om haar verantwoordelijkheid van de toenmalige kolonie niet te hoeven voortzetten terwijl een groot deel van de Surinamers in de veronderstelling was dat onafhankelijkheid niet in snel tempo doorgevoerd diende te worden.³⁵ Het gebrek aan vertrouwen onder de Surinamers in de nieuwe onafhankelijke staat zorgde tussen 1973 en 1975 voor een piek in de Surinaamse migratiestroom richting Nederland, weergegeven in figuur 3.

Figuur 3: Immigratie en emigratie tussen Suriname en Nederland 1950-2005. Bron: J. Lucassen en L. Lucassen, Winnaars en verliezers: een nuchtere balans van vijfhonderd jaar immigratie (Amsterdam, 2011).



Hoewel de Creoolse Surinamers kwantitatief de grootste groep vormden als onderdeel van de migratiestroom, migreerden ook Hindoestaanse Surinamers en Surinaamse-Javanen naar Nederland. Voor de Surinaamse-Javanen was de onzekerheid met betrekking tot de politieke

³⁵ Sle, 'Migratie van Surinaamse Nederlanders in cijfers (1967-2010)', *Vijf eeuwen migratie* (18-11-2010) www.vijfeeuwenmigratie.nl/foto/migratie-surinaamse-nederlanders-cijfers-1967-2010 (13-04-2014).

instabiliteit van Suriname gemiddeld genomen nog drukkender. Ten tijde van de Surinaamse onafhankelijkheid werd het politieke domein van Suriname immers gedomineerd door de belangen van de Creoolse en Hindoestaanse bevolkingsgroepen. De Surinaamse-Javanen hadden sinds hun vestiging in Suriname geen daadwerkelijke concurrentie gevormd in het politieke landschap voor de Creoolse en Hindoestaanse partijen en hun politieke representatie was daardoor zwak.³⁶ Deze situatie kenmerkt de wijze waarop het koloniale erfgoed van etnische scheidslijnen en stratificatie van de samenleving zich onder andere in het politieke domein heeft doen gelden.³⁷

2.1 Javaanse contractarbeiders en de opmaak van de Surinaamse bevolking

De compositie van de Surinaamse bevolking is het resultaat van Nederlandse koloniale expansie en uitbuiting van haar koloniën en zogenoemde onderdanen. Als gevolg van de Nederlandse trans-Atlantische slavenhandel heeft zich, door de verscheping van de ‘tot slaaf gemaakten’, één van de grootste Surinaamse bevolkingsgroepen ontwikkeld, de Creoolse Surinamers.³⁸ Lange tijd waren zij de enigen die de Surinaamse plantages bewerkten totdat daar verandering in werd gebracht door afschaffing van de slavernij op 1 juli 1863 (gevierd en herdacht als Keti Koti). Suriname ging een overgangsfase in waarbij de slaven die voorheen op de plantages werkten, vervangen dienden te worden door flexibel arbeidspotentieel, oftewel de werving van contractarbeiders. Dit diende voor de Nederlandse plantage-eigenaren als een controlemechanisme over de Surinaamse arbeidsmarkt.³⁹ Bovendien moest deze

³⁶ Onbekend, ‘Javanen in de polder’, *Vijf eeuwen migratie* (2014)

www.vijfeeuwenmigratie.nl/term/Javanen%20in%20de%20polder/volledige-tekst (13-04-2014).

³⁷ B.E. Pierce, ‘Status competition and personal networks: informal social organisation among the nengre of Paramaribo’ *Man* 8:4 (1973) 589.

³⁸ De marrons als Surinaamse bevolkingsgroep kennen een gelijke geschiedenis met de Creoolse Surinamers met betrekking tot de wijze waarop zij naar Suriname zijn verscheept in de context van slavernij. Zij vormen echter een gemeenschap die losstaat van de Creoolse Surinamers aangezien zij afstammen van de tot slaaf gemaakten die van de plantages zijn gevlucht en gemeenschappen hebben gevormd in het binnenland van Suriname.

³⁹ K. Mulder, *Reserve-arbeid in een reserve-kolonie: immigratie en kolonisatie van de Javanen in Suriname, 1890-1950* (Rotterdam, 1987) 25. Vlg: E. Dew, *The difficult flowering of Surinam: ethnicity and politics in a plural society* (Paramaribo, 1978) 32.

verandering er op de lange termijn voor zorgen dat Suriname minder afhankelijk zou worden van de Nederlandse economie.⁴⁰

Voor de werving van contractarbeiders wendde Nederland zich in eerste instantie tot Brits-Indië aangezien de Britten daar al een wervings-en transportnetwerk hadden opgesteld om contractarbeiders te werven voor de eigen plantages in de Cariben. Het wervingssysteem dat officieel tot het jaar 1920 op deze wijze voortduurde, leidde tot de vestiging van de Hindoestaanse bevolkingsgroep in Suriname.⁴¹ Eind negentiende eeuw was echter opnieuw de discussie opgelaaid over het werven van Javaanse contractarbeiders, een voorstel dat voordien van tafel was geveegd. Doordat de werving van Britse onderdanen een Nederlandse afhankelijkheid creëerde van andere imperialistische machten gedurende een hoogtij van imperiale strijd, werd het voorstel herzien. Uiteindelijk leidde dit tot een migratie-experiment onder minister van koloniën L.W.C. Keuchenius, waarbij contractarbeiders van Java en Madura werden geworven voor de plantage Mariënborg in Suriname, gefaciliteerd door de Nederlandse Handelsmaatschappij (NHM) in 1890.⁴² Ondanks de oorspronkelijke twijfels werd dit migratieschema voortgezet tot 1939 waardoor 32.956 mensen uit Indonesië als contractarbeiders in Suriname aan het werk werden gezet voor in eerste instantie een contractperiode van vijf jaar.⁴³

Vanaf die tijd werd er door het plantage kapitalisme een duidelijke hiërarchie gecreëerd wat ertoe heeft geleid dat de huidige etnische diversiteit in Suriname product is van haar koloniale geschiedenis. Etniciteit werd geïnstitutionaliseerd door middel van koloniaal beleid en bevestigd en versterkt door een gedifferentieerde geografie. Voor de Surinaamse-Javanen had dit tot gevolg dat zij zich bevonden in een geïsoleerde positie waardoor zij werden beschouwd als het lagere segment van de Surinaamse samenleving.⁴⁴ Een dergelijke Nederlandse verdeel- en heerspolitiek steunde op de creatie van stereotypingen die zich

⁴⁰ R. Hoefte, *De betovering verbroken: de migratie van Javanen naar Suriname en het Rapport van Vleuten (1909)* (Dordrecht, 1990) 3-4.

⁴¹ R. Hoefte, *De betovering verbroken*, 6-7.

⁴² R. Hoefte, *De betovering verbroken*, 8-10. Vgl: Nederlandse Stichting voor Culturele Samenwerking met Suriname en de Nederlandse Antillen, *Bevolking van Suriname* (Amsterdam, 1967) 3.

⁴³ E. Schouten, 'De "gekke Javanen" van Suriname', *NRC Handelsblad* (08-08-2012) 12-13.

⁴⁴ A. St-Hilaire, 'Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname', 1003-1004. Vgl: D.D.W.J. van den Bersselaar, H. Ketelaars en L. Dalhuizen, *De komst van contractarbeiders uit Azië: Hindoestanen en Javanen in Suriname* (26-6-1991) 63.

richtten op de verschillende bevolkingsgroepen. Voor de Surinaamse-Javanen, die bovenal gebonden waren aan de rurale gebieden, betekende dit dat zij werden bestempeld als dom, niet initiatiefrijk en niet geschikt om in de stad te wonen.⁴⁵ Het beleid diende ertoe de lage lonen en de slechte economische omstandigheden van de Javanen te legitimeren en arbeidskrachten te behouden voor de plantages.⁴⁶ Voor de oudste generatie Surinaamse-Javanen die momenteel in Nederland woont, behoren deze stereotyperingen niet tot het verleden en wordt de Javaanse collectieve identiteit in zekere mate bepaald door hun marginalisatie.⁴⁷

Onder genoemde omstandigheden creëerden de Surinaamse-Javanen bij aankomst in Suriname een hechte gemeenschap waarvoor de bouwstenen al waren gelegd gedurende de scheepsreis. Scheepsgenoten bleven elkaars naaste in Suriname en gingen elkaar aanduiden met verwantschapstermen met de toevoeging djadji.⁴⁸ Deze relaties werden vervolgens overgebracht op de kinderen wat ervoor zorgde dat de saamhorigheid standhield tussen gezinnen en bovendien werden versterkt in dorpsverband.⁴⁹ Het overgrote deel van de Surinaamse-Javanen had ondanks de hechte gemeenschap de intentie om na de contractperiode gebruik te maken van de door Nederland beloofde gratis retourpassage. Voor het merendeel vond deze terugreis echter nooit plaats. Vanwege de grondjesverordering in 1917 ruilden vele Surinaamse-Javanen de gratis retourpassage in voor ontgonnen domeingronden en een premie van honderd gulden.⁵⁰ Deze keus, voor zover men andere opties had, deed het terugverlangen naar Indonesië niet verminderen en bleef een continuerende centrale plaats innemen in onder andere de Surinaams-Javaanse politiek. Zo bestond dit verlangen in 1975 nog altijd en werd dit bij een zekere groep (oudere)

⁴⁵ K. Mulder, *Reserve-arbeid in een reserve-kolonie*, 5. Vgl: M. Anomtaroeno, 'Nieuwe generatie Javanen komt op: Javaanse gemeenschap', *Kompas* 6:28 (2001) 8.

⁴⁶ K. Mulder, *Reserve-arbeid in een reserve-kolonie*, 144. Vgl: R.A.J. van Lier, *Samenleving in een grensgebied: een sociaal-historische studie van Suriname* (Den Haag, 1997) 159.

⁴⁷ N.L. Djasmadi, *Routes naar een Javaans thuis in Nederland: Identiteit en thuisgevoel onder migrantenouderen* (2008) 20. Het gaat hierbij om de oudste generatie geboren voor 1944 die niet voor dit onderzoek is geïnterviewd.

⁴⁸ F. Grasveld en K. Breunissen, 'Ik ben een Javaan uit Suriname', 35.

⁴⁹ H. Mingoen, 'Javaanse ouderen in Nederland', In Abrahams, R. en Tjon-a-Ten, V. (eds) *'Ebbehout onder de zeespiegel': maatschappelijke integratie van Surinaamse ouderen in Nederland* (Utrecht, 1993) 69.

⁵⁰ R. Hoefte, *De betovering verbroken*, 13.

Surinaamse-Javanen opnieuw aangewakkerd met het zicht op Surinaamse onafhankelijkheid.⁵¹

2.2 Aan de vooravond van de migratie naar Nederland

Vanaf de jaren zestig traden er veranderingen op in het levens- en waardenpatroon van de Surinaamse-Javanen. Terwijl men altijd in de districten had gewoond en de onderwijsparticipatie erg laag lag, trok men in deze tijd in toenemende mate naar de stad en verscheidene Surinaams-Javaanse dorpsgemeenten werden opgenomen in Paramaribo.⁵² Onderwijs en voorheen onbereikbare arbeidsfuncties werden in toenemende mate onderdeel van de ambities waardoor zij hun socio-economische positie konden verbeteren.⁵³ De situatie bleef problematisch voor de toentertijd in Suriname jonge generatie vanwege de stigmatisering als een uitgesloten minderheidsgroep.⁵⁴ Desondanks hielden zij zich vast aan de vooruitgangsgedachte om zich los te wrikken van dit stigma.

Ondertussen had Suriname te maken met een economische problematiek betreffende het ‘waterhoofd van Paramaribo’. In toenemende mate was er een scherpe tegenstelling ontstaan tussen stad en platteland doordat de kleine boerenstand steeds verder werd uitgehoud en investeringen enkel voordeel opleverden voor de stad.⁵⁵ De sociale onrust nam vanaf de jaren zestig toe met een hoogtepunt in 1973 met een grote stakingsgolf en straatrellen. Om niet militair te hoeven ingrijpen, voerde Nederland de druk op voor de Surinaamse regering om zich richting onafhankelijkheid te bewegen.⁵⁶ In deze tijd gold dat voor het eerst in de

⁵¹ S.Y.X.R., ‘nDoen, *Wong 'Jowo'?: de ontwikkeling van de identiteitsbeleving en afkomstbepaling van Javanen in Suriname en Surinaamse Javanen in Nederland* (zp, 2011) 71.

⁵² S. Patmo, ‘Javanen op eigen weg’ In: R.S. Gowricharn (ed), *Binnen de grenzen : immigratie, etniciteit en integratie in Nederland* (Utrecht, 1993) 94. Vgl: F.E.R. Derveld, *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamanredjo en de Surinaamse nationale politiek* (Groningen, 1982) 23.

⁵³ M. Anomtaroeno, ‘Nieuwe generatie Javanen komt op: Javaanse gemeenschap, 8. Vgl: A. de Bruijne en A. Schalkwijk, ‘The position and residential patterns of ethnic groups in Paramaribo’s development in the twentieth century’, *New West Indian Guide* 79: 3-4 (2005) 259. Vgl: D.D.W.J. van den Bersselaar, H. Ketelaars and L. Dalhuizen, *De komst van contractarbeiders uit Azië*, 101.

⁵⁴ Y. Kopijn, ‘Constructions of ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands’, 114.

⁵⁵ J.M.M. Amersfoort, van J.M.M., ‘Van William Kegge tot Ruud Gullit. De Surinaamse migratie naar Nederland: realiteit, beeldvorming en beleid’, 483-484.

⁵⁶ Het spoor terug, ‘Wi egi sani 10: Abaisa en de onafhankelijkheid’, *VPRO* (24-01-1993) www.vpro.nl/speel.program.30799382.html, 36:33 minuten (24-07-2014).

Surinaamse geschiedenis de Surinaams-Javaanse politieke partij KTPI deel uitmaakte van de regering. Deze politieke representatie tezamen met het verbreken van het isolement in de samenleving deed vele Surinaamse-Javanen hun tweeledige identiteit van zowel Surinamer als Javaan omarmen.⁵⁷

Dit betekende echter niet dat daarmee de onzekerheid met betrekking tot de toekomst van een onafhankelijk Suriname was weggenomen. Op 15 februari 1974 verklaarde premier Arron dat Suriname haar onafhankelijkheid zou verkrijgen voor het eind van 1975.⁵⁸ Diegenen die vlak voor de onafhankelijkheid zijn vertrokken, deden dit dan ook voornamelijk uit politieke overwegingen, sommigen gevoed door de politieke leiders Somohardjo en Dasiman.⁵⁹ Voor de groep die voor 1974 vertrok is het merendeel daarentegen naar Nederland gekomen vanwege de studiemogelijkheden en kansen tot verdere ontwikkeling wat aansluit bij de emancipatoire mentaliteit van deze generatie. Tot slot, diegenen die na de Surinaamse onafhankelijkheid zijn gemigreerd, kennen in mindere mate een gemeenschappelijke oorzaak. De motieven varieerden van studiemogelijkheden, gezinshereniging (kettigmigratie) tot aan economische motieven.⁶⁰ Een nieuwe piek in de migratiestroom vond plaats tussen 1979 en 1982 veroorzaakt door de verslechterde politieke situatie in Suriname onder de militaire coup van Desi Bouterse.⁶¹ Diegenen die de wens hadden terug te keren naar Suriname, lieten dat in deze jaren varen of stelden het uit aangezien de situatie zich voor 1987 niet herstelde.⁶²

2.3 Een moeizame weg naar acceptatie: Nederland als immigratieland

Voordat de oliecrisis uitbrak in 1973 domineerde een assimilatiepolitiek West-Europa en Nederland in het bijzonder.⁶³ Culturele eenheid was het motto en het proces van assimilatie

⁵⁷ M. S. Hassankhan, 'Immigratie en integratie van contractarbeiders: Hindoestanen en Javanen', In L. Gobardhan-Rambocus en M.S. Hassankhan (eds) *Emigratie en ontwikkeling: emancipatie van contactanten* (Paramaribo, 1993) 104. Vlg: R. Hoefte, *De betovering verbroken: de migratie van Javanen naar Suriname en het Rapport van Vleuten (1909)*, 19.

⁵⁸ J.M.M. Amersfoort, 'Van William Kegge tot Ruud Gullit. De Surinaamse migratie naar Nederland: realiteit, beeldvorming en beleid', 484.

⁵⁹ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 103.

⁶⁰ S. Patmo, 'Javanen op eigen weg', 95.

⁶¹ Onbekend, 'Javanen in de polder', *Vijf eeuwen migratie* (2014)

www.vijfleeuwenmigratie.nl/term/Javanen%20in%20de%20polder/volledige-tekst (13-04-2014).

⁶² Y. Kopijn, 'Constructions of ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands', 115.

⁶³ H. Vermeulen, *Immigrant integration: the Dutch case*, 1.

werd als onvermijdelijk beschouwd. Culturele en structurele aanpassing met een ‘ontworteling’ van het land van afkomst werd van de migrant niet enkel gewenst maar ook nadrukkelijk verwacht.⁶⁴ Nederland kende in deze jaren noch een immigratiedienst noch een immigratiebeleid wat de Nederlandse overheid benadrukte in de regeringsnota Buitenlandse Werknemers (1970). Nederland was immers geen immigratieland en de vreemdelingenwet wat het instrument om een dergelijke trend te voorkomen.⁶⁵

De oliecrisis betekende echter een historische verschuiving in Nederland in de houding en benadering van de immigranten. Nederland was uiteraard voor die tijd al bekend met het fenomeen immigratie, onder andere door Duitse migranten in de negentiende eeuw, hoewel meestal gekenmerkt door circulatie- of seizoenmigratie, en de Indische repatrianten en Molukkers.⁶⁶ Bovendien had Nederland vanaf eind jaren zestig actief ‘gastarbeiders’ geworven vanuit het Middellands Zeegebied, Joegoslavië, Marokko en Turkije om haar groeiende economie draaiende te houden met de inzet van laaggeschoolde arbeiders. Niettemin, toen de periode van economische groei abrupt werd verstoord en er tegelijkertijd onrust ontstond in de Surinaamse kolonie, zorgden de Surinaamse immigratiestromen en de al aanwezige immigranten in Nederland voor een nieuwe wending in het publieke en politieke immigratiedebat.

Geconfronteerd met de nieuwe situatie vond er een hernieuwde discussie plaats in Nederland over het assimilatiemodel dat tot dan toe was gehanteerd. Deze reflectieperiode leidde tot het aannemen van een multiculturalistische houding waarbij respect voor culturele verschillen voorop kwam te staan ter promotie van tolerantie onder de bevolkingsgroepen.⁶⁷ Deze nieuwe houding werd bovendien gevoed door een tweede element, namelijk de weigering van de Nederlandse overheid om Nederland te definiëren als een immigratieland. Er werd een differentiaal model geïmplementeerd waarbij een zogenoemd ‘tweewegen’ beleid werd gevoerd. Hierdoor werden migranten geactiveerd in de socio-economische sfeer maar

⁶⁴ T. Faist, e.a., *Transnational migration* (Cambridge, 2013) 89.

⁶⁵ J.M.M. van Amersfoort, ‘Van William Kegge tot Ruud Gullit. De Surinaamse migratie naar Nederland: realiteit, beeldvorming en beleid’, 480.

⁶⁶ M. Schrover, ‘Living together, working together: concentrations amongst German immigrants in the Netherlands in the nineteenth century’, *Continuity and Change* 18:2 (2003) 264-267. Vgl: J. Rath, *Minorisering: de sociale constructie van 'etnische minderheden'*, 161.

⁶⁷ H. Vermeulen, *Immigrant integration: the Dutch case*, 1-2.

werden zij op andere gebieden gesepareerd van de Nederlandse maatschappij.⁶⁸ Dit diende ertoe te leiden dat de banden met het thuisland van de immigrant behouden bleven om daarmee zijn of haar terugkeer te bevorderen.⁶⁹

Op het moment dat de Surinamers naar Nederland kwamen, werd deze migratiegolf grotendeels beschouwd als een problematische tendens voor de Nederlandse samenleving. Dit blijkt onder andere uit de wijze waarop vele krantenartikelen de aspecten van immigratie behandelden, allen gericht op de presentatie van immigratie als het meest urgente probleem in de Nederlandse samenleving.⁷⁰ De negatieve houding ten opzichte van de Surinaamse immigranten die hiermee gepaard ging, blijkt uit de reacties op de uitkomst van een adviescommissie die in 1972 was aangesteld om de migratieproblematiek te behandelen. De conclusie van de commissie dat er juridisch geen onderscheid gemaakt kon worden tussen Nederlanders, Antillianen en Surinamers leidde tot teleurstellende reacties in de Nederlandse pers. Minister van Agt kwam als eerste met een reactie in december 1972 waarin hij stelde dat in dat geval de grondwet aangepast diende te worden om de Surinamers alsnog toegang te kunnen ontzeggen.⁷¹ Naast een dergelijke houding werden de migratiemotieven van de Surinaamse migranten bovendien volledig verkeerd geïnterpreteerd door politici, media, wetenschappers en het bredere publiek. Allen bestempelden de Surinaamse migranten als een homogene groep die enkel naar Nederland kwam omwille van economische redenen. Het gebrek aan kennis omtrent de overige (politieke) motieven van de Surinaamse immigranten blijkt onder andere uit de forse overheidssubsidiering van stichting TeNaSu (Terug naar

⁶⁸ P. Scholten, *Framing immigrant integration: Dutch research-policy dialogues in comparative perspective* (Amsterdam, 2011) 70.

⁶⁹ W.C.M van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands* (Amsterdam, 2000)73.

⁷⁰ Een selectie: ANP, 'Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid: Komst afremmen van minderheidsgroepen', *Nieuwsblad van het Noorden* (06-06-1979).

Politieke redactie, 'Regering wil problemen minderheden verlichten', *Nederlands dagblad* (18-03-1980).

ANP, 'Toelatingsbeleid voor Surinamers verscherpt', *Nederlands dagblad* (11-02-1978).

K. Lunshof, 'NA ONAFHANKELIJKHEID OP 25 NOVEMBER: Regering vreest de komst van nog 60.000 Surinamers', *De Telegraaf* (16-10-1975).

Onbekend, 'Meningsverschillen over toelatingsbeleid', *De waarheid* (21-03-1975).

⁷¹ J.M.M. van Amersfoort, 'Van William Kegel tot Ruud Gullit. De Surinaamse migratie naar Nederland: realiteit, beeldvorming en beleid', 481. Vgl: Onbekend, 'Mr. Van Agt: Stroom Surinamers stoppen', *Nederlands dagblad* (22-12-1972).

Suriname) opgericht in 1973 en de extra fondsen ter verbetering van de Surinaamse economie.⁷²

Krampachtig hield de Nederlandse overheid zich gedurende de jaren zeventig vast aan de tijdelijkheidsgedachte terwijl de angst groeide voor de ontwikkeling van meerdere randgroeperingen die een negatieve invloed zouden uitoefenen op de Nederlandse samenleving. Vanaf 1979 kwam er een verandering op gang. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid publiceerde in dat jaar het rapport *Etnische Minderheden* waarin er gewezen werd op het opgeven van de tijdelijkheidsgedachte. Nederland diende haar status als immigratieland te accepteren en daarop beleidsmatig te reageren. Naar aanleiding van het rapport werd er in Nederland een ‘algemeen minderhedenbeleid’ opgesteld, gericht op het tegengaan van minderheidsvorming onder de Surinamers, Antillianen, Molukkers, buitenlandse werknemers, vluchtelingen, zigeuners en woonwagenbewoners.⁷³ Als voorloper van het integratiebeleid zou het nog vele malen worden aangepast in de daarop volgende decennia. Op basis van de beleidsdocumenten en de dominante kaders die naar voren zijn gekomen, kunnen er vier beleidsfasen worden onderscheiden in de Nederlandse geschiedenis. Het gebrek aan integratiebeleid voor 1979 zoals net uiteengezet, een minderhedenbeleid tot begin jaren negentig, een integratiebeleid tot de eeuwwisseling en een integratiebeleid ‘nieuwe stijl’ tot op heden. Pas begin jaren negentig, met de introductie van het integratiebeleid, zou de Nederlandse regering daadwerkelijk erkennen dat migranten zich permanent hadden gevestigd in Nederland. Dit leidde tot grote verschuivingen op zowel beleidsniveau als in de houding ten opzichte van migranten.⁷⁴

3. Sociale grenzen en constructie van etniciteit

3.1 Op weg naar een andere benadering van ‘eticiteit’

Gedurende de ontwikkeling van immigratiedebatten en beleid in Nederland hebben zich continue verschuivingen voorgedaan in de hantering van uitgangspunten, van assimilatie tot

⁷² J.M.M. van Amersfoort, ‘Van William Kegge tot Ruud Gullit. De Surinaamse migratie naar Nederland: realiteit, beeldvorming en beleid’, 487.

⁷³ A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995* (Amsterdam, 1997) 161-163.

⁷⁴ P. Scholten, *Framing immigrant integration: Dutch research-policy dialogues in comparative perspective*, 69-74.

aan multiculturalisme. Wat ondanks alle ontwikkelingen onveranderd is gebleven is het gedachtegoed dat er een essentieel verschil bestaat tussen migrantengroepen aan de ene kant en de Nederlandse samenleving aan de andere kant. De immigranten zijn hierin gekenmerkt als allochtone subgroepen (o.a. Turken, Marokkanen, Surinamers) die tegenover een homogene autochtone groep staan van Nederlanders. Door het genoemde ‘top-down’ classificatiesysteem gecreëerd door de Nederlandse overheid worden concepten als ‘cultuur’ en ‘etniciteit’ aangenomen als vaststaande entiteiten waarop beleid zich vervolgens baseert.⁷⁵ Sinds het nieuwe integratiemodel is geadopteerd, vanaf de eeuwwisseling, wordt bovendien deze classificatie gebruikt om te beargumenteren dat de sociaal-culturele achtergrond van de zogenoemde ‘allochtonen’ een obstakel vormt voor socio-economische participatie.⁷⁶ Het probleem aangaande socio-economische achterstanden van immigranten zou worden veroorzaakt doordat zij ‘weigeren’ te integreren op sociaal-cultureel vlak.⁷⁷ Ondanks kritiek van verscheidene Nederlandse academici op deze etnische categorisering is er in dit opzicht in het Nederlands beleid weinig veranderd.⁷⁸

Het strategisch essentialisme dat de Nederlandse overheid heeft toegepast in de jaren zeventig en tachtig is zowel het gevolg van de Nederlandse koloniale geschiedenis als dat het een tendens van ‘racialisatie’ weergeeft, ‘het westen’ tegenover ‘de rest’.⁷⁹ Een dergelijk onderscheid heeft zich in eerste instantie in de jaren zeventig voorgedaan in het officiële beleidsdiscours met de term ‘etnische minderheden’. Vanwege de negatieve connotatie ging de regering niet lang daarna op zoek naar een nieuwe term om migrantengroepen aan te duiden. De termen ‘allochtoon’ en ‘autochtoon’ werden hiervoor aangedragen door academici vanwege de neutrale en wetenschappelijke bijklank en werden bijgevolg geadopteerd in het politieke discours. Desondanks werd er vanaf de jaren tachtig ook aan dit onderscheid zeer emotionele en stigmatiserende connotaties toebedeeld. De term ‘allochtoon’ verloor snel haar neutraliteit en werd in toenemende mate geassocieerd met criminaliteit en socio-economische

⁷⁵ P. Bowen en K. Barak, ‘The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands’, 1355.

⁷⁶ P. Scholten, *Framing immigrant integration : Dutch research-policy dialogues in comparative perspective*, 76.

⁷⁷ P. Geschiere, *The perils of belonging: autochthony, citizenship and exclusion in Africa and Europe* (Chicago, 2009) 135.

⁷⁸ Duyvendak en De Zwart (2012), Lucassen en Willems (2010), Geschiere (2009), Verkaaik (2010) en Paille (2006).

⁷⁹ P. Bowen en K. Barak, ‘The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands’, 1357-1358.

achterstanden en specifiek met moslims met Turkse en Marokkaanse achtergrond.⁸⁰ Desondanks zijn deze termen nog altijd in gebruik en zijn in de jaren negentig zelfs nog verder uitgewerkt in een systeem opgesteld door het Centraal Bureau van de Statistiek (CBS) waarin ‘westerse allochtonen’ worden onderscheiden van ‘niet-westerse allochtonen’. Deze arbitraire scheiding definieert een ‘niet-westerse allochtoon’ als een persoon afkomstig uit Afrika, Latijns-Amerika, Azië (exclusief Indonesië en Japan) of Turkije.⁸¹

Tegen deze achtergrond is het denken in etnische categorieën onbewust sterk ingegroeid in de benadering van immigrantenkwesties en in de informele institutionele praktijken.⁸² Om deze gedachtegang aan te vechten dienen er twee stappen genomen te worden. Ten eerste moet het idee losgelaten worden dat ‘eticiteit’ een begrensde, monolithische en onveranderlijke entiteit is. Het benaderen van etniciteit dient plaats te vinden in relationele, processuele en dynamische termen waarbij de socio-culturele, psychologische en politieke processen centraal staan.⁸³ Ten tweede dient men zich ervan bewust te zijn dat de constructie van etnische en culturele identiteiten zich niet ontvouwt in een vacuüm, maar zich uitkristalliseert op een wijze bepaald door de bestaande machtsstructuren.

Om de werkelijke mechanismen omtrent de constructie van ‘eticiteit’ te begrijpen en te analyseren dient het concept zelf niet als uitgangspunt genomen. In plaats van het te zien als een ding in de wereld, is het een perspectief op de wereld, dat continu onderhevig is aan vernieuwing, conflict en verandering.⁸⁴ Essentieel in de constructie van etniciteit zijn sociale grenzen, voor het eerst in 1969 benoemd door F. Barth. Hij stelde dat als verschillende groepen mensen met elkaar in contact komen er een continue uiting en bevestiging van de groepsgrenzen plaats dient te vinden. De wijze waarop interactie zich hierin structureert zou samenlopen met de groepsidentiteiten waardoor zowel collectieve grenzen behouden worden als dat contacten zich kunnen ontwikkelen met andere groepen.⁸⁵ In 2005 werd het theoretisch

⁸⁰ P. Geschiere, *The perils of belonging: autochthony, citizenship and exclusion in Africa and Europe*, 149-151.

⁸¹ P. Bowen en K. Barak, ‘The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands’, 1359.

⁸² P. Bowen en K. Barak, ‘The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands’, 1358-1359.

⁸³ R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, 9-11.

⁸⁴ R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, 17.

⁸⁵ F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 15-16.

kader van sociale grenzen op nieuwe wijze toegepast door R. Alba. Geïnspireerd door het integratiedebat in Europa met betrekking tot de tweede generatie migranten, trachtte hij door middel van deze theorie tot nieuwe inzichten te komen aangaande situaties van sociale mobiliteit, gesegmenteerde assimilatie en uitsluiting door de ontvangende samenleving.⁸⁶ Hierbij creëerde hij een typologie van grenstransformaties waarin het vervagen, verschuiven en oversteken van grenzen kan plaatsvinden. Het oversteken van een grens is gerelateerd aan assimilatie op een individueel niveau aangezien het individu in een specifiek sociaal domein onderdeel wordt van de ontvangende samenleving. Het vervagen van een grens houdt in dat de sociale scheiding minder onderscheidend wordt en dat daarmee mensen minder gemakkelijk geplaatst kunnen worden aan de één of andere kant van de grens. Het proces van grensvervaging kan uiteindelijk leiden tot grensverhuiving, hoewel dit niet een veelvoorkomend fenomeen is. Dit betekent dat de relocatie van de gehele grens plaatsvindt en voormalige buitenstaanders worden erkend als onderdeel van de groep of dat voormalige groepsleden buitenstaanders worden.⁸⁷

Sociale grenzen kunnen als helder of vaag gedefinieerd worden wat verband houdt met de rigiditeit van de sociale verschillen. Heldere grenzen kunnen veranderen in vage grenzen en andersom, afhankelijk van de wijze en mate waarop grenzen zijn geïnstitutionaliseerd en onderdeel zijn geworden van normatieve praktijken. Belangrijk hierin is dat het web aan normatieve praktijken bestaat uit verscheidene sociale grenzen die zich manifesteren in een variëteit aan domeinen, zoals burgerschap, religie, taal en 'ras'.⁸⁸ De transformatie van sociale grenzen is zowel geen coherent als een lineair proces en behoeft daarom een historische benadering om de momenten van grenstransformaties te identificeren en analyseren.

⁸⁶ R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', 20-21. Over de conceptualisering van assimilatie in de context van de Verenigde Staten: R. Alba and V. Nee, *Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration* (Harvard 2005). Vgl: J. Yinger, *Ethnicity: source or strength? Source or conflict?* (New York, 1994). Over de theorie van gesegmenteerde assimilatie: A. Portes and M. Zhou, 'The new second generation: segmented assimilation and its variants', *Annals of the American academy of political and social science* 530 (1993).

⁸⁷ R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', 23-24.

⁸⁸ R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', 27-39.

3.2 Machtstructuren en de constructie van etniciteit

Groepsvorming en de constructie van een etnische groepsidentiteit is een proces dat zich niet onherroepelijk voordoet, ook niet in een situatie waarin de elementen aanwezig zijn die groepsvorming mogelijk maken.⁸⁹ Groepsvorming vindt plaats als een bewust proces van georganiseerd handelen door meerdere generaties en netwerken, voornamelijk door de sociaal-culturele en politieke elites. Hiervoor is onder andere linguïstisch, sociaal en cultureel kapitaal nodig en daarnaast de financiële middelen.⁹⁰

Essentieel is dat de vormen van wederzijdse afhankelijkheid en een sterk groepsgevoel met name voortkomen uit de ongelijke distributie van de middelen die aangewend kunnen worden als verscheidene soorten kapitaal.⁹¹ De interne cohesie wordt versterkt op het moment dat een groep wordt getroffen door marginalisatie en in beperkte mate beschikt over de nodige middelen ten opzichte van andere groepen. De ontvangende samenleving speelt een cruciale rol in de wijze waarop dergelijke middelen aangewend kunnen worden.⁹² Sociale grenzen zijn dusdanig geobjectiveerde vormen van sociale verschillen die zich manifesteren in een ongelijke distributie van middelen en kansen.⁹³ Voor de Surinaamse-Javanen geldt dat zij semi-geforceerd in Suriname aankwamen en vanaf het moment van aankomst tot aan de Surinaamse onafhankelijkheid zijn blootgesteld aan marginalisatie en stigmatisering. Om een onderling gevoel van veiligheid en culturele autonomie te creëren werd er door hen gezocht naar een gemeenschappelijke deler van het Javaans-zijn en werd de etnische identiteit benadrukt.⁹⁴ In werkelijkheid vormden de Javaanse contractarbeiders een heterogene groep mensen die niet enkel bestonden uit Javanen, maar ook uit Soendanezen, Madoerezen en kleinere aantallen die vanuit Sumatra en Borneo kwamen.⁹⁵ De interne diversiteit is echter

⁸⁹ R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, 12.

⁹⁰ J. Dahinden, 'The dynamics of migrants' transnational formations: between mobility and locality', In R. Bauböck (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010) 54.

⁹¹ P. Bowen en K. Barak, 'The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands', 1366.

⁹² A. de Bruijne en A. Schalkwijk, 'The position and residential patterns of ethnic groups in Paramaribo's development in the twentieth century', 242.

⁹³ J. Dahinden, 'The dynamics of migrants' transnational formations: Between mobility and locality', 55.

⁹⁴ Y. Kopijn, 'Constructions of ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands', 112.

⁹⁵ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 106.

niet per definitie een obstakel aangezien symbolische uitingen worden gebruikt om deze te maskeren, zoals culturele en kunstzinnige uitingen.⁹⁶ Tot op heden wordt de Surinaams-Javaanse groep gekenmerkt door een sterke diversiteit met betrekking tot de politiek-culturele en socio-economische situatie. Toch blijkt ook onder de Surinaamse-Javanen in Nederland het saamhorigheidsgevoel en de loyaliteit binnen de gemeenschap groot die in Suriname noodzakelijk was om te kunnen omgaan met de onzekere sociale positie waarin zij zich bevonden.⁹⁷ Mogelijkerwijs houdt dit verband met het gevoel van onzichtbaarheid als deel van de Nederlandse samenleving en het gebrek aan erkenning als gemeenschap waardoor de Surinaams-Javaanse sociale netwerken zoals ze bestonden in Suriname opnieuw zijn gecreëerd in Nederland.⁹⁸ Of dit vervolgens op eenzelfde wijze geldt voor de jongere generatie is zeer de vraag.

4. Burgerschap en diaspora in onderhandeling

Burgerschap als concept wordt door natiestaten aangewend als mechanisme om een lijn te kunnen trekken tussen diegenen die behoren tot de staat en diegenen die daarbuiten vallen.⁹⁹ In haar enge definitie wordt burgerschap beschreven als de wettelijke relatie tussen individu en beleid welke verschillende vormen kan aannemen. De wettelijke status als burger is de formele basis van rechten en verantwoordelijkheden die de burger heeft in relatie tot de staat.¹⁰⁰ Deze status dient burgers in de praktijk te binden aan een nationaal beleid en loyaliteit voor de staat te verkrijgen. De loyaliteitskwestie staat te midden van het immigratiedebat en het burgerschapsdiscours aangezien loyaliteit wordt verbonden aan de legitimering van de politieke staatsstructuren. Zo werd in 1930 gesteld door de Haagse Conventie dat ieder individu een nationaliteit dient te bezitten maar dat tegelijkertijd het

⁹⁶ A.P. Cohen, 'The anthropology of ethnicity: beyond ethnic groups and boundaries', 62.

⁹⁷ R.S., Gowricharn (ed), *Binnen de grenzen : immigratie, etniciteit en integratie in Nederland* (Utrecht, 1993). 15.

⁹⁸ Y. Kopijn, 'Constructions of ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands', 113.

⁹⁹ T. Faist, e.a., *Transnational migration* (Cambridge, 2013) 118.

¹⁰⁰ S. Sassen, 'The repositioning of citizenship: emergent subjects and spaces for politics', *The New Centennial Review* 3:2 (zomer 2003) 44.

bezitten van meerdere nationaliteiten niet mogelijk zou moeten zijn aangezien dat zou leiden tot gebrekkige integratie en ambivalentie inzake loyaliteit jegens de staat.¹⁰¹

Voor de Surinaamse migranten die in de jaren zeventig naar Nederland kwamen, leidde de kwestie rondom de Nederlandse nationaliteit tot relatief weinig problemen in vergelijking met andere migranten. Voor de mensen die aankwamen voorafgaand aan de Surinaamse onafhankelijkheid gold immers dat zij de Nederlandse nationaliteit al bezaten, zoals was vastgelegd in het Statuut voor het Koninkrijk der Nederlanden. Het stijgende aantal immigranten deed echter een politiek debat oplaaien over het beëindigen van dit statuut om daarmee het vrij bewegen van de Surinamers in het Nederlandse Koninkrijk aan banden te leggen. Naar aanleiding van de Surinaamse onafhankelijkheid werd het statuut opgeheven waardoor er vervolgens een nationaliteitenregeling in het leven werd geroepen. Terwijl de Nederlandse overheid in eerste instantie zoveel mogelijk Surinamers het Surinaamse burgerschap wilde toewijzen, ook voor diegenen woonachtig in Nederland, werd er uiteindelijk gekozen voor een overgangsovereenkomst.¹⁰² Een transitiefase van vijf jaar werd ingesteld om de migratie tot 1980 te reguleren terwijl de Surinamers in deze jaren nog konden opteren voor Nederlands burgerschap. Na 1980 werden hiervoor aanvullende visa-eisen in werking gesteld.¹⁰³

Ondanks de sterke legale status die de Surinaamse migranten vanaf aankomst in Nederland kenden, voelden velen zich behandeld als tweederangsburgers.¹⁰⁴ Hieruit blijkt dat het toegewezen krijgen van een legale burgerschapspositie niet gelijk staat aan het geaccepteerd worden als onderdeel van de ontvangende samenleving.¹⁰⁵ Dit toont aan dat burgerschap ook als een politiek concept beschouwd moet worden dat drie elementen bevat: gelijke politieke vrijheden, gezamenlijke rechten en plichten en collectieve aansluiting.¹⁰⁶ De

¹⁰¹ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 89, 116.

¹⁰² J.M.M. van Amersfoort, 'Van William Kegge tot Ruud Gullit. De Surinaamse migratie naar Nederland: realiteit, beeldvorming en beleid', 485.

¹⁰³ W.C.M. van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands*, 64-67.

¹⁰⁴ W.C.M. van Niekerk, 'Pre migration legacies and transnational identities: Afro-Surinamese and Indo-Surinamese in the Netherlands', In H. Henke (ed), *Constructing vernacular culture in the Trans-Caribbean* (Lanham, 2007) 5.

¹⁰⁵ N.L. Djasmadi, *Routes naar een Javaans thuis in Nederland: Identiteit en thuisgevoel onder migrantenouderen* (2008) 27. Gorashi 2003.

¹⁰⁶ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 111.

Surinaamse-Javanen genieten gelijke politieke vrijheden en dezelfde rechten en plichten als andere Nederlandse burgers, zoals het recht op zowel actieve als passieve participatie gedurende de nationale verkiezingen.¹⁰⁷ Collectieve aansluiting kent echter een meer fluïde karakter en speelt zich niet enkel af binnen het wettelijke domein. De relatie tussen burger en staat wordt door verscheidene factoren bepaald zoals de mate van insluiting en de mate waarin de staat erin slaagt haar burgers te representeren en haar belangen te behartigen. De collectieve verwantschap van Nederlandse burgers ten opzichte van de staat, staat in toenemende mate onder druk door onder andere de insluiting van Nederland in de politieke, economische en socio-culturele structuren van de Europese Unie, de afbraak van de verzorgingsstaat, de groei van werkloosheid en de flexibilisering van de mondiale arbeidsmarkt.¹⁰⁸

Terwijl voorheen de mogelijkheid van duaal burgerschap werd uitgesloten, wint de pluralistische notie van burgerschap meer terrein in de laatste decennia.¹⁰⁹ Na de Tweede Wereldoorlog werd het concept van burgerschap geleidelijk aan geliberaliseerd door verscheidene democratische immigratielanden door quasi-burgerschap aan lang gevestigde immigranten te verschaffen. Het tolereren van dubbele nationaliteiten heeft zich ontwikkeld onder invloed van het mondiale mensenrechtendiscours, de wettelijke internationale beperkingen aan staatssoevereiniteit en de nationale discoursen van liberalisatie.¹¹⁰ Sommige academici stellen dat duaal burgerschap, het beschikken over meerdere nationaliteiten, de toekomstige norm zal zijn.¹¹¹ Dit dient echter niet een beeld te creëren dat alle staten dubbele nationaliteiten zijn gaan aanmoedigen. Het Europees verdrag *Convention on reduction of cases of multiple nationalities and military obligations in cases of multiple nationality* getekend door vijftien staten waaronder Nederland, streeft sinds 1963 juist naar een verlaging van het aantal dubbele nationaliteiten. Voor Nederland geldt dat dit zich vertaalt naar een afstandsplicht van de oorspronkelijke nationaliteit zodra men de Nederlandse nationaliteit

¹⁰⁷ W.C.M. van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands*, 71.

¹⁰⁸ S. Sassen, 'The repositioning of citizenship: emergent subjects and spaces for politics', 46-49.

¹⁰⁹ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 116.

¹¹⁰ R. Bauböck, 'Cold constellations and hot identities: political theory and questions about transnationalism and diaspora', In R. Bauböck (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010) 297.

¹¹¹ S. Sassen, 'The repositioning of citizenship: emergent subjects and spaces for politics', 45.

aanneemt, uitzonderingen daargelaten.¹¹² Zichtbaar is hierin ook het spanningsveld tussen nationale autonomie enerzijds en gezamenlijk Europees/internationaal beleid anderzijds.

Opvallender is mogelijk de trend die aan het eind van de twintigste eeuw plaatsvond, waarbij in plaats van de ontvangende staten, de landen van herkomst dubbele nationaliteiten in toenemende mate doorvoerden. Extern burgerschap werd voor deze staten een manier om de band met emigranten van hun land niet verloren te doen gaan. Het geografisch verlaten van een land kent geen causaal verband met het verliezen van de bestaande netwerken en kan voor het land van herkomst financiële bronnen, kennis en beleidssteun betekenen. Terwijl er voorheen vanuit het land van afkomst vaak een negatief sentiment gold ten opzichte van emigranten, is dit sentiment tegenwoordig verschoven en staan de emigranten in een positiever daglicht.¹¹³ Dit houdt verband met de ontkrachting van het idee dat emigranten zich bij voorbaat ontwortelen van de samenleving waar zij vandaan komen. In plaats van ontworteling vindt ‘inbedding’ plaats in zowel het land van afkomst en het land van aankomst.¹¹⁴ De mate van identificering met en toewijding aan het land van herkomst is hierdoor niet per definitie bepalend voor de mate van participatie en de verbintenis met het land van aankomst.¹¹⁵ Transnationaal burgerschap als een notie van burgerschap dat zich grensoverschrijdend manifesteert is zeer toepasbaar op de Surinaamse-Javanen vanwege hun band met zowel Nederland als met Suriname en Indonesië. De structuur aan mogelijkheden voor transnationale netwerken is hierin van belang en de politiek gemotiveerde claim die de gemeenschap legt op het transnationale burgerschap, oftewel het creëren van een diaspora identiteit.¹¹⁶

4.1 Migreren in tijden van crisis

4.1.1 Sociaal vangnet

¹¹² Council of Europe, “Convention on reduction of cases of multiple nationalities and military obligations in cases of multiple nationality”, *European Treaty Series - No. 43* (Strasbourg, 06-05-1963).

¹¹³ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 119-129.

¹¹⁴ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 92.

¹¹⁵ H. Lutz, ‘The legacy of migration: immigrant mothers and daughters and the process of intergenerational transmission’, 99.

¹¹⁶ R. Bauböck, ‘Cold constellations and hot identities: political theory and questions about transnationalism and diaspora’, 299-304.

Ondanks dat de Surinaamse-Javanen met een variëteit aan motieven naar Nederland zijn gemigreerd, toonde het proces van gewenning, zoals zij het zelf aanduiden, vele gelijkenissen.¹¹⁷ De wijze waarop het onderwijs in Suriname was ingericht had ervoor gezorgd dat de Surinaamse-Javanen bekend waren geraakt met onder andere de Nederlandse taal, de geschiedenis en geografie. Bovendien maakten de blanke Nederlanders deel uit van de Surinaamse bevolking waardoor de omgang met hen voor de Surinaamse-Javanen niet onbekend was. Hoewel het merendeel zich deze sociaal-culturele en linguïstische kennis eigen had gemaakt voorafgaand aan het vertrek naar Nederland, wordt de migratie van Surinamers ook wel bestempeld als ‘paniek migratie’. Men zou geen volledige voorbereidingen hebben getroffen aangaande onderwijs, arbeidsmogelijkheden en contacten in Nederland.¹¹⁸ Gedeeltelijk klopt deze term als er wordt gekeken naar de toentertijd nog onduidelijke verwachtingen van de Surinaamse-Javanen ten opzichte van hun leven in Nederland en mogelijke terugkeer.¹¹⁹ Tegelijkertijd werd het migratiepatroon onder de Surinaamse-Javanen echter gekenmerkt door kettingmigratie waarbij het netwerk aan contacten voor vele Surinaamse-Javanen de deur deed openen tot een leven in Nederland. Op deze wijze konden zij hun afhankelijkheid van Nederlandse instituties beperken, zo blijkt onder andere uit de wijze waarop huisvesting zich ontwikkelde.

In tijden van schaarste op de huizenmarkt leidde de komst van de Surinaamse migranten en de gezinshereniging van gastarbeiders tot huisvestingsproblemen. Vanaf 1 januari 1975 werd daarom door het Ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk het *Centraal Bureau Uitvoering Vestigingsbeleid Rijksgenoten (CB)* opgericht die de zorg en begeleiding van Surinaamse migranten op zich diende te nemen. Aan de hand van een vrijwillig gespreid vestigingsbeleid zou de vestiging van migranten in gemeenten met onvoldoende werkgelegenheid voorkomen worden.¹²⁰ Het vrijwillige element werd door

¹¹⁷ De meest voorkomende indrukken draaiden om een algeheel gevoel van benauwdheid in de huizen en steden door de dichte bebouwing, vele auto's en nieuwe geuren. Daarnaast kwamen onder andere de lage temperaturen en gladheid in de winter naar voren en in enkele gevallen het gebrek aan kennis van de Nederlandse taal.

¹¹⁸ M. Chamberlain, 'Cultural diaspora: the Caribbean', In M. Chamberlain (ed), *Caribbean migration: globalized identities* (Oxford, 2002) 24.

¹¹⁹ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Interview S. Atmopawiro (Amsterdam, 14-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

¹²⁰ R. Penninx, 'Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid? Voorstudie door Rinus Penninx', *Wetenschappelijk Raad voor het Regeringsbeleid* 27 (Den Haag, 1979) 66-67.

Surinaamse welzijnsorganisaties echter bekritiseerd, zij zagen het vooral als een gedwongen spreidingsbeleid. De afspraken tussen woningcorporaties en gemeenten hadden immers geleid tot quota voor migranten per wijk en vage criteria aangaande een gewenste bevolkingssamenstelling, wijkopbouw en inplaatsingsbeleid. Niettemin kwam het CB door een verkeerde inschatting van het aantal immigranten in de problemen en zou haar betekenis voor immigrantenopvang uiteindelijk beperkt blijven. Tussen 1975 en 1980 plaatste het bureau tien procent van de Surinaamse en Antilliaanse gezinnen.¹²¹ Kijkend naar de Surinaamse-Javanen blijkt eveneens dat het bureau van zeer beperkt belang is geweest. De wijze waarop zij zich in Nederland vestigden was met behulp van familie, kennissen en vrienden in Nederland door in eerste instantie bij hen in te wonen.¹²² Als zij eenmaal in bezit waren van een eigen woonruimte vingen zijzelf vervolgens andere Surinaamse-Javanen op. Bovendien werd er hulp geboden aan elkaar met betrekking tot vervangende huisvesting en werk. Op deze wijze werd het al bestaande sociale vangnet, in redelijk tempo versterkt en uitgebreid.¹²³

Het huisvestingsvraagstuk dat een aangelegenheid was van het Ministerie van CRM werd benaderd als een welzijnsvraagstuk over de inpassing van de stroom aan immigranten in de Nederlandse samenleving.¹²⁴ Hierbij hanteerde men de premisse dat de groepsvorming van minderheden zou leiden tot isolatie en het in stand houden van sociaaleconomische achterstanden. Aangezien de overheid er naar streefde dit te voorkomen werd de diversiteit van sociale netwerken gepromoot door middel van een mengingsbeleid op wijkniveau. Een onsuccesvolle strategie bleek, aangezien het verminderen van de ruimtelijke afstand tussen mensen niet bij voorbaat leidt tot contact. Daarvoor is een gezamenlijke achtergrond en/of wederzijdse interesse voor elkaar nodig en een vervaging van de eventueel bestaande sociale grenzen.¹²⁵ Doordat de Surinaamse-Javanen zelf de grootste invloed hebben uitgeoefend op

¹²¹ J. Jansen, *Bepaalde huisvesting een geschiedenis van opvang en huisvesting van immigranten in Nederland, 1945-1995* (Amsterdam, 1996) 87, 212.

¹²² Met uitzondering van L. Bos (aankomst 1984) die samen met een vriendin opvang regelde bij Stichting Makmur.

¹²³ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 15-05-2014).

¹²⁴ J. Jansen, *Bepaalde huisvesting een geschiedenis van opvang en huisvesting van immigranten in Nederland, 1945-1995*, 144.

¹²⁵ G. Bolt, e.a., 'Linking integration and residential segregation', *Journal of ethnic and migration studies*, 36:2 (2010) 177.

hun huisvestingspatroon woont ongeveer driekwart momenteel in het westen van het land. De jongere generatie uit het noorden trekt ook in toenemende mate die kant op in verband met studiemogelijkheden en werkgelegenheid.¹²⁶

De functie van het sociale vangnet in het praktisch wegwijs maken van andere Surinaamse-Javanen in Nederland is sterk verweven met het creëren van een sociaal netwerk in bredere zin. Zo werd er door de Surinaamse-Javanen veelal gerefereerd aan de overeenkomsten en verschillen tussen de sociale contacten nu in Nederland en vroeger in Suriname. De houding van de ontvangende samenleving in de opbouw van een dergelijk sociaal vangnet speelt hierin een rol. In het bijzonder werd er gesproken over enerzijds het breed ervaren gebrek aan samenwerking en hulpvaardigheid in de Nederlandse samenleving. Anderzijds over dat het al bestaande sociale netwerk onder de Surinaamse-Javanen de transitie van Suriname naar Nederland heeft doen vergemakkelijken.¹²⁷ Het duidelijkst komt dit naar voren bij diegenen die na 1980 arriveerden in Nederland. Zij waren in extra mate afhankelijk van het Surinaams-Javaanse netwerk aangezien zij complexere procedures dienden te volgen voor de toekenning van de Nederlandse nationaliteit.¹²⁸

De Surinaamse-Javanen vestigden zich in Nederland in een tijd waarin er een verharding plaatsvond in de houding van de Nederlandse samenleving tegenover migranten. De depressie tussen 1979 en 1983 leidde tot een werkloosheidspercentage van veertien procent wat gepaard ging met een groeiend anti-immigrantensentiment. In de loop van de jaren tachtig stabiliseerde deze houding zich enigszins door een proces van gewenning en de opkomst van antiracisme bewegingen. Begin jaren negentig kende het anti-immigrantensentiment echter een opleving, verspreid door media en politici. Uit onderzoek blijkt dat in 1995, drieënzestig procent van de Marokkanen, Turken en Surinamers zich bedreigd voelden door extreemrechtse politici en aanhangers.¹²⁹ Alhoewel de Surinaamse-Javanen niet zozeer spreken over het ervaren van een dergelijk sentiment komt wel de gesloten houding en gebrek aan hulpvaardigheid van de ‘blanke Nederlanders’ naar voren. In

¹²⁶ W.C.M. van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands*, 69. Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

¹²⁷ Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014), M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Wongsowidjojo, (Den Haag, 10-07-2014), S. Amatsdik (Hoogezand, 15-05-2014).

¹²⁸ Interview S. Amatsdik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview S, Karijedjo (Den Haag, 27-04-2014).

¹²⁹ H. Vermeulen, *Immigrant integration: the Dutch case*, 12-19.

plaats van te verwijzen naar het politieke klimaat verklaart men dit hoofdzakelijk vanuit een cultureel oogpunt. De Surinaams-Javaanse gemeenschap hanteert immers ‘gotong royong’ (wederzijdse hulpverlening) als een zeer belangrijke leidraad in de onderlinge omgang met elkaar. Dit zou minder het geval zijn voor ontvangende Nederlandse samenleving.¹³⁰

Al met al is het sociale vangnet dat onder de Surinaamse-Javanen bestond in Suriname, in Nederland door de migratie ervaring en de houding van de ontvangende samenleving opnieuw opgebouwd waar nodig en versterkt. Op deze wijze zorgde men ervoor dat een reeks aan middelen en krachten geput kon worden uit de gemeenschap, op economisch, cultureel en sociaal gebied. Dit proces staat gelijk aan het creëren van sociaal kapitaal dat voor de Surinaams-Javaanse gemeenschap door de geschiedenis heen van groot belang is geweest. Het betreft hier de bronnen die men verkrijgt uit bestaande geïnstitutionaliseerde relaties van wederzijdse kennis en erkenning waaruit er een duurzaam netwerk wordt gecreëerd. Dit sociale netwerk is geen sociologisch gegeven maar een product van individuele en collectieve investeringen.¹³¹ Om het netwerk te doen voortbestaan en het sociaal kapitaal te behouden of te versterken, dient te allen tijde de wederzijdse erkenning in het netwerk stand te houden.

4.1.2 Van burger als status tot burger als activiteit

Terwijl in de jaren tachtig ‘emancipatie’ nog het sleutelwoord was in het minderhedendebat en burgerschap enkel een status – rechtspositie - omvatte, veranderde dit in de jaren negentig. In de *Contourennota integratiebeleid etnische minderheden* van 1994, opgesteld door minister van Binnenlandse Zaken Van Thijn, werd het woord emancipatie vervangen door de termen burgerschap en integratie. Op basis van de nota werd in 1998 een rapport opgesteld die een nieuwe beleidsfase inluidde.¹³² Burgerschap diende vanaf dat moment te worden gezien als activiteit in plaats van status. De integratie van burgers kwam in toenemende mate centraal te staan terwijl er een actieve en autonome houding van hen werd verwacht. Iedere burger kon immers gewezen worden op zijn/haar verantwoordelijkheid voor zichzelf en voor de samenleving. In deze periode ontstond er een scheiding tussen ‘goed’ en ‘slecht’ burgerschap

¹³⁰ Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

¹³¹ P. Bourdieu, ‘Forms of capital’, In J. Richardson (ed), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (New York, 1986) 248-250.

¹³² P. Scholten, *Framing immigrant integration : Dutch research-policy dialogues in comparative perspective*, 75.

waarvoor de criteria waren opgesteld door de overheid.¹³³ ‘Goed’ burgerschap werd gekoppeld aan de vereiste van socio-economische participatie aangezien sociaal-culturele emancipatie dan ook onherroepelijk zou volgen.¹³⁴

Ten gevolge kwam de bevordering van politieke en maatschappelijke participatie van migranten in de Nederlandse samenleving in het nieuwe beleid naar voren. In 1989 had het WRR namelijk geconcludeerd dat er vooruitgang was geboekt op ‘immateriële’ punten maar te weinig op terreinen van ‘wonen, weten en werk’. Een ‘goed’ burger stond gelijk aan een loon arbeidend burger. Bekend is echter dat in verband met het verkrijgen van werk migranten in het land van aankomst worden geconfronteerd met een relatief groot aantal obstakels, waaronder discriminatoire situaties.¹³⁵ Opvallend is dat op het moment dat de Surinaamse-Javanen terugblikken op hun aankomstperiode in Nederland, zij het vinden van werk niet beschouwen als een onderdeel dat toentertijd vele hindernissen heeft opgeleverd. De Surinaamse-Javanen in het westen hebben korte tijd zonder werk gezeten in Nederland en zijn terecht gekomen in arbeidsfuncties zoals productie- en technisch werk en de administratie.¹³⁶ Bovendien hebben sommigen weten te profiteren van een het *Plan Etnische Minderheden* (EMO) dat streefde naar een gelijkwaardige representatie van ‘etnische minderheden’ in de gemeentelijke en overheidsstructuren.¹³⁷ Het werken bij de overheid werd daardoor gezien door de Surinaamse-Javanen als een werkmogelijkheid die stabiliteit bood:

‘Maar ik heb een baan aangenomen bij Binnenlandse Zaken, toen als typiste. Omdat dat de eerste ingang was, om [stilte] vroeger was het zo als je bij de overheid werkt dan was je zeker van jouw toekomst. Was toen dan hè. (...) Maar ja tegenwoordig niet

¹³³ A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, 210-211.

¹³⁴ P. Scholten, *Framing immigrant integration : Dutch research-policy dialogues in comparative perspective*, 76.

¹³⁵ T. Lucas, e.a., ‘Political affiliation, collective self-esteem and perceived employability of immigrants: inducing national identity polarizes host-nation employers international’, *Journal of Intercultural Relations* 39 (maart 2014) 137.

¹³⁶ Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (11-04-2014). Interview M. Wardi (14-04-2014).

¹³⁷ W.C.M. van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands*, 76.

*meer. Maar vroeger werd je ingefluisterd dan, zoek een baan bij de rijksoverheid dan weet je zeker, weet je zeker dat je, eh, niet zo 1,2,3 wordt ontslagen.*¹³⁸

Het *Plan Etnische Minderheden* stond als onderdeel van een reeks aan overheidsinitiatieven in nauw verband met het bevorderen van de emancipatie van migranten. Hiermee streefde de Nederlandse overheid ernaar om achterstanden en minderheidsvorming te voorkomen.¹³⁹

In het noorden van Nederland stond de situatie erom bekend dat het verkrijgen van werk een moeilijker situatie opleverde dan in het westen. Toch kon het overgrote deel van de Surinaamse-Javanen in korte tijd aan de slag als productiemedewerkers in ploegendiensten. De glasvezelfabrikant Silenka in Hoogezand, nu PPG Industries, was een werkgever die veel Surinaamse-Javanen in dienst nam.¹⁴⁰ Een arbeidscontract bij Silenka zorgde echter voor een onzekerdere situatie met betrekking tot werk dan een functie bij de gemeente. Meerdere reorganisaties hebben sinds 1975 in deze sector plaatsgevonden, vaste contracten waren moeilijk te verkrijgen en het werken op uitzendbasis was geen uitzondering.¹⁴¹ Bovendien werd van de Surinaamse-Javanen niet verwacht dat zij de arbeidskwalificaties en capaciteiten bezaten om in een andere sector werkzaam te zijn. Zij werden tijdens hun begeleiding in Nederland meteen doorverwezen naar fabriekswerk zoals bij PPG Industries:

*‘Kijk.. [stilte] wat ik eigenlijk ook jammer vond, de.. ja ze weten niet beter, ik neem niemand kwalijk, we hadden eigenlijk niet de juiste begeleiding. Enige wat we kunnen doen is, ja we willen werk. (...) Kijk toentertijd had ik zelf recht om bij de gemeente te werken omdat ik in Suriname bij Ministerie van Sociale Zaken had gewerkt. En dat was, vond ik gewoon jammer. Ze zeggen wil je werk, kom we gaan naar PPG.’*¹⁴²

¹³⁸ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014).

¹³⁹ A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, 167.

¹⁴⁰ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). L. Bos werkte als uitzondering niet in fabriek, maar als oppas en in schoonmaak.

¹⁴¹ Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview S. Amatsidik (15-05-2014).

¹⁴² Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

Diegenen die een hogere opleiding hadden genoten, hebben een langer sollicitatietraject doorgemaakt van één tot twee jaren en meerdere afwijzingen.¹⁴³

Het eerste element van ‘goed’ burgerschap was, zoals benoemd, de veronderstelling dat migranten enkel zouden ‘integreren’ in Nederland als zij meedraaiden op de arbeidsmarkt. Alle andere zaken werden hiervan een afgeleide, de financiële positie, huisvesting, opvoeding en vrijetijdsbesteding.¹⁴⁴ De gedachte hierachter was dat de migrant die materieel bijdraagt aan de samenleving ook cultureel hoger gewaardeerd zou worden en uiteindelijk een betere burger zou zijn.¹⁴⁵ Het causale verband tussen het materieel bijdragen aan de samenleving en een toename van culturele waardering komt echter niet overeen met de dagelijkse praktijk van de Surinaamse-Javanen. In Suriname gebruikte men culturele tradities ter ontspanning, ter bevordering van de innerlijke rust en het versterken van de onderlinge banden.¹⁴⁶ De waardering voor de culturele tradities kwam hierbij juist voort uit noodzaak om een evenwicht tussen arbeid en ontspanning te creëren. Bij aankomst in Nederland waar het arbeidsethos gekenmerkt werd door individualisering en cultuurbeleving een private aangelegenheid diende te zijn, moest men opnieuw op zoek gaan naar een dergelijk evenwicht. De sterke nadruk op de efficiënt werkende arbeider vanaf de jaren tachtig als een ‘goed’ burger heeft tot op heden verscheidene spanningsvelden opgeleverd.¹⁴⁷ Enerzijds dient men immers te voldoen aan de Nederlandse standaard van ‘goed’ burgerschap als werkend persoon, anderzijds aan de verwachtingen vanuit zowel familienetwerken als de Surinaams-Javaanse gemeenschap. In het laatste geval draait het om de investering qua tijd en energie die wordt verwacht van het individu aangaande het actief onderhouden en initiëren van sociale activiteiten en recreatie voor de gemeenschap.¹⁴⁸

¹⁴³ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014), R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

¹⁴⁴ R.S. Gowricharn, *Binnen de grenzen : immigratie, etniciteit en integratie in Nederland*, 12.

¹⁴⁵ A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, 192.

¹⁴⁶ Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014).

¹⁴⁷ R.S. Gowricharn (ed), *Binnen de grenzen : immigratie, etniciteit en integratie in Nederland*, 177. Vgl: A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, 191-194.

¹⁴⁸ Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014).

Het tweede element van ‘goed’ burgerschap vindt plaats in het politieke domein. Met de ontkoppeling van cultuurbeleid en integratiebeleid ontstond er meer aandacht voor het integratieaspect. Integratie werd hierbij opgevat als structurele integratie, ofwel het gelijkwaardig deelnemen in de belangrijkste maatschappelijke sectoren en instituties.¹⁴⁹ Voor de oudere generatie Surinaamse-Javanen geldt dat zich relatief snel comfortabel voelden in hun beweging en oriëntatie in Nederland op maatschappelijk vlak.¹⁵⁰ Een actieve houding aangaande de politieke participatie en interesse ligt echter een stuk lager. Dit komt aan de ene kant voort uit desinteresse of het gevoel geen verstand te hebben van het politieke spectrum in het algemeen. Dit geldt voor zowel de politieke situatie van Nederland als die van Suriname. Van groter belang is voor hen wat zij benoemen als de dagelijkse praktijk: gebeurtenissen met betrekking tot het werk, het gezin en de gemeenschap.¹⁵¹ Aan de andere kant komt het gebrek aan politieke interesse voort uit een houding van algemeen wantrouwen en distantiering van de politieke arena. Er wordt onder andere gesteld dat politiek corrupt maakt en geen verandering kan brengen. Hierbij wordt er veelal gerefereerd aan de politieke situatie in Suriname maar heeft zodanig ook een duidelijke uitwerking op de betrokkenheid met de Nederlandse politiek.¹⁵² Wel vindt er af en toe binnen de Surinaams-Javaanse gemeenschap een discussie plaats over politieke ontwikkelingen in Suriname. De jongere generatie wordt hierin echter niet betrokken aangezien zij er andere gedachten op na zouden houden.¹⁵³

Of de politieke betrokkenheid onder de jongere generatie is verschoven ten opzichte van de oudere generatie blijft enigszins onduidelijk. Indien er een lage betrokkenheid onder deze generatie zichtbaar is, kan dit met grote waarschijnlijkheid eerder verklaard worden door de algemene politieke tendens in Nederland dan door de houding van de oudere generatie tegenover politiek. De huidige conventionele politiek staat tenslotte in toenemende mate

¹⁴⁹ A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, 177, 189

¹⁵⁰ Op basis van : *Lezing&Debat Emancipatie tot participatie: Javanen in Nederland* (Den Haag, 15-03-2014) Geïnitieerd door M. Atmoredjo en M. Wirokarto.

¹⁵¹ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview L. Nawidjadja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview S. Atmopawiro (Amsterdam, 14-05-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁵² Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁵³ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Het uiten van politieke meningen zou minder gereserveerd zijn in Nederland dan onder de Surinaams-Javaanse gemeenschap in Suriname (R. Alidarso, Groningen).

onder druk en de kloof tussen burgers en politici neemt toe.¹⁵⁴ Een kloof die van meet af aan voor diegenen geboren in Suriname al groot was door gevoelens van gebrek aan representatie en belangenbehartiging. Voormalig PVDA-raadslid en oprichter van de lokale partij HSCentraal! R. Soikromo streeft ernaar hier verandering in te brengen:

*'Kijk, het is mooiste, mooiste wat het is, wat kan je betekenen voor, eh, voor je medemens. Wat is mooier dan dat? En als je in de politiek zit, kan je alleen, kan je alleen de, de juiste richting de mensen naartoe sturen. Je doet de deur een kiertje open voor hun. En dat is alleen bij de politiek. (...) Dichterbij het beleid, óók dichterbij de mensen.'*¹⁵⁵

De partij vergaarde de afgelopen gemeenteverkiezingen drie zetels en richt zich op het lokaal beleid om daarmee dicht bij de mensen te staan en hun belangen te kunnen behartigen. Eerder werd overigens in 1994 een Surinaamse-Javaan als gemeenteraadslid gekozen voor GroenLinks in Amsterdam en in Groningen een persoon voor het CDA.¹⁵⁶ Ondanks dat het merendeel van de gemeenschap niet actief bezig is met politiek, blijkt dat zij zich hier tegelijkertijd ook niet volledig van afwenden.

Het derde en laatste element van 'goed' burgerschap is vanaf de eeuwwisseling opgekomen en draait om het nieuwe motto 'verscheidenheid en eenheid'. Kwesties met betrekking tot loyaliteit en samenhang van de samenleving deden hierdoor opnieuw haar intrede.¹⁵⁷ Van actief burgerschap werd er een overstap gemaakt naar gedeeld burgerschap waarin het assimilatiemodel opnieuw sterk op de voorgrond werd geplaatst. Het gedeelde burgerschap, zoals dat tegenwoordig nog altijd wordt gehanteerd, wordt gedefinieerd als burgerschap dat zich baseert op gelijke normen en waarden als kenmerkend voor de Nederlandse samenleving. Sociale en culturele verschillen dienen geminimaliseerd te worden waarbij de volledige verantwoordelijkheid rust op de culturele aanpassing van de immigranten.¹⁵⁸ Immigranten en Nederlanders met 'niet-westers' cultureel erfgoed dienen

¹⁵⁴ I. Verhoeven, *Burgers tegen beleid : een analyse van dynamiek in politieke betrokkenheid* (Amsterdam, 2009) 27-28.

¹⁵⁵ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁵⁶ H. Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland: organisatievorming en maatschappelijke participatie* (nog niet verschenen, 2014) 11.

¹⁵⁷ A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, 227-228.

¹⁵⁸ P. Scholten, *Framing immigrant integration : Dutch research-policy dialogues in comparative perspective*, 78.

zich de cultuur, normen en waarden van de Nederlandse samenleving eigen te maken.¹⁵⁹ Dit nieuwe aanpassingsmodel baseert zich echter op een gedateerde definitie van ‘cultuur’ die overeenkomt met die van R. Benedict uit 1934. Cultuur wordt gehanteerd als een afgesloten, statische totaliteit dat als gevolg van intercultureel contact zou moeten buigen of breken. Een dergelijke definitie van cultuur negeert echter, net zoals het Nederlandse beleid dat zich op deze definitie baseert, het vermogen van mensen om op creatieve wijze met culturele elementen om te gaan in nieuwe situaties.¹⁶⁰

Ondanks deze nieuwe focus op ‘gedeeld’ burgerschap is het aanpassen aan de Nederlands opgestelde norm uiteraard niet iets nieuws, zoals onder andere blijkt uit de aanpassingscursussen uit de jaren zeventig.¹⁶¹ Voor de Surinaamse-Javanen heeft sociaal-culturele aanpassing vanaf moment van aankomst een belangrijke plaats ingenomen. Dit heeft geleid tot gemengde gevoelens. Enerzijds beschouwt men zichzelf als een gemeenschap die zich snel en goed heeft kunnen aanpassen aan de Nederlandse samenleving, ook wel ‘geruisloze’ integratie genoemd.¹⁶² Anderzijds is er een gevoel ontstaan dat men een assertievere houding dient aan te nemen voor het behoud van de Javaanse cultuur. Aanpassing wordt echter bovenal beschouwd als een onvermijdelijk fenomeen dat plaatsvindt door het opgroeien in een andere samenleving.¹⁶³ Tot slot geldt voor de jongere generatie dat deze kwestie van het zich aanpassen aan de Nederlandse samenleving totaal geen plaats inneemt in hun dagelijks leven.¹⁶⁴ Voor hen is het daarentegen juist vaker kwestie op wat voor manier zij invulling (willen) geven aan hun Surinaams-Javaanse achtergrond.¹⁶⁵

¹⁵⁹ P. Liem en T. Veld, ‘De integratie van Surinamers: voortgang en stagnatie’, 69.

¹⁶⁰ P. Geschiere, *The perils of belonging: autochtony, citizenship and exclusion in Africa and Europe*, 156-157.

¹⁶¹ ANP, ‘GAB A’dam start met cursus aanpassing’, *Nederlands Dagblad* (13-09-1978).

¹⁶² Interview H. Mingoen (Den Haag, 16-04-2014), Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-6-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁶³ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview S. S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 15-05-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁶⁴ S. Patmo, ‘Javanen op eigen weg’, In Gowricharn, R.S, (ed) *Binnen de grenzen: immigratie, etniciteit en integratie in Nederland* (Utrecht, 1993). 98. Dit terwijl Nederlands beleid zich in het bijzonder op de tweede generatie is gaan richten in plaats van op de migranten zelf.

¹⁶⁵ Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014), Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014), Interview C. Jahman (Den Haag, 07-05-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 22-05-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014)., Interview S. Karijedjo (Den Haag, 27-04-2014) Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

4.2 Van sociaal vangnet naar georganiseerde structuren

4.2.1 Organisatievorming

Begin jaren tachtig kwam in Nederland de organisatievorming onder de Surinaams-Javaanse gemeenschap op gang en ging men deel uitmaken van de georganiseerde ‘civil society’ in Nederland, het collectief aan organisaties dat zich buiten het publieke domein, de markt en de familie-eenheid beweegt.¹⁶⁶ Regelmatig wordt er gerefereerd aan de ‘civil society’ als een arena van potentie om sociale verandering teweeg te brengen.¹⁶⁷ Voor de Surinaamse-Javanen geldt dat de voornaamste organisaties die werden opgericht, werden gekenmerkt door een focus op culturele uitingen of welzijnswerk.¹⁶⁸ Midden jaren zeventig waren er in eerste instantie al Surinaamse welzijnsorganisaties opgericht maar al snel kwam de behoefte naar voren om eigen organisaties op te richten om de belangenbehartiging beter te bewerkstelligen. Om dit tot stand te kunnen brengen begon men in de jaren tachtig de druk op te voeren bij gemeentelijke instellingen. In lijn met het minderhedenbeleid van de jaren tachtig waarin er ruimte was voor onder andere categoriaal welzijnswerk en inspraakcolleges, ontvingen verscheidene Surinaams-Javaanse organisaties zoals Rukun Boedi Utumo (RBU) in Den Haag, Stichting Setoedjoe Angawe Sentosa in Rotterdam en Bangsa Jawa in Amsterdam subsidie. Hiermee kregen zij rechtstreeks of via een koepelorganisatie een budget voor sociaal-cultureel welzijnswerk.¹⁶⁹ Het stimuleren van zelforganisaties was hiermee in lijn met het overheidsbeleid aangezien de organisaties beschermende en mobiliserende functies konden vervullen waarmee het afzetten tegen de Nederlandse maatschappij voorkomen zou worden.¹⁷⁰

Het welzijnswerk werd een integraal onderdeel van de Surinaams-Javaanse organisaties. Degenen die het nodig hadden werden wegwijs gemaakt in de Nederlandse samenleving met betrekking tot het vinden van werk, huisvesting en overige maatschappelijke kwesties. Aangezien het minderhedenbeleid vooral gericht was op de categorie jongeren en

¹⁶⁶ J. Garton, *The Regulation of Organised Civil Society* (Oxford, 2009) 1. In navolging van Tocqueville is dit de meest gebruikte definitie. Het begrip kent echter een reeks aan verschillende invullingen en toepassingen van verscheidene denkers, zoals civil society als een normatief concept en als publieke ruimte: M. Edwards, *Civil Society* (Oxford, 2004).

¹⁶⁷ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 161.

¹⁶⁸ Voor religieus-culturele organisaties zie hoofdstuk 5.3.1

¹⁶⁹ H. Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland: organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 4-5.

¹⁷⁰ A.M.E. Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995*, 165-167.

bovendien voetbal onder Surinaamse-Javanen erg populair was, werd de subsidiering onder andere aangewend voor het oprichten van verschillende voetbalverenigingen:

*'Toen in Nederland, dan wil je je thuis voelen. (...) Ik zag toen dat de Javaanse jongeren een impuls nodig hadden, want er was geen aansluiting tussen hen en de Nederlandse samenleving. Dus ging ik met een groep vrienden die ik kende vanuit Suriname een voetbalvereniging opzetten. In Suriname houdt iedereen van voetbal. Ook is het zo dat door voetbal je tegen andere teams speelt en zo hoopten we mensen met elkaar in contact te brengen.'*¹⁷¹

Een groot gedeelte van de huidige oudere generatie, bij aankomst in Nederland de jonge generatie, heeft eraan bijgedragen om de jongeren van toentertijd door middel van sportactiviteiten met elkaar in contact te brengen.¹⁷²

Het welzijnswerk waar een groot deel van de organisaties zich ook op gingen richten was bovenal iets waar de ouderen behoefte aan hadden aangezien de Nederlandse voorzieningen niet aan de specifieke behoeftes van deze groep in de gemeenschap voldeden.¹⁷³ Voor hen gold dat zij een zeer gebrekkige kennis hadden van de Nederlandse taal en dat er een sterke behoefte bestond om de schok van het migreren op te vangen door terug te grijpen op de sociale contacten met andere Surinaamse-Javanen.¹⁷⁴ In het minderhedenbeleid in de jaren tachtig werd er echter geen specifieke aandacht besteed aan deze leeftijdscategorie. De Landelijke Federatie van Welzijnsstichtingen voor Surinamers (LFWS) bekritiseerde de *Minderhedennota* van 1983 aangezien het de essentiële rol die ouderen vervullen in onderwijs, cultuuroverdracht en cohesievorming binnen immigrantengemeenschappen verwaarloosde.¹⁷⁵ Vanaf eind jaren tachtig begon het

¹⁷¹ Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014).

¹⁷² Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁷³ L. Cyrus-Gooswit, 'Surinaamse ouderen: een terugblik op twintig jaar ontwikkelingen en beleid', In R. Abrahams en V. Tjon-a-Ten (eds), *'Ebbehout onder de zeespiegel': maatschappelijke integratie van Surinaamse ouderen in Nederland* (Utrecht, 1993) 27. Met ouderen wordt hierbij de categorie bedoeld van de generatie die boven de generatie van 40-75-jarigen staat.

¹⁷⁴ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

¹⁷⁵ L. Cyrus-Gooswit, 'Surinaamse ouderen: een terugblik op twintig jaar ontwikkelingen en beleid', 30.

overheidsbeleid zich meer op maatschappelijke integratie en het zelfstandig wonen van ouderen te richten. Voormalig voorzitter van RBU, H. Mingoen, speelde hierop in en kwam tot het initiatief om de seniorenwoongemeenschappen Wisma Tunggal Karsa (1990) en Bangun Trisno (1989) in Den Haag te realiseren. Geïnspireerd door het succes in Den Haag is in 2008 een seniorenwoongroep Langkoeas (Rumah Bersama) in Hoogezand geopend, geïnitieerd door sociaal werker R. Samiran.¹⁷⁶ Alhoewel de generatie geboren in Suriname aangeeft dat deze seniorenwoongroepen nog van belang zullen zijn voor hun eigen generatie omdat zij het een fijn idee vinden om als oudere in een Surinaams-Javaanse woongroep terecht te komen, blijkt dat dit onder de jongere generatie minder leeft:

*'Voor de generatie van me ouders, ja die zijn een jaar of vijftig, zestig, dan zou het ook nog goed zijn. En, eh, als je het hebt over mijn generatie, dan had ik gezegd van, eh, zet al mijn vrienden maar in zo 'n, in zo 'n complex en dat heb ik het wel gezellig. Maar dan echt niet iedereen Javaanse te hebben.'*¹⁷⁷

Naast het welzijnswerk werden er ook culturele organisaties of afdelingen opgericht waar de Javaanse culturele uitingen centraal kwamen te staan, zoals traditionele dansen, gamelan muziek, ludruk (toneel), wayang en jarang kepang.¹⁷⁸ Voor de generatie afkomstig uit Suriname spelen de Javaanse culturele uitingen nog altijd een belangrijke rol in het dagelijkse leven. Voornamelijk worden hier gevoelens van rust, aantrekkingskracht, eigenheid, bewondering en saamhorigheid aan verbonden.¹⁷⁹ Hoewel er door de Surinaamse-Javanen gesproken wordt over Javaanse tradities, worden door deze culturele organisaties de Javaanse traditie als uitgangspunt genomen zoals deze zich heeft ontwikkeld in Suriname. Zo geldt bijvoorbeeld dat voor de gamelan muziek er Surinaams-Javaanse en Javaanse gamelangoepen zijn, waarbij de Surinaamse-Javaanse gamelaninstrumenten andere klanken produceren vanwege het gebruik van ijzerplaten in plaats van bronskoperlegering. De scheidingslijn tussen de Javaanse en Surinaams-Javaanse tradities wordt echter niet als

¹⁷⁶ Interview H. Mingoen (Den Haag, 16-04-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

¹⁷⁷ Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

¹⁷⁸ H. Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland: organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 4. Vgl: P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 116.

¹⁷⁹ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview A. Soerjaman, (Hoogezand, 12-06-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

leidraad aangehouden in het wel of niet volgen van een bepaalde traditie. In de praktijk loopt dit op verschillende wijzen in elkaar over vanwege zowel pragmatische redenen als het hybride karakter van de Surinaams-Javaanse identiteits- en cultuurbeleving.

De pragmatische redenen hebben betrekking op het bestaan van en het aantal Surinaams-Javaanse verenigingen die zich hebben toegelegd op een bepaalde dans, muzikale richting, toneelstijl of vorm van pencak silat. Zo is de variëteit aan Javaanse organisaties een stuk groter dan de Surinaams-Javaanse organisaties. De Surinaamse-Javanen zijn hierdoor gebonden aan de aanwezigheid van organisaties of initiatieven in het eigen woongebied. Zo zal men zich bijvoorbeeld voor het beoefenen van pencak silat moeten aansluiten bij een Javaanse vereniging. Ook in het geval van de lastig te vervoeren gamelan valt op dat Surinaams-Javaanse gamelanspelers regelmatig het besluit nemen om tijdens evenementen op de al aanwezige, meestal Javaanse gamelan, te spelen.¹⁸⁰

Naast de pragmatische redenen staan de Surinaamse-Javanen in Nederland in direct contact met andere culturele organisaties, waaronder Javaanse organisaties, waardoor er geen hoge drempel is opgeworpen om te ervaren welke overeenkomsten en verschillen tussen beide bestaan. Dit biedt openingen voor experimenteren met stijlen en mate van moderniteit dat vooral is terug te vinden in de dans- en muziekwereld. Voor traditionele dans geldt dat dansleraren veelvuldig hun inspiratie halen uit de ontwikkelingen in Indonesië:

*'Heel veel van mijn kennissen die gaan inderdaad om daar [Indonesië] dans te leren, maar ik ga er meer heen om te kijken of, eh, we nog wat projecten kunnen draaien dus wat ontbreekt, kunnen we in de toekomst, eh, een optreden organiseren met dans en muziek waarbij, eh, misschien dansers uit Indonesië komen, eh, rond een bepaald thema'.*¹⁸¹

Ook de veelvoorkomende potjo-potjo dans die bekend staat als een moderne Indonesische line-dance, is desondanks onmisbaar geworden op zowel de Javaanse als de Surinaams-Javaanse evenementen:

'Den Haag hebben ze allemaal, ja, gamelan en alles hè. Gewoon wat betreft hè, ja maar tegenwoordig hebben ze ook meer van die potjo-potjo groep. Groepen. Maar dat

¹⁸⁰ Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

¹⁸¹ Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014). Tegelijkertijd worden ook contacten met de danswereld uit Suriname onderhouden.

*is geen eigenlijk, traditioneel niet van Surinaamse afkomst hè. Die potjo-potjo is meer Indonesië.*¹⁸²

Voor Pop Jawa muziek geldt eenzelfde tendens, het wordt gezien als karakteristieke muziek voor de Surinaams-Javaanse gemeenschap gedurende evenementen maar heeft geen directe relatie met de traditionele Javaanse muziek. In Suriname deed zich vanaf de jaren zestig een trend voor waarbij men de Javaanse liederen ging combineren met westerse reggae, rock en Caraïbische invloeden.¹⁸³ In Nederland is zichtbaar dat de Surinaams-Javaanse bands zich grotendeels vasthouden aan Pop Jawa maar dat er ook een afwisseling plaatsvindt met Surinaamse en Engelse liederen.¹⁸⁴ De wijze waarop de Surinaamse-Javanen omgaan met gebruik van culturele elementen doet getuigen van de vele manieren waarop er onderhandeld wordt over de wijze waarop de Javaanse culturele tradities worden vormgegeven en beoefend.

4.2.2. Minderheidsgedachte als belemmering voor culturele vernieuwing

Het behoud van cultuur is een kwestie die in toenemende mate centraal staat in de Surinaams-Javaanse gemeenschap vanwege de verwatering van de Javaanse cultuur en tradities in de Nederlandse samenleving, met name onder de jongere generatie. De oudere generatie heeft de kinderen vanaf jonge leeftijd meegenomen naar Surinaams-Javaanse culturele activiteiten en evenementen om hen te introduceren en bekend te maken met de Javaanse tradities. Op het moment dat de kinderen echter toegroeiden naar adolescentie gingen zij een eigen sociale kring ontwikkelen die grotendeels niet samenliep met die van de ouders.¹⁸⁵ De situatie waarbij jongeren vanuit eigen initiatief bijdragen aan het voortbestaan van de Javaanse culturele tradities is uitzonderlijk. De inzet van jongeren voor een Surinaams-Javaanse organisatie komt grotendeels voort uit een hulpvraag vanuit óf de familiekring óf een organisatie, op basis van de capaciteiten van een jongere die bekend zijn bij de gemeenschap.¹⁸⁶ Desondanks kan

¹⁸² Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁸³ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 115.

¹⁸⁴ Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁸⁵ Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-06-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁸⁶ Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview C. Jahman (19-04-2014). Interview A. Troenoredjo (19-04-2014). Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 22-05-2014).

niet geconcludeerd worden dat de Surinaams-Javaanse identiteit hierdoor geen rol speelt in het leven van de jongere generatie. De culturele boodschap die door de ouders en familie wordt afgegeven, wordt door jongeren ingepast in het eigen leven. Al vanaf jonge leeftijd zien zij zichzelf geconfronteerd met vragen over hun afkomst, veelal gesteld door mensen van buiten de gemeenschap, waardoor reflectie hierop bij de meerderheid tot stand komt.¹⁸⁷ Toch blijft de (veronderstelde) desinteresse onder de jongere generatie voor hun Surinaams-Javaanse achtergrond een veelbesproken kwestie in de gemeenschap. De oorzaken zijn gedeeltelijk terug te voeren naar de wijze waarop de gemeenschap zich heeft aangepast aan de gedachtegang van het Nederlands burgerschapsdiscours.

Voor de generatie uit Suriname geldt dat de gemeenschap bij aankomst in Nederland meteen de groepsloyaliteit reproduceerde zoals deze bestond in Suriname. Zoals eerder benoemd houdt dit verband met gevoelens van onzichtbaarheid van de gemeenschap en het gebrek aan erkenning als onderdeel van de Nederlandse samenleving. Bovendien zou het de formatie van organisaties tot gevolg hebben gehad om daarmee de groepsloyaliteit te faciliteren.¹⁸⁸ In dit opzicht toont de groepsvorming zoals plaatsgevonden in Nederland overeenkomsten met eerdere groepsvormingsprocessen in Suriname maar ook belangrijke verschillen wat verband houdt met de redenen tot migratie. Zo ging groepsvorming in Suriname gepaard met een afwijzing van de Surinaamse samenleving, een sterke terugkeergedachte en een gebrek aan toekomstperspectief in het land van aankomst. Groepsvorming in Nederland vond echter plaats als middel om sociaal en economisch kapitaal te creëren in het Surinaams-Javaanse netwerk om vervolgens een weg te vinden in de Nederlandse samenleving. Door middel van organisatievorming heeft de gemeenschap zich onderdeel gemaakt van de ‘civil society’ in Nederland wat aangeeft dat zij zich niet hebben gedistantieerd van de samenleving maar er juist een integraal onderdeel van zijn gaan uitmaken op economisch, politiek en sociaal gebied.¹⁸⁹

Desalniettemin is er een verschuiving zichtbaar in de betekenis van deze organisaties in de gemeenschap. Terwijl de organisaties oorspronkelijk een combinatie aan functies op zich namen, gericht op het onderdeel uitmaken van de Nederlandse samenleving enerzijds en

¹⁸⁷ W.C.M. van Niekerk, ‘Pre migration legacies and transnational identities: Afro-Surinamese and Indo-Surinamese in the Netherlands’, 8.

¹⁸⁸ Y. Kopyn, ‘Constructions of ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands’, 113. Vgl: F. Grasveld en K. Breunissen, ‘Ik ben een Javaan uit Suriname’, 14.

¹⁸⁹ M. Edwards, *Civil Society* (Oxford, 2004) 13.

het faciliteren van transnationale netwerken anderzijds, is deze rol versoberd. Voorheen konden door middel van subsidies zowel jongeren- als ouderenafdelingen opgezet worden die afzonderlijk maar ook gezamenlijk opereerden. Vanwege zowel een subsidiestop als het feit dat momenteel beide generaties zich zonder moeilijkheden op maatschappelijk vlak bewegen in Nederland, is de directe ‘welzijnsfunctie’ binnen de organisaties verschaald. De organisaties zijn echter wel blijven bestaan en richten zich hedendaags voor het overgrote deel op het culturele leven en het voeden van collectieve positieve normen.¹⁹⁰ Dit is essentieel in het promoten van collectieve actie, maar ook voor het creëren en behouden van de sociale banden die essentieel zijn voor individuen om te functioneren in de maatschappij:

‘De sociale contacten dat is belangrijk want als je geen sociale contacten hebt in je leven, dan leef je gewoon in een eiland. Voor jezelf. En dat moet ook niet. (...) Weet je, kijk, eh, kijk een Javaan, Javanen is een hecht volk. Die zoeken mekaar op. We zoeken sowieso mekaar op. En proberen het sowieso te behouden.’¹⁹¹

Voor de Surinaamse-Javanen geldt dat hun organisaties in toenemende mate vorm is gaan aannemen van een verlengde van de informele sociale structuren van de oudere generatie. Zij fungeren als plaatsen van samenkomst en herkenning aangezien men zich geografisch in toenemende mate over Nederland verspreid.¹⁹² Een dergelijk gevoel van herkenning wordt bovenal gecreëerd door middel van culturele uitvoeringen:

‘Dus ik ben gegroeid met de traditie en cultuur. Zodoende ben ik altijd dichtbij met die. (...) Ik houdt veel van dat, van die. Als er wayang is of ludruk dan ben ik daar, dan ben ik daar. (...)Maar mijn passie is, eh, mijn eigen identiteit zeg maar, dus eh cultuur, traditie.’¹⁹³

In deze context is het opmerkelijk dat het fluïde karakter van culturele tradities niet als problematisch wordt beschouwd in het domein van Javaanse en Surinaamse tradities maar dat de huidige ‘westerse’ invloeden wel zeer kritisch worden beoordeeld. Het Caraïbische concept van Clifford met betrekking tot ‘cultuur’ wordt door de oudere generatie op zichzelf toegepast als een doorgaand proces van hybridisering. Tegelijkertijd wordt er echter teruggerepen op de meer essentialistische notie van ‘cultuur’ vanuit het nieuwe

¹⁹⁰ M. Edwards, *Civil Society*, 36.

¹⁹¹ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

¹⁹² S. Patmo, ‘Javanen op eigen weg’, 97.

¹⁹³ Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 22-06-2014).

integratiebeleid aangaande de intergenerationele verschillen.¹⁹⁴ Wat door de oudere generatie Surinaamse-Javanen bestempeld wordt als de huidige ‘westerse’ invloeden wordt als onverenigbaar beschouwd met de Javaanse tradities. Uiteindelijk gaat dit echter niet om het behoud van de Javaanse cultuur als einddoel, maar voornamelijk om het behoud van de Javaanse culturele uitingen die fungeren als middel in het consolideren en bevestigen van solidariteit en hechtheid van de gemeenschap.

Vanuit deze visie op de huidige functie van de Surinaams-Javaanse organisaties ontstaat opening te verklaren waarom de interesse onder de jongere generatie laag ligt. Onder de oudere generatie bestaat er onderlinge consensus over de ingrediënten van een Surinaams-Javaans cultureel evenement waarbij de culturele uitingen symbool staan voor het bijeen brengen van de gemeenschap. Als een vorm van culturele reproductie worden culturele objecten, beelden en betekenissen benadrukt op een wijze die herkenning oproept bij de oudere generatie vanuit Suriname, maar die voor de jongere generatie veelal een andere wereld representeert. De productie en reproductie van de transnationale sociale en culturele fenomenen worden hierdoor grotendeels beheerst door de oudere generatie.¹⁹⁵ Dat het bewerkstelligen van samenkomst hierin centraal staat, blijkt onder andere uit het grote aantal aan georganiseerde feesten waarbij de ingrediënten van muziek (Pop Jawa en gamelan), dans (srimpi en potjo-potjo) en eten de boventoon voeren:

‘Als er, er een Javaans feest is met allemaal Surinaamse artiesten of Javaanse artiesten, dan zie je ze [Surinaamse-Javanen] massaal, massaal! Wij houden van, dat is ons eigen ding, we houden van dansen, eten en gezelligheid. Dus met dat soort dingen zie je ze allemaal. En dan zie je altijd een hechte gemeens.. ‘Oh hoi, hoi! Hoe gaat het?’ Je leert elkaar heel snel kennen.’¹⁹⁶

Rondom deze culturele evenementen en festiviteiten bestaan er echter vele ongeschreven regels over wat artistiek-cultureel gepast is en wat deel uitmaakt van de Surinaams-Javaanse identiteit. De gerichtheid van de Surinaams-Javaanse gemeenschap op het doen voortbestaan van de Javaanse culturele elementen is overigens sterker vergeleken met de gemeenschap van

¹⁹⁴ P. Geschiere, *The perils of belonging: autochtony, citizenship and exclusion in Africa and Europe*, 158.

¹⁹⁵ G. Oonk, *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory* (Amsterdam, 2007) 118. Overigens is hier ook een onderscheid te maken tussen diegenen van de oudere generatie die die wel en diegenen die geen actieve rol op zich nemen in de organisatiewereld. Onder de oudere generatie bevinden zich ook individuen die geen sterke relatie kennen met gemeenschap met betrekking tot de formele structuren.

¹⁹⁶ Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014).

Indonesische Javanen in Nederland.¹⁹⁷ Een gelijke trend is ook zichtbaar onder bijvoorbeeld de Indiase Hindoes en Surinaamse-Hindoes, waarbij de Surinaamse-Hindoes als traditioneler worden gezien qua culturele gebruiken.¹⁹⁸ Voor de jongere generatie Surinaamse-Javanen geldt dat zij zien dat de ontwikkeling in Suriname en Indonesië niet stilstaat op cultureel gebied (dans en muziek). Een gedeelte zou hierdoor graag haar (artistieke) bijdrage en ideeën leveren aan de organisaties om als gelijke te kunnen participeren in de reproductie en recreatie van culturele elementen.¹⁹⁹

*'Ik, ik wilde van een Javaans nummer, ben vergeten hoe het heet, eh, met best wat Indiase invloeden, die wilde ik ooit een keer gebruiken om daar een DrumNBass versie van te maken. En ik heb het zelfs geopperd bij iemand die helemaal weg is van DrumNBass in de Javaanse gemeenschap. En toen kreeg ik als opmerking 'Ja goed idee! Maar ik denk niet dat de Javanen dat aankunnen' (...) Je krijgt totaal geen waardering als je iets doet, wat wat heel gaaf is, eh, maar niet heel "Javaans" is.'*²⁰⁰

Eenzelfde dynamiek ter bescherming van solidariteit binnen de gemeenschap is zichtbaar in de informele sfeer, losstaand van culturele reproductie. In Suriname ging groepsloyaliteit gepaard met een sterke sociale controle en het voorkomen van sociale ongelijkheid binnen de gemeenschap. De oudere generatie maakte in Suriname vanaf de jaren zestig veranderingen mee die voor hen leidde tot een minder geïsoleerde positie in de samenleving. Doordat zij als generatie de sociale ladder wilden beklimmen gingen zij zich aanpassen aan het stadse leven in Paramaribo en ontstonden er interculturele contacten. De sterke aanwezigheid van de wens om sociale vooruitgang te bewerkstelligen kwam onder andere naar voren in de volksverhalen die op het platteland rondgingen.²⁰¹ Uiteindelijk heeft deze generatie een collectief emancipatieproces doorlopen, startend in Suriname en continuerend in Nederland. De hoogopgeleide Surinaamse-Javanen namen een vooruitstrevende rol in waarbij er sprake was van terugkoppeling en uitbreiding van het

¹⁹⁷ F. Grasveld en K. Breunissen, 'Ik ben een Javaan uit Suriname', 99.

¹⁹⁸ G. Oonk, *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory*, 245.

¹⁹⁹ Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014) Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

²⁰⁰ Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Met uitzondering van RBU.

²⁰¹ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 102, 108.

sociaal kapitaal voor de gehele gemeenschap. De Surinaamse-Javanen zijn trots en dankbaar voor het verbrede toekomstperspectief dat men heeft weten te creëren voor zichzelf en voor de jongere generatie.

Hier tegenover staat dat er een onuitgesproken verwachting lijkt te bestaan vanuit de gemeenschap jegens de jongere generatie. Namelijk dat de jongere generatie een gelijksoortige terugkoppeling naar aanleiding van de individuele ontwikkeling tot stand brengt om daarmee bij te dragen aan het sociaal kapitaal van de gemeenschap. Op het moment dat jongeren dit niet doen naar verwachting zou het succes door de Surinaams-Javaanse gemeenschap minder gewaardeerd worden of zouden er gevoelens van jaloezie en misgunning kunnen ontstaan. Onder de jongeren die bekend zijn met de Surinaams-Javaanse organisatiestructuur is er hierdoor een gevoel ontstaan dat zij voor een keuze staan. Zij ervaren dat zich een spanningsveld heeft ontwikkeld tussen het betrokken zijn bij de (in)formele structuren van de Surinaams-Javaanse gemeenschap en de individuele ontplooiing.²⁰²

De jongere generatie kent al met al niet eenzelfde noodzaak om op basis van Surinaams-Javaanse achtergrond een sociaal netwerk te bestendigen en zij kent niet een gevoel van herkenning en groepsloyaliteit toe aan de Javaanse culturele uitingen. Terwijl de oudere generatie bewust de gemeenschap en de daarbij behorende culturele tradities wilt behouden, benadert de jongere generatie deze kwestie meer als een ontdekkingsstocht.²⁰³ Zo wordt er namelijk wel gesteld dat de belangstelling voor het Surinaams-Javaanse verleden onder jongeren in toenemende mate opkomt.²⁰⁴ De vraag is of de Surinaams-Javaanse organisaties in hun huidige vorm en functie kunnen voorzien in deze opkomende behoefte naar informatie en antwoorden over hun afkomst. De jongere generatie zal deze behoefte duidelijk moeten uiten richting de oudere generatie. Bovendien zal er gekeken moeten worden naar een hernieuwde interpretatie van de betekenis die deze organisaties spelen in de gemeenschap en een verbreding van de domeinen waarin zij kunnen opereren. Hieromtrent dient er echter rekening gehouden te worden met zowel de financiële beperkingen die

²⁰² F. Grasveld en K. Breunissen, 'Ik ben een Javaan uit Suriname', 110. Interview C. Jahman (Den Haag, 07-05-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014).

²⁰³ W.C.M. van Niekerk, 'Pre migration legacies and transnational identities: Afro-Surinamese and Indo-Surinamese in the Netherlands', 11.

²⁰⁴ S. Patmo, 'Javanen op eigen weg', 99. Vgl: H. Mingoen, 'Javaanse ouderen in Nederland', 70.

toenemend een stempel drukken op de bewegingsruimte van de organisaties als de tijd en energie die individuen kunnen investeren.

Tot slot moet ondanks bovenstaande als tegenwicht gesteld worden dat de toename aan belangstelling onder de jongere generatie voor de Javaanse tradities mogelijk wordt overschat. Alle respondenten spreken over de desinteresse van de jongeren om hen heen aangaande de Surinaams-Javaanse achtergrond. Hieronder scharen zich de ouders die over hun kinderen spreken, de jongeren die praten over hun vrienden en kennissen, en beide generaties die stellen dat er een trend zichtbaar is van een afname aan jongeren in de Surinaams-Javaanse organisaties.²⁰⁵ De hoeveelheid aan organisaties neemt af en staat meer symbool voor de oudere dan de jongere generatie. Dit wil tegelijkertijd ook niet impliceren dat alle oudere Surinaamse-Javanen zich daarmee onderdeel voelen van de Surinaams-Javaanse organisatiestructuur:

‘En je hebt ook vaak, ik weet niet of je op internet wel eens die flyers voorbij ziet komen van die Javaanse-Surinaamse feesten enzo, nou wat ik vaak merk is dat zulke, bepaalde organisaties, eh, zich profileren als zijnde wij zijn de ambassadeurs of de spokesmen voor de Javaanse gemeenschap. (...) Het scheidt een verkeerd beeld weetje. Dat is helemaal niet zo. Jullie vertegenwoordigen helemaal niet de Javaanse gemeenschap. Op een gegeven moment ging ik zelf op een tijd ook denken, van ó, dus de mensen die je op de foto's ziet zeg maar op internet, die bij feestjes zijn geweest, dat is dus de Javaanse gemeenschap. Maar dat is maar een klein deel.’²⁰⁶

De relatie tussen organisaties en de groep die zij menen te representeren, kent regelmatig een zeer dubbelzinnig karakter.²⁰⁷ Zoals ook voor de Surinaams-Javaanse gemeenschap geldt, is het beeld dat men naar buiten brengt van de gemeenschap onmogelijk een volledige representatie van de diversiteit en variatie wat de gemeenschap in werkelijkheid doet kenmerken.

²⁰⁵ Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 07-05-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 15-05-2014).

²⁰⁶ Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014).

²⁰⁷ R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, 16.

4.3 Diaspora en transnationaal burgerschap

Door de huidige vormen van globalisering zijn de institutionele kenmerken van nationale staten onderhevig aan verandering. Als onderdeel van dit proces komen actoren op, zoals individuen en gemeenschappen, die zich niet beperken tot identificering met één enkele staat of natie.²⁰⁸ In toenemende mate wordt er onderzoek uitgevoerd naar de manieren waarop personen die migreren, de nationale grenzen geografisch en mentaal overschrijden en op welke wijze de aard van deze grenzen hierdoor wordt aangetast.²⁰⁹ Migratie is geen lineair proces dat start met het zich bewegen van een land en eindigt met het zich vestigen in een ander land. Het is daarentegen veelvoorkomend dat uit migratiepatronen transnationale migrantennetwerken ontstaan. Tussen geografisch verscheidene plaatsen kunnen banden en vervolgens transnationale gemeenschappen ontstaan door een continue circulatie van personen, geld, goederen en informatie.²¹⁰ Het interdisciplinaire veld van migratiestudies dat zich op bovengenoemde fenomenen richt, kent sinds de afgelopen decennia een piek in haar populariteit. Er wordt in dit discours echter gebruik gemaakt van omstreden concepten als diaspora en transnationalisme die hier verdere uitleg behoeven.

Voor het concept diaspora, beïnvloedt door de opkomst van postkoloniale studies, werd in de jaren negentig er een typologie opgesteld door politicoloog W. Safran die de fundering legde voor de debatten die zouden volgen. De voorwaarden en/of typering van een diaspora aan diende te voldoen, kwamen hierin als volgt naar voren: de verspreiding van verbannen minderheidsgemeenschappen vanuit een centraal punt naar ten minste twee perifere gebieden; het onderhouden van een collectieve herinnering; het onderstrepen van een visie of mythe van het originele thuisland; het niet volledig geaccepteerd worden door de ontvangende samenleving; het plaatsvinden van een uiteindelijke terugkeer naar het land van de voorouders; het toegewijd zijn aan het behouden of herstellen van het thuisland en het definiëren van de groepsidentiteit in haar continuerende relatie met het thuisland. Een dergelijke conceptualisering van diaspora is te herleiden naar de geschiedenis van de Joodse

²⁰⁸ S. Sassen, 'The repositioning of citizenship: emergent subjects and spaces for politics', 41.

²⁰⁹ B. Kalir, 'Moving subjects, stagnant paradigms: can the 'mobilities paradigm' transcend methodological nationalism?', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39:2 (2013) 314.

²¹⁰ J. Clifford, 'Diasporas', *Cultural Anthropology* 9:3 (augustus 1994) 303.

diaspora die in de typologie als uitgangspunt is genomen en daardoor als de ‘ideale’ diaspora geldt.²¹¹

Enkele jaren later werd echter gesteld dat historici de culturele verschillen en identiteitspolitiek van diaspora’s dienen te erkennen wat ertoe leidde dat de Joodse diaspora onmogelijk als een normatief model zou kunnen fungeren. In plaats van te richten op een typologie van essentiële kenmerken, moest er gekeken worden naar de grenzen die diaspora’s aanwenden om een eigen identiteit te construeren.²¹² Naar aanleiding van de kritiek op Safrans typologie werd door sociaal wetenschapper R. Cohen een nieuwe, tot op heden veelgebruikte typologie opgesteld die de Joodse traditie van diaspora tracht te overstijgen. Wel heeft hij hieraan toegevoegd dat academici op de hoogte dienen te zijn van de herkomst van het concept voorafgaand aan het bestempelen en analyseren van andere groepen als diaspora. De typen diaspora die hij zelf in zijn typologie heeft voorgesteld, omvatten de ‘slachtoffer diaspora’, ‘arbeidsdiaspora’, ‘imperiale diaspora’ en ‘culturele’ diaspora.²¹³ Alhoewel deze categorieën een houvast bieden aan academici in hun analyse is het van belang dat diaspora’s worden benaderd in hun processuele aard waardoor er inzicht kan worden verkregen in de ontwikkelingen rondom de notie van het thuisland. Onder de Surinaamse-Javanen vond een dergelijke ontwikkeling plaats in Suriname in de jaren veertig toen de Javaanse diaspora zich van een arbeidsdiaspora ontwikkelde richting een culturele diaspora.²¹⁴ Naast deze erkenning van de processuele aard van diaspora, is de term recent onderhevig geweest aan een verbreding van haar definitie. Hierdoor is onder andere de wens van terugkeer naar het thuisland vervangen door het onderhouden van sterke en continue laterale contacten en ook het afwijzen van de ontvangende samenleving wordt niet meer als een voorwaarde gesteld.²¹⁵

Naast de populariteit die de term heeft verworven in het academische debat, heeft het zich ook verweven in het publieke discours. In het bijzonder nationalistische groepen en overheden hebben het concept gebruikt om hun agenda’s te faciliteren met betrekking tot het

²¹¹ W. Safran, ‘Diasporas in modern societies: myths of homeland and return’, *Diaspora: a journal of transnational studies*, 1:1 (lente 1991) 83-85.

²¹² J. Clifford, ‘Diasporas’, *Cultural Anthropology*, 306-310.

²¹³ R. Cohen, *Global diasporas: and introduction* (Oxon, 2007) 4-17.

²¹⁴ P. Meel, ‘Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage’, 110.

²¹⁵ T. Faist, ‘Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners?’, In R. Baubock (ed), *Diaspora and transnationalism: Concepts, Theories and Methods* (Chicago, 2010) 11-13.

opbouwen van de natie en het controleren van emigrantengemeenschappen. Staten streven er in toenemende mate naar om invloed uit te oefenen op de (collectieve) identiteitsconstructie van emigrantengemeenschappen.²¹⁶ Vanwege de sterke politisering van de term moet deze daarom met voorzichtigheid worden behandeld en niet als een neutraal analytisch concept.²¹⁷ Vandaar dat er ook wel wordt gesproken over diasporapolitiek als onderdeel van politieke transnationale praktijken. Diasporapolitiek valt onder de dimensie van thuislandpolitiek waarbij migrantencollectieven zich richten op projecten betreffende de opbouw van de natie in land van afkomst en het creëren van mondiale netwerken omtrent een ‘etnische’ identiteit. Deze praktijk staat los van de immigrantenpolitiek waarbij de gemeenschap zich richt op het verbeteren van de immigrantensituatie in het land van aankomst, zoals het verkrijgen van rechten.²¹⁸

Terwijl diaspora een term is die veelvuldig wordt gebruikt in historische en literaire studies, is het concept transnationalisme ontstaan in de sociale wetenschappen als een abstracter fenomeen met een neutraler academisch karakter. Ondanks dat beide concepten niet altijd gemakkelijk zijn te scheiden, bestaan er wel degelijk verschillen. Ten eerste kent transnationalisme een bredere definitie waardoor transnationale gemeenschappen diaspora’s omvatten, maar waardoor niet alle transnationale gemeenschappen gedefinieerd kunnen worden als diaspora’s. Ten tweede verwijst diaspora naar de transnationale banden die worden gecreëerd door migranten waardoor er grens-overstijgende formaties ontstaan. Aangezien de gemeenschap is verspreid over verscheidene landen leidt dit tot de vorming van transnationale ruimtes. Daarentegen geldt voor transnationalisme dat mobiliteit van gemeenschappen vooral wordt voorgesteld als circulatie en daarmee een continuerende beweging over grenzen. Tot slot wordt er bij diaspora verwezen naar een multigenerationeel patroon van de reproductie van een collectieve identiteit, terwijl transnationalisme recente migratiepatronen analyseert.²¹⁹ Diaspora wordt dus gekenmerkt door haar capaciteit om overgedragen te worden aan de daaropvolgende generaties in de afwezigheid van

²¹⁶ J. Dahinden, ‘The dynamics of migrants’ transnational formations: between mobility and locality’, 70. Y.N. Soysal, *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe* (Chicago, 2004) 164-166.

²¹⁷ T. Faist, ‘Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners?’, 11.

²¹⁸ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 41.

²¹⁹ T. Faist, ‘Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners?’, 18-22.

herhaalimmigratie uit hetzelfde land. Als zijnde een politiek project streeft het naar intergenerationale continuïteit en het opbouwen van laterale banden.²²⁰

4.3.1 Transnationale netwerken

Voor de oudere generatie Surinaamse-Javanen geldt dat zij sinds hun vestiging in Nederland een zeer sterke band onderhouden met de familie in Suriname, het land dat zij bestempelen als hun geboorteland.²²¹ Het dagelijks leven van zowel individuen als families is zich hierdoor gaan kenmerken door transnationaliteit. Als transnationale families brengen de Surinaamse-Javanen het merendeel van de tijd gescheiden van elkaar door, maar creëren over nationale grenzen heen een gevoel van collectief welzijn en eenheid.²²² De mogelijkheden om een dergelijke eenheid te behouden, zijn in de laatste jaren enorm toegenomen vanwege de technologische ontwikkeling op het gebied van telefonie, computers en sociale media.²²³ Dit maakt het contact niet enkel sneller en gemakkelijker in het gebruik, maar ook goedkoper en met een uitgebreidere reeks aan mogelijkheden in het delen van beeldmateriaal en groepsgesprekken.²²⁴

Als onderdeel van het onderhouden van deze contacten geldt dat er een continue circulatie van goederen en informatie plaatsvindt. Zo komt het onder andere voor dat de Surinaamse-Javanen in Nederland als een teken van solidariteit de familie in Suriname financieel bijstaan. In het bijzonder wordt het onderhouden en bijstaan van de ouders als een belangrijke taak gezien.²²⁵ Een andere manier waarop er terugkoppeling plaatsvindt, is op het gebied van ontwikkelingsprojecten in Suriname die vanuit Nederland worden opgezet en gefinancierd.²²⁶ Andersom geldt dat de Surinaamse-Javanen in Nederland, grotendeels in de beginjaren, door familie in Suriname werden bediend met de ontwikkelingen op cultureel

²²⁰ R. Baubock, 'Cold constellations and hot identities: political theory and questions about transnationalism and diaspora', 315-317.

²²¹ P. Ramesar, *Haagse generaties: een waaier van culturen* (Rijswijk, 2005) 85. Interviews.

²²² T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 31.

²²³ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 113.

²²⁴ Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014).

Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014).

²²⁵ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014).

²²⁶ Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

terrein. Het ontvangen van muziektapes uit Suriname met de nieuwste artiesten was een zeer veelvoorkomend fenomeen. Deze circulatie met betrekking tot muziek neemt echter in toenemende mate af aan betekenis vanwege de mogelijkheden die het internet tegenwoordig biedt.²²⁷ Daarnaast blijft ongeveer de helft van de Surinaamse-Javanen op de hoogte van de ontwikkelingen in Suriname door middel van het nieuws, *de Ware Tijd*, *Garuda radio* en *de Waterkant*. Diegenen die het nieuws niet volgen, stellen dat zij op de hoogte blijven door met familie te praten, of dat zij enkel geïnteresseerd zijn in het welzijn van de familie en niet in de politieke en socio-economische situatie van het land.²²⁸

Naast het mentaal overbruggen van de afstand tussen Nederland en Suriname, wordt deze ook fysiek overbrugd door zeer regelmatig bezoek aan Suriname te brengen in zoverre de financiën het toelaten. De variëteit hierbinnen is echter groot waardoor niet gemakkelijk een gemiddelde aangegeven kan worden. Toch is een reis van één keer per minstens vier jaar een redelijke richtlijn waar een groot gedeelte van de Surinaamse-Javanen aan voldoet. Dergelijk bezoek wordt door alle Surinaamse-Javanen verre van een vakantie beschouwd aangezien de reis volledig voor de familie wordt ondernomen. Vroeger betekende dit nog wel dat familieleden naar Nederland werden gehaald voor een bezoek, maar vanwege de ouder wordende ouders die slechter kunnen reizen, komt dit minder vaak voor.²²⁹ Als de oudere generatie hun bezoek aan Suriname beschrijft, komt een gevoel van thuiskomen sterk naar voren.²³⁰ Hieruit blijkt dat ondanks dat transnationalisme wordt verbonden aan een tendens van deterritorialisering onder migranten, er voor de Surinaamse-Javanen juist een sterke connectie bestaat met nationale en lokale gebieden.²³¹ De termen biterritorialisering of multiterritorialisering zouden hier beter op zijn plaats zijn aangezien er sprake is van een

²²⁷ Interviews S. Karijeoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

²²⁸ Interview Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014).

²²⁹ R. Somohardjo, ‘‘Je burens moeten weten wat je achtergrond is’’ Gesprek met Rudie Somohardjo’, *Gedeeld verleden, gezamenlijke toekomst lezingen 2002* (Rotterdam, 2002) 48.

²³⁰ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

²³¹ T. Faist, ‘Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners?’, 14.

verbondenheid met twee of meerdere plaatsen.²³² De situatie van de Surinaamse-Javanen als diaspora en transnationale gemeenschap staat hiermee in het licht van globalisering aangezien zij wordt gekenmerkt door zowel globalisering als lokalisering.²³³

Bovenal is duidelijk dat de oudere generatie Surinaamse-Javanen Suriname als referentiekader neemt in plaats van Indonesië. Indonesië wordt immers voornamelijk beschouwd als vakantieland.²³⁴ De meningen variëren sterk onder deze groep over het bezoeken van Indonesië om daarmee de Javaanse afkomst werkelijk te doorgronden. Het merendeel heeft Indonesië bezocht of heeft deze wens voor in de toekomst. Diegenen die het land nog niet hebben bezocht, wijten dit aan de keuze die gemaakt moet worden voor Suriname of Indonesië vanwege financiële en tijdsbeperkingen. De keuze valt dan vaker op Suriname.²³⁵ De Surinaamse-Javanen die echter wel naar Indonesië zijn geweest, beschrijven de ervaring in haar ambiguïteit. Enerzijds spreekt men van herkenning door bepaalde gebruiken en de Javaanse taal, anderzijds van verschillen in levensstijl, met name de religieuze orthodoxie in Indonesië. Men voelt zich enerzijds opgaan als onderdeel van de Javaanse bevolking, anderzijds ervaart men de vreemdheid van het land waarin men meteen als toerist wordt herkend door de lokale bevolking. Men voelt zich dankbaar om het land van de voorouders te mogen aanschouwen, maar zien tegelijkertijd armoede die zij zelf niet hoeven te ervaren. De band die de Surinaamse-Javanen hebben met Suriname als geboorteland zal Indonesië niet kunnen evenaren.²³⁶ Een klein percentage onderhoudt een enigszins sterkere band met Indonesië dan de meeste Surinaamse-Javanen op basis van de familiecontacten die zij hebben weten te traceren in Indonesië. Dit is het geval bij de families waarvan bekend was dat een of meerdere familieleden vanuit Suriname in 1954 zijn vertrokken naar Indonesië in het kader van georganiseerde repatriëring.²³⁷

²³² L. Djasmadi, *Routes naar een Javaans thuis in Nederland: Identiteit en thuisgevoel onder migrantenouderen*, 24.

²³³ T. Faist, 'Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners?', 16.

²³⁴ H. Mingoen, 'Javaanse ouderen in Nederland', 73. Interviews.

²³⁵ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatih (Den Haag, 11-04-2014). Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014).

²³⁶ Met uitzondering van A. Soerjaman (Hoogezand, 22-06-2014). F. Grasveld en K. Breunissen, 'Ik ben een Javaan uit Suriname', 99.

²³⁷ H. Mingoen, 'Javaanse ouderen in Nederland', 73. Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014).

Voor de jongere generatie geldt dat er zowel aan Suriname als Indonesië meer een symbolische waarde van afkomst wordt toegekend dan dat men hier gevoelens van toebehoren in legt. De band zoals deze wordt ervaren met betrekking tot Suriname of Indonesië kent weinig verschil. Ondanks dat er in alle gevallen familie woont in Suriname zijn zij zelf niet degenen die het contact actief onderhouden en ook het Surinaamse nieuws wordt niet gevolgd.²³⁸ Het merendeel van hen heeft Suriname een stuk minder vaak bezocht dan hun ouders en het bezoek vindt altijd plaats op initiatief en in gezelschap van de ouders.²³⁹ Een emotionele connectie met het land komt in de meeste gevallen bovendien niet tot stand:

*'Ze voelen zich toch vreemd als ze naar Suriname gaan. Dat heb ik opgemerkt, als we naar Suriname gaan, ze kennen die mensen daar niet. Ze kennen die familie daar ook niet. Dus het is voor hen weer nieuw. Ze moeten weer opnieuw kennis maken. (...) Dan als ze terug zijn zitten ze weer in hun eigen wereld. Dan is daar ook weer ver van m'n bed.'*²⁴⁰

Doordat aan de jongere generatie door ouders de Javaanse identiteit is toegewezen en dit als de oorsprong wordt genomen, is het mogelijk dat de jongere generatie die zich bezig houdt met identiteitskwesities eerder interesse zal tonen in Indonesië als uitgangspunt voor de constructie van een 'etnische' identiteit dan Suriname.²⁴¹

4.3.2 De gemeenschappelijke deler

In de afgelopen jaren is er onder de Surinaamse-Javanen in toenemende mate aandacht ontstaan voor het creëren van een diaspora gemeenschap en om door middel van diaspora initiatieven en bijeenkomsten het bewustzijn van deze identiteit onder de gemeenschap te vergroten. Diaspora's worden immers niet gekenmerkt door culturele uniformiteit maar door

²³⁸ Met uitzondering van S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014) en M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

²³⁹ Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 22-05-2014). Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014).

²⁴⁰ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014).

²⁴¹ Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014).

een transnationale, interculturele verscheidenheid. Vanuit deze verscheidenheid dient er een zekere mate van eenheid ervaren te worden, een gemeenschappelijke deler wat als basis dient voor een gezamenlijke identiteitsbeleving.²⁴² Transnationale praktijken zijn voorheen bestempeld als grassroots fenomenen die ontstaan en worden ontwikkeld door de gemeenschap van onderaf.²⁴³ De ontwikkeling van een diaspora identiteit onder de Surinaamse-Javanen laat echter zien dat zowel politieke mechanismen van buitenaf (onder andere ambassades en overheden) als mechanismen van binnenuit (prominente/actieve leden in de Javaanse gemeenschap) hierin een cruciale rol innemen. De relatie tussen politieke instituties en de transnationale praktijken van migranten staan hiermee centraal in het domein van burgerschap.²⁴⁴

Zoals eerder benoemd is diaspora een zeer gepolitiseerd concept waar vele politieke actoren aan deelnemen. Met betrekking tot de Javaanse diaspora geldt echter dat zich tot op heden geen serieus beleid heeft ontwikkeld in Nederland, Suriname of Indonesië. De relaties op institutioneel niveau met Indonesië zijn zeer beperkt gebleven door interne verschillen op gebied van onder andere taal, nationaliteit en politiek.²⁴⁵ Wel vinden er tegenwoordig beleidsmaatregelen plaats die in toenemende mate rekening houden met het belang van de Javaanse/Indonesische diaspora. Voor het economisch groeiende Indonesië geldt namelijk dat het onder andere profiteert van de geldstroom die vanuit de Javaanse diaspora naar Indonesië vloeit, een circulatie van in totaal zeven miljard Amerikaanse dollar per jaar.²⁴⁶ Als gevolg heeft voormalig president Yudhoyono onder andere gesteld een opening te zien voor het vergemakkelijken van de visa procedures voor deze groep. Het doorvoeren van duaal burgerschap is momenteel echter in tegenstrijd met de Indonesische wet en is een zaak dat met veel voorzichtigheid wordt behandeld vanwege de mogelijke politieke implicaties voor het land.²⁴⁷ Hiernaast is er vanuit Indonesië het *Indonesian Diaspora Network* (IND)

²⁴² R. Cohen, 'Cultural diaspora: the Caribbean case', In Chamberlain, M. (ed), *Caribbean migration: globalized identities* (Oxford, 2002) 31.

²⁴³ P. Levitt en R de la Dehesa, 'Transnational migration and the redefinition of the state: variations and explanations', *Ethnic and Racial Studies* 26:4 (2003) 589.

²⁴⁴ R. Bauböck, 'Introduction', In R. Bauböck (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010) 24.

²⁴⁵ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 108.

²⁴⁶ P. Meel, *Jakarta and Paramaribo calling. New challenges for the Surinamese Javanese diaspora?* Conference paper Paramaribo (Paramaribo, juni 2013) 4-6.

²⁴⁷ P. Meel, *Jakarta and Paramaribo calling. New challenges for the Surinamese Javanese diaspora?* Conference paper Paramaribo, 4-6.

opgericht in 2013 om Indonesische gemeenschappen over de wereld te verenigen en krachten te mobiliseren om verbeteringen tot stand te brengen in Indonesië. Het plan van het netwerk is om jaarlijks een thematisch congres te organiseren om Indonesiërs, waaronder de Surinaamse-Javanen, bijeen te brengen.²⁴⁸

Voor Suriname geldt ook dat de regering de banden met de Javaanse diaspora tracht te verstevigen door middel van een reeks aan beleidsmaatregelen. Zo werd er in 2000 een modernisering van de nationaliteitenwet aangevoerd en gesproken over een mogelijke introductie van de dubbele nationaliteit. Dit ging echter niet zonder slag of stoot aangezien tegenstanders stelden dat een dubbele nationaliteit in tegenstrijd zou zijn met volledige loyaliteit aan Suriname en dat het de Surinaamse migranten een voorkeursbehandeling zou geven ten opzichte van de Surinaamse bevolking. Om toch de Surinaamse migranten met Nederlandse nationaliteit tegemoet te komen heeft regering Bouterse de visa-eisen versoepeld.²⁴⁹ De daarop volgende beleidsmaatregelen hebben geleid tot de ‘toeristenkaart’ en recentelijk tot de Wet Personen van Surinaamse Afkomst (PSA).²⁵⁰ Het PSA initiatief, waar een stevig publiek debat aan vooraf ging, was voorgesteld door de Vooruitstrevende Hervormingspartij (VHP) als onderdeel van de formulering van een diaspora beleid.²⁵¹

Of dergelijke initiatieven van grote invloed zullen zijn op onder andere een remigratietrend, zal de toekomst moeten uitwijzen. De Surinaamse-Javanen in Nederland kennen allen kennissen of familieleden die zijn teruggekeerd naar Suriname. Deze groep kenmerkt zich echter door een relatief hoge leeftijd, boven de zestig. Terugkeer wordt in deze gevallen veroorzaakt door de behoefte aan ruimte, een warmer klimaat en het sociale vangnet in Suriname. Voor de oudere generatie die momenteel in Nederland is gevestigd, blijkt dat er een breed gedragen gevoel bestaat om in Nederland te blijven. De voornaamste redenen die hiervoor worden aangedragen zijn de corruptie in Suriname en het verschil in de kwaliteit van gezondheidszorg in Suriname en Nederland. Daarnaast speelt het wegvallen van de generatie boven hen in Suriname een rol, aangezien het de ouders zijn die als de spil van de familie

²⁴⁸ Indonesian Diaspora Network, ‘About congress of Indonesia diaspora’, *Indonesian Diaspora Congress* (2013) www.diasporaindonesia.org/cid.htm (02-08-2014).

²⁴⁹ P. Meel, *Jakarta and Paramaribo calling. New challenges for the Surinamese Javanese diaspora? Conference paper Paramaribo*, 6-7.

²⁵⁰ E. Mahabier, ‘Javanen in diaspora willen verdieping samenwerking’, *Dwtonline.com* (23-03-2014) www.dwtonline.com/laatste-nieuws/2014/03/23/javanen-in-diaspora-willen-verdieping-samenwerking/ (15-08-2014).

²⁵¹ P. Meel, *Jakarta and Paramaribo calling. New challenges for the Surinamese Javanese diaspora? Conference paper Paramaribo*, 10.

worden gezien. Tot slot is het van grote invloed dat families zich in Nederland uitbreiden door het krijgen van kinderen en kleinkinderen. Aangezien de toekomst voor de jongere generaties in Nederland ligt en de oudere generatie hier onderdeel van wil blijven uitmaken, zien zij ook hun toekomst in Nederland in plaats van in Suriname.²⁵²

Aangaande het opbouwen van een Surinaams-Javaanse diasporagemeenschap geldt dat dit met name wordt aangedreven vanuit Nederland. Het construeren van een diaspora identiteit dient ervoor om het minderhedendiscours te vervangen of in ieder geval te nuanceren.²⁵³ Door de geografische ligging van Nederland speelt de Surinaams-Javaanse gemeenschap in Nederland een intermediaire rol om de relatie tussen de drie landen te versterken.²⁵⁴ Een belangrijk initiatief hierin is de forumgemeenschap *Javanen in Diaspora Nederland* (JiD NL). Zij richten zich op de bevordering van netwerkvorming van de Javaanse diaspora, de uitwisseling van kennis, het mobiliseren van het kapitaal in de gemeenschap, het tot stand brengen van bewustwording en positieverbetering in Javaans kader en het behoud van Javaans erfgoed. Om diaspora als een groepsgevoel te creëren en te versterken werken de actieve Surinaamse-Javanen in de gemeenschap nauw samen met instituties, overheden en sleutelfiguren in de landen van verspreiding. Zo is er door hen in Nederland het initiatief gestart om samen te werken met prominente Javanen in Suriname zoals politici, maar ook sporters en academici om daarmee de contacten met Suriname te optimaliseren.²⁵⁵

Dit betekent echter niet dat deze ontwikkeling wordt gekenmerkt als enkel een top-down proces waar de Surinaams-Javaanse gemeenschap als geheel geen invloed op kan uitoefenen. De *Javanen in Diaspora Nederland* is een platform dat bestaat uit een kerngroep die regelmatig bijeenkomt. De voornaamste activiteit vindt desondanks plaats op Facebook waarbij ieder op informele wijze actief kan participeren. De forumgemeenschap fungeert hierdoor als een aanspreekpunt en bevat grassroots elementen. Hieruit blijkt dat internet voor diaspora's een significant middel vormt om een gezamenlijke identiteit en bewustzijn te

²⁵² Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014).

²⁵³ G. Oonk, *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory*, 15.

²⁵⁴ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 110-111. Vgl: P. Meel, *Jakarta and Paramaribo calling. New challenges for the Surinamese Javanese diaspora? Conference paper Paramaribo*, 1.

²⁵⁵ J. Raksowidjojo, e.a.; 'Javanen in Diaspora', *Facebook* <https://www.facebook.com/groups/javanenindiaspora/?fref=ts> (15-8-2014). Vgl: E. Mahabier, 'Javanen in diaspora willen verdieping samenwerking' (15-08-2014).

construeren om daarmee het voortbestaan van de gemeenschap te promoten.²⁵⁶ Voor de *Javanen in Diaspora Nederland* stond in augustus 2014 de teller op 570 leden en dit lijkt zich uit te breiden aangezien het aansluiten bij de forumgroep geen hoge drempel opwerpt:

‘Dat drempel, ja het is ook meer informatief. Het is niet de verplichting dat je mee moet helpen met activiteiten of, eh, stel ik noem maar een, een organisatie van een Javaanse dansgroep. Ja, als je aansluit dan verwachten ze ook wel van of je danst mee, ja, of vanwaar die interesse dat je je aansluit snap je, van wat is je bijdrage of iets dergelijks. [Dat je van te voren ook dient te weten wat je wilt doen?] Ja precies. Ja, ja en ook.. denk dat als je zou aansluiten bij een Javaanse dansgroep dat je dan, eh, of je wilt meedansen of je wilt die organisatie ondersteunen of wat dan ook. Maar ik denk dat je niet vanuit jezelf, van “oké ik ga naar die organisatie toe”. Maar bij, bij deze forumgroep, wordt er ook heel veel met elkaar van gedachten gewisseld en ja verschillende thema’s en gesprekken komen naar voren. En, eh, dat het niet beperkt wordt bijvoorbeeld voor intellectuelen of, eh, een ieder die op zijn of haar eigen manier met zijn of haar eigen Javaanse achtergrond heeft ervaren of meegemaakt die kan dat gewoon delen met de ander informeel.’²⁵⁷

Momenteel is het aandeel jongeren klein in de forumgroep. Als er echter ruimte wordt gegeven aan de jongere generatie en het wordt gestimuleerd om discussies te voeren waaraan meerdere generaties aan kunnen bijdragen, dan is het initiatief mogelijk interessant voor de Surinaams-Javaanse jongeren die bezig zijn met de Javaanse identiteit en de persoonlijke invulling die zij daaraan willen geven.²⁵⁸ Kennis van de geschiedenis is onderdeel van het bewustwordingsproces en informatie-uitwisseling is voor deze generatie van groot belang.²⁵⁹

Vanwege de interne diversiteit onder de Javanen in het algemeen, en de Surinaamse-Javanen specifiek, kan het echter lastig zijn voor individuen, niet enkel de jongeren, om datgeen te benoemen wat eenheid creëert onder de Javanen:

²⁵⁶ R. Bauböck, ‘Introduction’, 29.

²⁵⁷ Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014).

²⁵⁸ W.C.M. van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands*, 87.

²⁵⁹ R. Somohardjo, “‘Je burens moeten weten wat je achtergrond is’ Gesprek met Rudie Somohardjo’, 47. Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 22-05-2014).

‘De emancipatie is misschien nog niet zo ver. De Javaan lijkt nog zoekende naar de eigen identiteit waardoor een initiatief als Javanen in Diaspora nog geen vaste standpunten heeft.’²⁶⁰

In het dagelijks leven kennen de Surinaamse-Javanen in Nederland immers een helder onderscheid tussen de eigen gemeenschap en die van de Indonesische Javanen.²⁶¹ Tegelijkertijd kent men betekenis toe aan de Javaanse tradities die daarmee het leven op sociaal-cultureel gebied het leven vormgeven. Dit geeft aan hoe dat het concept van hybridisatie voor diaspora een veel toepasselijker uitgangspunt biedt dan het gecentreerde model. Het hybride model doet zich voor als een rhizoom gebaseerd op de filosofie van Deleuze en Guattari. Diaspora praktijken zijn situationeel en vormen zich naar de lokaliteit van de dagelijkse praktijk. Daarmee is er noch een kern als identiteit noch continuïteit van tradities, zoals er wordt voorgesteld in het gemeenschapsmodel, maar een menigvuldigheid aan formaties.²⁶²

Een hybride model hoeft daarbij echter niet tot fragmentatie te leiden aangezien de mobilisatie van een collectieve representatie zich voornamelijk baseert op symbolische etniciteit.²⁶³ Zowel de intergenerationele kloof als de interne verschillen in een diasporagemeenschap worden overbrugd door de creatie van symbolisch kapitaal en iconografie die in de privésfeer en gedurende gemeenschappelijke bijeenkomsten worden benadrukt en overgedragen.²⁶⁴ Symbolisch kapitaal wordt toegewezen aan de jongere generatie als van groot belang. Voor de Surinaamse-Javanen geldt dit belang voor beide generaties aangezien de oudere generatie geboren in Suriname ook een symbolische waarde aan Java toekent. Als symbolisch kapitaal is er een prominente rol weggelegd voor de

²⁶⁰ Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014).

²⁶¹ F. Grasveld en K. Breunissen, ‘Ik ben een Javaan uit Suriname’, 100. Vgl: ‘NDoen, S.Y.X.R., *Wong 'Jowo'?: de ontwikkeling van de identiteitsbeleving en afkomstbepaling van Javanen in Suriname en Surinaamse Javanen in Nederland*, 98.

²⁶² M. Bruneau, ‘Diasporas, transnational spaces and communities’, In R. Baubock (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010) 37. De term is gebruikt voor de Afrikaanse diaspora in Amerika en de Cariben. Zie: P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, 1993). Vgl: C. Chivallon, *The Black Diaspora of the Americas: Experiences and Theories out of the Caribbean* (Kingston, 2011).

²⁶³ J. Dahinden, ‘The dynamics of migrants’ transnational formations: between mobility and locality’ 54-55.

²⁶⁴ M. Bruneau, ‘Diasporas, transnational spaces and communities’, 37-38.

eetgewoontes die terugkomen in de Javaanse tradities.²⁶⁵ Bovendien is dit voor de jongere generatie het voornaamste dat wordt genoemd als zij refereren aan hun Javaanse identiteit. Traditionele kledingdracht en iconografie spelen voor hen geen rol, maar nog wel voor de oudere generatie.²⁶⁶

De opkomst van de diaspora identiteit onder de Surinaamse-Javanen is nog niet wijdverspreid en de huidige transnationale netwerken zijn voor de oudere generatie met name gebaseerd op tastbaarheid, namelijk contacten met familieleden, grotendeels in Suriname, in enkele gevallen in Indonesië. De jongere generatie heeft echter enkel het houvast aan het symbolisch kapitaal voor beide landen. De wijze waarop beide generaties leven op de transnationale mondiale schaal, de lokale schaal van de gemeenschap en de nationale schaal van het land van afkomst en aankomst, is hierdoor verschillend. De eerste generatie, in dit geval de oudere generatie, zou theoretisch voorkeur geven aan de lokale schaal in land van aankomst en de nationale schaal van land van herkomst. De jongere generatie zou zich meer bevinden op de nationale schaal van land van aankomst, de lokale schaal van de gemeenschap en soms de transnationale schaal.²⁶⁷ Vertaald naar de Surinaamse-Javanen geeft dit aan dat de oudere generatie zich voornamelijk beweegt tussen de Surinaams-Javaanse gemeenschap in Nederland en het land van geboorte Suriname. Dit blijkt ook uit het initiatief van JiD NL dat zich momenteel het meest richt op de connectie van de Javaanse diaspora tussen Nederland en Suriname. Voor deze generatie dient er echter aan toegevoegd te worden dat zij zich ook op de transnationale schaal beweegt als gevolg van de meervoudige migratiegeschiedenis en de nationale schaal van Nederland. Voor de jongere generatie geldt dat zij zich het sterkst begeeft op de nationale schaal van Nederland. De wijze waarop jongeren zich begeven op lokale schaal is zeer gevarieerd, maar beperkt zich meestal tot de familiebanden. De transnationale schaal is mogelijk iets wat zich in de toekomst zal ontwikkelen, hoewel initiatieven ontplooid dienen te worden waar zij zich in herkennen. De *Javanen in Diaspora Nederland* heeft momenteel als één van de kernpunten bewustwording en positieverbetering in Javaans kader. Dit is echter een thema dat ver af staat van de jongere generatie die de vrijheid en mogelijkheden ervaart zich te kunnen ontplooien in Nederland op de door hun

²⁶⁵ T. Faist, e.a., *Transnational migration*, 94.

²⁶⁶ L. Djasmadi, *Routes naar een Javaans thuis in Nederland: Identiteit en thuisgevoel onder migrantenouderen*, 43. Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 22-05-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview. S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 07-05-2014).

²⁶⁷ M. Bruneau, 'Diasporas, transnational spaces and communities', 48.

gewenste wijze.²⁶⁸ Hieruit blijkt dat diaspora niet gezien kan worden als een entiteit waar men bij voorbaat deel van uitmaakt, maar dat het een proces weergeeft waarin projecten worden vormgegeven, verwachtingen worden geformuleerd en middelen en kennis worden gemobiliseerd.²⁶⁹

4.4 Conclusie: het tegenwicht bieden aan uitsluiting

Het domein van burgerschap omvat een veelvoudigheid aan belangen, verwantschappen, rechten en plichten van zowel politieke instituties als burgers. De invulling van het concept burgerschap is continu onderhevig aan onderhandeling en verandering door de invloed uitoefende politieke actoren. Voor de Surinaams-Javaanse gemeenschap geldt dat het domein van burgerschap op verschillende niveaus een variëteit aan spanningsvelden kent, namelijk op het niveau van de gemeenschap, van het nationaal beleid en van de transnationale netwerken die vervolgens allen in de praktijk sterk met elkaar verweven zijn. Op basis van deze situatie tracht de gemeenschap een evenwicht te vinden en prioriteiten te stellen in de wijze waarop thuislandpolitiek en immigratiepolitiek worden bedreven.

Het burgerschapsdiscours heeft zich in Nederland door middel van nationaal beleid gekenmerkt door verschillende fasen, van minderheden- naar integratiebeleid, en hebben allen een blijvende uitwerking gehad op de Surinaams-Javaanse gemeenschap in Nederland. Het minderhedenbeleid waar men mee werd geconfronteerd hanteerde een pluralistische benadering maar presenteerde hierdoor tegelijkertijd de Nederlandse samenleving als een homogene groep Nederlanders tegenover geclassificeerde minderheden. Dit had tot gevolg dat minderheden werden gezien, ook diegenen die de Nederlandse nationaliteit bezaten, als losstaande entiteiten en werden daarmee een volledige opname in de Nederlandse samenleving ontzegd. Dit discours was met name dominant in de jaren tachtig, de jaren waarin de Surinaamse-Javanen eigen organisaties gingen oprichten. Deze organisaties namen een tweeledige functie op zich, namelijk het vertegenwoordigen van de Surinaams-Javaanse gemeenschap om daarmee de positie van de Surinaamse-Javanen in Nederland te verbeteren en het faciliteren van een sociaal netwerk met als basis de 'etnische' identiteit. Hoewel beide

²⁶⁸ Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (19-04-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 22-05-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

²⁶⁹ G. Oonk, *Global Indian diasporas: exploring trajectories of migration and theory*, 238-239.

functies in de praktijk in elkaar overlopen, is er in toenemende mate een gerichtheid op thuislandpolitiek ontstaan om de Javaanse tradities niet verloren te doen gaan in Nederland en om daarmee een inbreuk op de hechtheid van de gemeenschap te doen voorkomen. De recente investeringen in het creëren van een bewustzijn onder de Surinaamse-Javanen als onderdeel uitmakend van de Javaanse diaspora staat in het verlengde van de organisatievorming van de jaren tachtig. Het dient het bewustzijn onder de Surinaamse-Javanen als onderdeel van de Javaanse diaspora te versterken als een emanciperende collectieve identiteit wat een ontkoppeling van het negatieve minderhedenstigma teweeg moet brengen. Dit betekent niet dat het diaspora initiatief streeft naar isolatie van de Surinaamse-Javanen in de Nederlandse samenleving door de versterking van de Javaanse collectieve identiteit. Juist het tegenovergestelde. Men tracht los te komen van de erfenis van zowel de stigmatisering vanuit Suriname als het minderhedenbeleid van Nederland om daarmee de heldere sociale grenzen van het burgerschapsdiscours te vervagen. Een dergelijke vervaging kan vervolgens ook de mogelijkheid bieden om de intergenerationele kloof binnen de gemeenschap te doen verkleinen.

Ondanks de wijze waarop de sociale grenzen van burgerschap worden ervaren, spreekt men tegelijkertijd van een zogenoemde geruisloze integratie van de Surinaamse-Javanen. Deze geruisloze integratie verhoudt zich bovenal tot het integratiemodel van de jaren negentig waarbij socio-economische participatie de weg zou vrijmaken voor algehele integratie in de Nederlandse samenleving. Ondanks dat niet alle Surinaamse-Javanen zeer snel werden opgenomen door de arbeidsmarkt, gold dit wel voor de meerderheid. Op deze wijze trokken zij niet op eenzelfde wijze de aandacht op basis van een socio-economische achterstand als andere immigrantengroepen en voldeden daarmee aan de toenmalige voorwaarden van 'goed' burgerschap. Bovendien leidde een verhardend politiek klimaat er toentertijd voor dat de nadruk op aanpassing van immigranten werd versterkt. Een verwachting vanuit de samenleving die een grote invloed heeft uitgeoefend op de oudere generatie Surinaamse-Javanen en de opvoeding van de jongere generatie. De druk op aanpassing liep namelijk gelijk met het beleid dat stelde dat niet-westerse culturele uitingen verplaatst dienden te worden van de publieke ruimte naar de privésfeer. Hierdoor heeft het Nederlands beleid een bepalende rol gespeeld in welke culturele uitingen in de Nederlandse publieke ruimte worden goedgekeurd welke niet. Dit heeft onder de Surinaamse-Javanen in toenemende mate geleid tot een naar binnen gekeerde houding aangaande culturele uitingen en het behoud van Javaans erfgoed. Hoewel de sociale grens dusdanig is vervaagd in de toenmalige definitie van 'goed'

burgerschap heeft Nederlands beleid de culturele uitingen hiervan op kunstmatige wijze onderscheiden. Ondanks dat culturele reproductie van groot belang is in transnationale praktijken en in de wijze waarop Surinaamse-Javanen invulling geven aan burgerschap werd dit als cruciaal onderdeel in het Nederlands beleid ontkend.

Kijkend naar het huidige integratiebeleid dan wordt cultuur behandeld als een vaststaande entiteit waardoor enkel 'goed' burgerschap bereikt kan worden door culturele assimilatie. De sociale grens doet zich hier opnieuw voorkomen. Hierbij vindt er geen verscherping of vervaging van de grens plaats, maar een verschuiving die het exclusieve karakter doet versterken. Waar men voorheen nog als een 'goed' burger werd gezien door te voldoen aan een socio-economische standaard, dient men zich tegenwoordig ook sociaal-cultureel te assimileren. Aan de hand van de nieuwe vereisten vindt volledige insluiting in de Nederlandse samenleving enkel plaats indien men de grens oversteekt als individu en daarmee de 'culturele bagage' achter zich laat. Ondanks het hybride karakter van de Surinaams-Javaanse identiteitsbeleving heeft dergelijk gedachtegoed ook haar invloed op de intergenerationele verschillen in de gemeenschap. De jongere generatie wordt ook wel getypeerd als 'verwesterd' en 'Hollands' waarmee er een contrast wordt aangeduid met de Surinaams-Javaanse cultuur. Dit heeft spanningsvelden tot gevolg zoals het tegenover elkaar staan van individuele ontwikkeling en de loyaliteit naar en ontwikkeling van de gemeenschap. Overigens wil dit niet veronderstellen dat de oudere generatie zich momenteel is een geïsoleerde positie in Nederland bevindt. Bovendien wordt de (educatieve) ontwikkeling van de jongere generatie tegelijkertijd aangemoedigd en de aanpassing aan de Nederlandse samenleving wordt als een onvermijdelijke situatie beschreven. Sterke gevoelens die tegenwicht dienen te bieden aan een dergelijke trend komen hierbij zeer weinig voor. Aanpassing en behoud van cultuur blijven echter continu op gespannen voet met elkaar staan, het ene moment sterker dan het andere, wat zich op verschillende terreinen binnen de gemeenschap blijft uiten.

Het zwaartepunt van het burgerschapsdiscours heeft zich sinds aankomst van de Surinaamse-Javanen in Nederland op het nationale en lokale niveau afgespeeld. Hierdoor is het met name de interactie tussen de Nederlandse overheid als politieke actor en de Surinaamse-Javanen als migrantengemeenschap geweest die de uitkomst van burgerschap als sociale grens heeft doen bepalen. Niettemin is het transnationale niveau nooit afwezig geweest aangezien de Surinaamse-Javanen vanaf het moment van migratie tot op heden transnationale netwerken hebben onderhouden, met name op basis van de familiecontacten.

De diaspora politiek van de Surinaamse-Javanen heeft continu gezorgd voor het onderhouden en onderling versterken van de symbolische ‘ethniciteit’. Hierdoor heeft men eenheid weten te creëren ondanks de interne verschillen en de ambivalente houding ten opzichte van Java als land van de voorouders. Een sterke verbondenheid met de Javaanse diaspora die daarmee buiten de kaders treedt van de Surinaams-Javaanse gemeenschap heeft echter nooit op de voorgrond gestaan. Zowel voor de Surinaams-Javaanse gemeenschap als voor de politieke instituties uit Suriname en Indonesië is dit een nieuw politiek speelveld.

5. Religie: tussen begrip, conflict en aanpassing

In West-Europese landen zoals Nederland, Duitsland, Frankrijk en het Verenigd Koninkrijk, wordt religie sterk ingezet ter markering en institutionalisering van een grens tussen immigranten en de samenleving waarin zij zich hebben gevestigd. Een grens die de verhoudingen op scherp deed zetten sinds de aanslag in de Verenigde Staten op het WTC in 2001 en de daarop volgende verkondiging van een oorlog tegen terrorisme en islamitisch fundamentalisme.²⁷⁰ In Nederland liepen in dezelfde periode de spanningen in toenemende mate op omtrent de populariteit van politicus Pim Fortuyn en zijn voorstellen met betrekking tot een harder immigratie- en integratieregime. Dit had in 2002 de moord op de politicus tot gevolg wat in 2004 werd opgevolgd door een tweede de politieke moord op filmmaker Theo van Gogh.²⁷¹ Sindsdien heeft Nederland haar internationaal imago van ruimdenkendheid en tolerantie doen keren, door onder meer een hard immigratie- en assimilatiebeleid onder leiding van Rita Verdonk ter bescherming van de Nederlandse ‘cultuur’, de strijd tegen islamitisch fundamentalisme en tot slot de oprichting van de spraakmakende extreemrechtse, anti-islamitische Partij van de Vrijheid onder leiding van Geert Wilders.²⁷²

In eerste instantie lijkt de grens die wordt getrokken tussen de islam en het joods-christelijk religieuze erfgoed in Nederland paradoxaal en daarmee poreus, aangezien zich al

²⁷⁰ The Guardian, ‘Text of George Bush's speech’, *The Guardian Online* (21-09-2001) www.theguardian.com/world/2001/sep/21/september11.usa13 (26-07-2014).

²⁷¹ P. Geschiere, *The perils of belonging: autochtony, citizenship and exclusion in Africa and Europe*, 134-135.

²⁷² A. Hankel, ‘Rouvoet: Wilders misbruikt joods-christelijke traditie’, *Elsevier* (15-01-2010) www.elsevier.nl/Politiek/nieuws/2010/1/Rouvoet-Wilders-misbruikt-joods-christelijke-traditie-ELSEVIER255828W/ (24-07-2014).

enkele tientallen jaren een trend van secularisering in het land voordoet.²⁷³ Dit heeft echter het publieke discours er niet van weerhouden de islam uit te lichten als een onderdrukkende religie die obstakels oplevert voor het integratieproces in zowel politieke als culturele zin. Hierin wordt de islam geportretteerd als onverenigbaar met de zogenoemd Nederlands liberale samenleving.²⁷⁴ Deze negatieve berichtgeving en beeldvorming die rond de islam is ontstaan, wordt veelal gekoppeld aan Nederlanders met Marokkaanse en/of Turkse achtergrond. Het blijkt dat een dergelijk verband minder snel wordt getrokken met personen met een Indische of Surinaams-Javaanse afkomst.²⁷⁵ Dit terwijl uit een onderzoek van begin 2000 blijkt dat negentig procent van de Surinaamse-Javanen in Suriname aangeeft moslim te zijn.²⁷⁶ Voor Nederland zijn deze cijfers vooralsnog minder duidelijk. In de jaren negentig is er een schatting gemaakt dat op een totaal van de toen 13.500 Surinaamse-Javanen 6000 zich rekenen tot aanhangers van de Islam.²⁷⁷ Desalniettemin, waar de islam in het Nederlandse publieke discours wordt gepresenteerd als orthodox, achtergebleven en essentialistisch, blijkt uit de praktijk van de Surinaamse-Javanen het tegenovergestelde. Religie in het algemeen en de islam specifiek vormen een gebied dat zich kenmerkt door haar interne diversiteit, continue ontwikkeling, en een zoektocht naar de juiste levenswijze.

5.1 Ontwikkeling van de islam onder de Javaanse-Surinamers in Suriname

Van de gecontracteerde Javanen die verscheept werden naar Suriname rekende zevenennegentig procent zich tot de islam. Zij behoorden grotendeels tot de Shafi'itische wetschool waarbij de kibla (gebedsrichting) naar het westen was gericht.²⁷⁸ Java kent echter ook een geschiedenis van eeuwenlange heerschappij door hindoeïstische en boeddhistische koninkrijken voorafgaand aan de introductie van de islam. Vanaf het moment dat de islam

²⁷³ R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', 32. Hierbij wordt een subjectieve definitie van secularisering aangehouden waarbij religieuze overtuiging op individueel niveau aan sociale betekenis verliest.

²⁷⁴ L. Lucassen, *The immigrant threat: the integration of old and new migrants in Western Europe since 1850* (Urbana, 2005). Vgl: M. Thomson en M. Crul, 'The second generation in Europe and the United States: how is the transatlantic debate relevant for further research on the European second generation?', 1026.

²⁷⁵ W.C.M. van Niekerk, 'Pre migration legacies and transnational identities: Afro-Surinamese and Indo-Surinamese in the Netherlands', 5.

²⁷⁶ A. St-Hilaire, 'Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname', 1008.

²⁷⁷ N. Landman, *Van mat tot minaret: de institutionalisering van de islam in Nederland* (Amsterdam, 1992) 204.

²⁷⁸ M. Nur Ichwan, 'Continuing discourse on "Keblat": diasporic experiences of the Surinamese Javanese muslims in the Netherlands', *Sharqiyyât* 11:2 (1999) 103.

zich ging verspreiden op Java door onder andere Indiase handelaren tussen de dertiende en zestiende eeuw, leidde dit niet enkel tot een islamisering van Java, maar tegelijkertijd tot een ‘javanisering’ van de islam. Het was het resultaat van de ontmoeting tussen de universalistische roeping van de islam enerzijds en het Javanisme (kejawèn) dat zich uitte in ethische normen, rituelen, mystiek en een streng sociaal-linguïstische etiquette anderzijds.²⁷⁹ Uiteindelijk heeft dit geleid tot een hoge mate van syncretisme in de wijze waarop geloof werd belijdt door de Surinaamse-Javanen in de startperiode van hun contractarbeid.²⁸⁰

Bij aankomst in Suriname werden de Surinaamse-Javanen door de Nederlandse kolonisten vrijgelaten in het belijden van het eigen geloof, maar waren hierbij op zichzelf aangewezen om de religieuze structuren aan te leggen.²⁸¹ De Javaanse contractarbeiders kwamen echter grotendeels vanuit de rurale gebieden waardoor enkel een minderheid de kennis had vergaard over de islamitische rituelen en de profetische geschriften.²⁸² Waar dit onder meer toe leidde, was dat de meerderheid van de Surinaamse-Javanen tot het begin van de jaren dertig de gebedsrichting naar het westen bleef voortzetten zoals zij van hun ouders hadden meegekregen. Dit terwijl de Ka’aba ten noordoosten ligt ten opzichte van Suriname.²⁸³ In de beginjaren veroorzaakte deze gewoonte geen openbare conflicten in de gemeenschap, maar dit veranderde in de jaren dertig. In 1932 werd de organisatie Perkumpulan Islam Indonesië opgericht en een jaar later vond de voltooiing van een moskee plaats met de mikrab naar het oosten gericht waardoor de interne religieuze scheiding een openlijk karakter kreeg.²⁸⁴ Hoewel de verwachting zou kunnen bestaan dat in navolging van de islamitische

²⁷⁹ M. Picard, ‘Introduction: “agama”, “adat” and Pancasila’, In M. Picard en R. Madinier (eds), *The politics of religion in Indonesia: syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java en Bali* (Oxon, 2011) 8-9. Voor meer informatie over de inhoud van de Kejawèn, zie hoofdstuk: 5.2 Javaanse tradities en religie.

²⁸⁰ S. Patmo, ‘Javanen op eigen weg’, 90-91. Syncretisme als definitie in de Van Dale: *Versmelting van wijsgerige en religieuze opvattingen en meningen van verschillende herkomst, zonder dat de tegenstrijdigheden worden opgeheven en een synthese wordt bereikt*.

²⁸¹ Y. Towikromo, *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland: een exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland* (Den Haag, 1997) 35-36.

²⁸² R. Hoefte, *De betovering verbroken: de migratie van Javanen naar Suriname en het Rapport van Vleuten (1909)*, 21 Vgl: P. Meel, ‘Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage’, 106.

²⁸³ D.D.W.J. van den Bersselaar, H. Ketelaars en L. Dalhuizen, *De komst van contractarbeiders uit Azië: Hindoestanen en Javanen in Suriname*, 44, 67

²⁸⁴ Y. Towikromo, *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland: een exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland*, 35-36.

voorschriften ieder zich vanaf dat moment ging aanpassen aan de gebedsrichting naar het oosten, bleek dit verre van het geval.²⁸⁵ Hieruit volgt dat het ontstane religieuze conflict een hogere mate aan complexiteit kent dan enkel een onenigheid in gebedsrichting.

Doordat het religieuze conflict in Suriname zich ‘pas’ in de jaren dertig daadwerkelijk ontwikkelde, doet dit vermoeden dat het conflict daar haar oorsprong kent. Dit is echter een misopvatting die wordt blootgelegd als men opnieuw kijkt naar de ontwikkeling van de islam in Indonesië en specifiek op Java. In de loop van de negentiende eeuw ontstond er op Java een opleving van de islam die ageerde tegen de koloniale ambities van de Nederlanders. Deze opleving werd voortgestuwd door de reformisten, ook wel *putihan* (de witten) of *santri* (afgestudeerden aan Islamitische kostscholen) genoemd, die volledige toewijding toonden aan de meer orthodoxe variant van de islam. Deze groep rekenden andere Javanen, de *abangan* (de roden) een gebrek aan vroomheid en toewijding toe. De laatstgenoemden reageerden hierop door zichzelf te distantiëren van de vijf islamitische pilaren en gingen zich als gevolg meer te richten op de *kejawèn*, de Javaanse spirituele krachten.²⁸⁶ Het conflict dat vanaf de negentiende eeuw in deze vorm ontstond en draaide om verschillende interpretaties van de islam, had zich nooit eerder op gelijke wijze en in gelijke mate voorgedaan.²⁸⁷

Met deze voorgeschiedenis blijkt dat de wortels van de religieuze scheiding van de Surinaamse-Javanen zijn terug te voeren naar Java waar zich het conflict al had ontwikkeld voorafgaand aan de migratie naar Suriname. Op basis hiervan kan geconcludeerd worden dat het religieuze conflict in Suriname onder de Javaanse contractarbeiders niet is ontstaan in een vacuüm losstaand van de situatie op Java. In het decennium dat de religieuze scheiding zich sterker ging vertonen tussen de Javaanse reformisten (orthodoxe islam) en de traditionalisten (*kejawèn*/islam volgers) in Suriname, vond er ook een intensivering van de orthodoxe islam plaats op Java.²⁸⁸ Spanningen in Suriname liepen hoger op waarbij de reformisten, die het oosten als *kibla* verkozen, de traditionalisten (westbidders) bekritiseerden van oneconomisch

²⁸⁵ M. Nur Ichwan, ‘Continuing discourse on “Keblat”’: diasporic experiences of the Surinamese Javanese muslims in the Netherlands’, 104-105.

²⁸⁶ A. Feillard, ‘The constrained place of local tradition: the discourse of Indonesian traditionalist ulama in the 1930s’, In M. Picard en R. Madinier (eds), *The politics of religion in Indonesia: syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java en Bali* (Oxon, 2011) 54.

²⁸⁷ M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese society: Islamic and other visions* (Singapore, 2007) 84-104.

²⁸⁸ A. Feillard, ‘The constrained place of local tradition: the discourse of Indonesian traditionalist ulama in the 1930s’, 59.

gedrag en een losbandige levensstijl. Andersom vonden er beschuldigingen plaats richting de reformisten (oostbidders) dat zij hun Javaanse afkomst zouden verloochenen.²⁸⁹ Gedurende de twintigste eeuw vond er in Suriname een verschuiving plaats in aantal aanhangers in het voordeel van de oostbidders.²⁹⁰ Dit gebeurde sinds de jaren zeventig door toedoen van de Indonesische ambassade in Suriname die vanaf die tijd islamitische religieuze leiders toereikte aan de moslimgemeenschap in Suriname.²⁹¹ Momenteel gaan hierdoor beide richtingen in Suriname gelijk op met betrekking tot het aantal aanhangers.²⁹²

Naast alle verschuivingen die zich hebben voorgedaan onder de Surinaamse-Javanen binnen de islam, is de Surinaamse geschiedenis ook bekend met christelijke missionarissen en de verspreiding van hun activiteiten. Voor de Surinaamse-Javanen geldt dat zij deze missionaire activiteiten van de protestanten en katholieken veelal van de hand hebben gewezen.²⁹³ Toch blijkt dat onder de generatie geboren in Suriname en momenteel gevestigd in Nederland een redelijk aantal zich heeft bekeerd tot het christendom, veelal de Evangelische Broedergemeenschap.²⁹⁴ De Evangelische Broedergemeenschap is dan ook het grootste protestantse kerkgenootschap in Suriname met ongeveer 60.000 leden en heeft haar invloed voornamelijk doen gelden door middel van het onderwijs en de internaten in Paramaribo.²⁹⁵

²⁸⁹ E. Dew, *The difficult flowering of Surinam: ethnicity and politics in a plural society*, 10-11. En: D.D.W.J. van den Bersselaar, H. Ketelaars and L. Dalhuizen, *De komst van contractarbeiders uit Azië: Hindoestanen en Javanen in Suriname*, 44-47, 67. Vgl: Y. Towikromo, *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland: een exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland*, 35-36.

²⁹⁰ De religieuze scheiding onder de Surinaamse-Javanen staat niet gelijk aan een kwestie over de gebedsrichting, maar is in feite een complexe aangelegenheid die betrekking heeft op de religieuze culturele identiteitsbeleving. Toch zullen de termen westbidders en oostbidders in het vervolg gebruikt worden aangezien deze termen bekend zijn onder de Surinaamse-Javanen en door henzelf worden gebruikt.

²⁹¹ M. Nur Ichwan, 'Continuing discourse on "Keblat": diasporic experiences of the Surinamese Javanese muslims in the Netherlands', 104-105.

²⁹² P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 114.

²⁹³ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 99.

²⁹⁴ Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview S. Atmopawiro (Amsterdam, 14-05-2014).

Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Interview L.

Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014) Interview H.

Mingoen (Den Haag, 16-04-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

²⁹⁵ C. Breeveld, 'Evangelische Broedergemeente in Suriname: 275 jaar', *Kerkipasi* (2010)

<http://www.surichurch.net/pages.asp?pageid=73638> (25-07-2014).

5.2 Javaanse tradities en religie

5.2.1 De slametan

Toen in 1980 de eerste Javaanse contractarbeiders voet zetten in Suriname introduceerden zij daar het kejawèn, ook bekend onder andere namen zoals ‘agama Jawa’ en het Javanisme. Het kejawèn, met animistische, hindoe-boeddhistische kenmerken, gaat uit van een levenswijze waarin de harmonie (rukun) tussen de aardse en onzichtbare wereld behouden dient te worden. Dit uit zich onder andere in een diep respect voor de natuur, voor elkaar en de voorouders.²⁹⁶ In het kejawèn staat de levenscyclus centraal waardoor er veel waarde wordt gehecht aan gebeurtenissen als de geboorte, de besnijdenis, het huwelijk, het overlijden en de nagedachtenis aan de voorouders. Aangezien het kejawèn ook islamitische kenmerken heeft geadopteerd, worden de heilige dagen herdacht die zijn gerelateerd aan de islamitisch-Javaanse kalender, zoals de Besaran slametan, Suran slametan, Muludan (geboorte van de profeet Mohammed), Bersih Desoh (verdrijven van boze geesten in het woongebied) en het Bodo-feest (Idul-fitri, ter afsluiting van de Ramadan). Door middel van orale overlevering is dergelijke spirituele kennis overgedragen van generatie op generatie.²⁹⁷

Een van de belangrijkste Javaanse tradities is de slametan, een ritueel voedsel-feest voor de geestenwereld die zowel georganiseerd wordt naar aanleiding van een belangrijke gebeurtenis in de familie waarbij er samen wordt gekomen bij een persoon thuis, of een heilige dag waarbij de gemeenschap samenkomt in een publieke ruimte van een Surinaams-Javaanse organisatie. Met de gemeenschappelijke slametans ontfermen de vrouwen zich over de voorbereiding van het eten terwijl enkel de mannen aanwezig zijn bij de zegeningen uitgevoerd door de kaum.²⁹⁸ De kaum gaat, als hoogste religieuze autoriteit bij de westbidders, voor in het gebed en neemt de leiding over de slametan. De syncretische elementen gedurende de slametan zijn duidelijk traceerbaar in de combinatie van handelingen die er plaatsvinden. Zo vindt er aan de ene kant recitatie uit de Koran en de heilige geschriften van de islam plaats en wordt er zegen gevraagd aan Allah. Aan de andere kant wordt er zegen gevraagd aan de geesten van de voorouders die vervolgens de essentie van het voorbereide

²⁹⁶ D.J.H. Ferrier, ‘Fundamentele aspecten van het bestaansvraagstuk en het sociale aanpassingsproces van de Javaanse migranten’, *Riwayat: tijdschrift voor Surinaams-Javaanse historie en cultuur* 1 (1987) 29-30.

²⁹⁷ M. Nur Ichwan, ‘Continuing discourse on “Keblat”’: diasporic experiences of the Surinamese Javanese muslims in the Netherlands’, 114.

²⁹⁸ M. Khusen, ‘Contending identity in the Islamic ritual: the slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands Islamic teachings’, *Al-Jāmi‘ah*, 43:2 (2005) 294.

voedsel tot zich nemen.²⁹⁹ Ter afsluiting wordt er een beetje voedsel gegeten door de mannen en ter versterking van het gevoel van saamhorigheid en solidariteit wordt de rest ingepakt in folie, de berkat, om thuis met de gezinsleden te eten.³⁰⁰

De slametan is ontleend aan het concept 'slamet' (veiligheid) en staat daardoor in het licht van het onderhouden van het welzijn van de geest.³⁰¹ Van belang hierin is dat het symbool staat voor de sociale eenheid onder diegenen die participeren.³⁰² Dit blijkt ook uit het feit dat ongeacht geloofsrichting, familie, vrienden en kennissen worden uitgenodigd voor het bijwonen van een slametan:

*'Normaal ik word ook overal voor uitgenodigd, ik kan niet overal bij zijn natuurlijk, maar, eh, dat je ook wordt uitgenodigd, dat dat is voor mij iets van je hoort erbij hè.'*³⁰³

De slametan fungeert duidelijk als een plek van samenkomst ter uiting van sociale solidariteit. Maar niet enkel de individuele uitingen zijn hierin van belang. Het zijn voornamelijk de gezamenlijke handelingen en rituelen die gedurende een slametan worden uitgevoerd, die de onderlinge relaties en een gezamenlijke identiteit doen creëren en versterken.³⁰⁴ De emotionele kracht die schuilgaat achter het gezamenlijk handelen in plaats van het gezamenlijk denken is hierin essentieel.³⁰⁵ Eén van de grootste slametans vindt plaats ter afsluiting van Ramadan. Ongeacht men gevast heeft of niet wordt er samengekomen om te eten, vergiffenis te vragen aan elkaar en elkaar het goede toe te wensen:

'En het suikerfeest, nouuuu, moet je zien zo vol hè. En de volgende dag dan is de ochtend dus, eh, even alles bedanken, dat alles goed gaat weet je wel, met imam, en dan loop je rond, handje geven. En, eh, dat is emotioneel. Ik heb vier jaar achter elkaar meegemaakt. Nou dan, eh, dan denk je aan je óhh diegene die niet meer bij je

²⁹⁹ F. Grasveld en K. Breunissen, 'Ik ben een Javaan uit Suriname', 66-70.

³⁰⁰ Y. Towikromo, *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland: een exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland*, 80.

³⁰¹ M. Khusein, 'Contending identity in the Islamic ritual: the slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands Islamic teachings', 284-285. Interview A. Wongsowidjojo, (Den Haag, 10-07-2014).

³⁰² C. Geertz, *The Religion of Java* (London, 1960) 11-12.

³⁰³ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

³⁰⁴ R.S. Warner, 'Religion, boundaries and bridges', *Sociology of religion* 58:3 (1997) 224.

³⁰⁵ D.L. Kertzer, *Ritual, politics, and power* (Yale, 1988) 76.

*is, óhh dan begin je echt te janken hoor, ik dacht óhh dat hou je niet meer, de tranen.*³⁰⁶

Uit bovenstaand citaat blijkt opnieuw het belang van de samenkomst en het bieden van ondersteuning aan elkaar. Op een gelijke manier is dit ook terug te vinden in de samenkomst, het gezamenlijk bidden en de gezamenlijke bewegingen van de oostbidders in de moskee.³⁰⁷ Hierop volgend moet vermeldt worden dat de slametan niet enkel is voorbehouden aan de westbidders. Ook de gematigde oostbidders organiseren slametans gebaseerd op de islamitische kalender waarbij het reciteren uit de Koran en de Arabische gebeden centraal staan, uitgevoerd door een imam. De rituelen omtrent de geestenwereld zoals het branden van wierook om in contact komen met de voorouders voeren zij echter niet uit.³⁰⁸ De oostbidders die in het geheel geen slametans houden, beschouwen de rituelen van de westbidders tijdens de slametan en de sajen als sjirk (afgoderij) en ketterij.³⁰⁹ Het onderscheid tussen beide religieuze groepen wordt door de Surinaamse-Javanen zelf ook wel aangeduid met zij die wel en zij die geen wierook branden. Wierook is het middel voor de Surinaamse-Javanen om in contact te treden met de voorouders en is daardoor ook wel omgedoopt tot symbool van de religieuze scheiding.³¹⁰

³⁰⁶ Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). F. Grasveld en K. Breunissen, 'Ik ben een Javaan uit Suriname', 68.

³⁰⁷ R.S. Warner, 'Religion, boundaries and bridges', 231.

³⁰⁸ M. Nur Ichwan, 'Continuing discourse on "Keblat": diasporic experiences of the Surinamese Javanese muslims in the Netherlands', 105-108. Vgl: M. Khusen, "'Contending identity in the Islamic ritual: the slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands Islamic teachings', 300.

³⁰⁹ M. Khusen, 'Contending identity in the Islamic ritual: the slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands Islamic teachings', 289.

De sajen is een offer om respect te tonen aan de voorouders in de thuissituatie. Meestal bestaat dit uit een glaasje water met witte jasmijnbloemen en wordt gezet op donderdagavond, het begin van de islamitische rustdag. Het offer kan uitgebreid worden met bijvoorbeeld rijst, groentes en sigaretten, vaak de favoriete gerechten van de overledenen. Het ritueel wordt uitgevoerd onder een gebed door het mannelijk hoofd met wierook. (Grasveld en Breunissen 1990) en (Towikromo, 1997).

³¹⁰ Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview S. Atmopawiro (Amsterdam, 14-05-2014). Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

5.2.2 Verbintenis en gescheidenheid tussen tradities en religie

De discussie omtrent religie is een discussie over de verhouding tussen de Javaanse en religieuze identiteit.³¹¹ Waar religie en culturele tradities op het eerste gezicht sterk met elkaar verweven zijn, blijkt dat onder de Surinaamse-Javanen beiden worden losgekoppeld van elkaar.³¹² In dit verband stellen de westbidders dat de Javaanse tradities voorop staan in hun identiteitsbeleving en dat dit voor hen is gescheiden van het geloof:

‘De traditie is bij mij al, ik wil niet weghalen. Daarom heb ik zonet gezegd over de embryo, wat ik heb wil ik niet weghalen. Of ik een christen ben of ik een moslim ben, ik wil mijn eigen identiteit, mijn eigen traditie, mijn eigen cultuur vasthouden. Scheiding met geloof. Daarom, eh, want ik zeg altijd zo, je bent een christen dat is mijn broer en mijn zuster, en ook moslim zijn mijn broeder en mijn zuster.’³¹³

De wijze waarop religie en culturele uiting hierin worden gescheiden kan zowel een middel zijn om een onderverdeling te creëren binnen de Surinaams-Javaanse gemeenschap als dat het de gemeenschappelijke Javaanse identiteit kan versterken. Religie fungeert in eerste instantie als een categorie waarin grenzen worden vastgesteld die bepalen wie behoort tot de religieuze groep en wie er wordt uitgesloten. Belangrijk is daarom te achterhalen wie er bepaald wat gedefinieerd wordt als geloof, hoe deze definitie tot stand komt en onder welke omstandigheden.³¹⁴ De scheiding tussen religie en culturele tradities is geen natuurlijke grens maar is gecreëerd op het moment dat dit van religieus en/of politiek belang werd voor de gemeenschap. De scheiding waar de Surinaamse-Javanen over spreken, is geconstrueerd op Java in de eerste helft van de twintigste eeuw toen er zich een intensivering van de normatieve islam voordeed. Voorafgaand aan deze intensivering werd ‘agama’ immers niet enkel als geloof bestempeld maar was het een overkoepelend begrip waarin men categorieën schaarde als adat (traditie), budaya (‘cultuur’) en hukum (‘wetgeving’). Pas in 1938 werd adat

³¹¹ M. Khusen, ‘Contending identity in the Islamic ritual: the slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands Islamic teachings’, 305.

³¹² Interviews L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview S. Atmopawiro (Amsterdam, 14-05-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014).

³¹³ Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014).

³¹⁴ M. Picard, ‘Introduction: “agama”, “adat” and Pancasila’, 3.

beschouwd als in tegenstrijd met de islamitische wetgeving en werd daardoor gescheiden van het geloof terwijl beiden voordien in ‘agama’ verbonden waren.³¹⁵ Deze gedachte van scheiding tussen religie en Javaanse tradities heeft zich vanaf die tijd verder ontwikkeld maar blijkt niet onbetwist. De mate van scheiding wordt in verschillende maten toegepast, zo wordt er bijvoorbeeld enerzijds door Surinaamse-Javanen gesproken over gescheidenheid, maar wordt er tegelijkertijd door sommige westbidders gesteld dat de islamisering van de oostbidders gelijk staat aan een trend van Arabisering.³¹⁶ Dit terwijl de oostbidders stellen dat het reciteren van het gebed in het Arabisch onderdeel is van de religie en daarmee geen adaptatie betekent tot een andere ‘cultuur’.³¹⁷

Hoewel de scheiding tussen geloof en Javaanse tradities voortkomt uit het streven van islamitische reformisten om geloof te herdefiniëren en de grenzen daaromtrent vast te stellen, wordt deze scheiding momenteel juist ook aangewend om de gemeenschappelijke Javaanse identiteit te benadrukken. Door het geloof en de Javaanse tradities namelijk te scheiden, ontstaat er ruimte om geloof in combinatie met Javaanse tradities opnieuw uit te vinden. Religie wordt op deze wijze als een ruimte gezien dat zich kenmerkt door een authentieke diversiteit waarin men elkaars (religieuze) keuzes accepteert.³¹⁸ De wijze waarop dit naar voren komt is onder andere bij de christelijke Javanen die ondanks hun keuze voor het christendom niet per definitie afstand doen van de Javaanse tradities:

‘Ja wij zelf [R. Alidarso en zijn vrouw] maken onderscheid tussen traditie en islam geloof. Er is een scheiding. Er is een groep in Hoogezand die niet aan tradities doet, zijn wel islamitisch en andere groep die doen beiden. Dan zeggen wij als je als islamiet tradities kan behouden, wij als christenen willen dat ook behouden, dus. Naar ons inzien is niet tegen het geloof.’³¹⁹

Deze ontstane speelruimte om geloof en traditie te combineren is een speelruimte die continu onderhevig is aan discussie, individuele en collectieve overwegingen. Zo is het merendeel van de Surinaamse-Javanen tot een besluit gekomen dat wanneer zij uitgenodigd worden voor een

³¹⁵ A. Feillard, ‘The constrained place of local tradition: the discourse of Indonesian traditionalist ulama in the 1930s’ 61-62.

³¹⁶ Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

³¹⁷ M. Nur Ichwan, ‘Continuing discourse on “Keblat”: diasporic experiences of the Surinamese Javanese muslims in the Netherlands’, 111-112.

³¹⁸ R.S. Warner, ‘Religion, boundaries and bridges’, 219.

³¹⁹ Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

slametan zij daarheen (kunnen) gaan ongeacht hun eigen geloofsovertuiging.³²⁰ Wanneer christenen hieraan deelnemen, geven zij bijvoorbeeld aan gedurende de zegeningen hun eigen gebed in gedachten te hebben en zo ook hebben moslims hun eigen gebed als zij worden uitgenodigd op de christelijke heilige dagen.³²¹ Het ritueel dat wordt uitgevoerd heeft voor hen verder geen religieuze waarde maar draait om de mentale ondersteuning die zij hun vrienden en familie willen bieden. Omdat de ondersteuning het voornaamste aspect vormt, kan er ook de afweging worden gemaakt om enkel de slametans te bezoeken die georganiseerd worden binnen de familie.³²²

Daarnaast bestaat een andere afweging in datgeen wat men als acceptabel of onacceptabel beschouwd om aan deel te nemen. Zo kan het bijwonen van een slametan geen probleem vormen maar wil men geen getuige zijn van de djarang ké pang.³²³ Gelijksortige afwegingen worden gemaakt omtrent de levenscyclusrituelen waarin er regelmatig een afweging wordt gemaakt tussen enerzijds de wensen van de ouders en anderzijds eigen keuzes waardoor combinaties van Javaanse tradities en tradities uit het christendom en de islam zeker niet zijn uitgesloten.³²⁴ Hoewel elke religie haar richtlijnen schriftelijk heeft vastgelegd, blijkt dat er een continue onderhandeling plaatsvindt in de wijze en mate waarop religie wordt gescheiden van, of gecombineerd met, de Javaanse tradities.

³²⁰ Interviews V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014), Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (11-04-2014). Dit laat een ander beeld zien dan het onderzoek van Khusen (2005). Verschil hierin kan mogelijk verklaard worden uit het feit dat M. Khusen deze conclusie trekt uit gesprekken met specifiek de leiders en voorgangers van/in religieuze organisaties.

³²¹ Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014).

³²² Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014).

³²³ Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Jarang Ké pang is een rituele dans die wordt uitgevoerd op beschilderde, gevlochten bamboepaarden. Tijdens het ritueel bezoeken geesten de dansers waardoor zij in trance raken.

³²⁴ Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

5.2.3 Van conflict naar samenwerking?

Ondanks bovenstaande blijft religie onder de Surinaamse-Javanen, voornamelijk diegenen van de oudere generatie, een gevoelig onderwerp. De wijze waarop met deze gevoeligheid wordt omgegaan, is door religie een persoonlijke aangelegenheid te maken die verder niet openlijk bediscussieerd dient te worden. Op deze manier hoeft men elkaar niet te veroordelen op basis van zijn of haar manier van leven indien die anders is dan de eigen levenswijze. Het spreekwoord ‘leven en laten leven’ is zeer van toepassing op deze situatie. Bovendien wordt er zowel door islamitische als christelijke Surinaamse-Javanen van de oudere generatie verwezen naar het gezamenlijke geloof in de Almachtige wat als uitgangspunt is gaan gelden voor hun handelen. Men stelt dat als broeders en zusters zijnde, er geen strijd aangegaan moet worden met elkaar.³²⁵

Of het religieuze conflict dat twee migraties heeft doorstaan werkelijk is getemperd, blijft in het midden. Duidelijk is echter wel dat de interne religieuze grenzen niet van zodanige proporties dat zij alle overstijgende elementen afweren. In het noorden vindt bijvoorbeeld geregeld samenwerking plaats tussen het bestuurslid van de islamitische vereniging An-Noer in Hoogezand en de organisatoren van de slametans in Delfzijl (westbidders).³²⁶ Dit geeft een situatie weer van twee religieuze groepen in het noorden die elkaar ondersteunen waar tientallen jaren geleden de verdeeldheid nog sterk naar voren kwam.³²⁷ Om een dergelijke trend in de Randstad te identificeren is een ingewikkeldere zaak. Zo is er wel een gebrek aan samenwerking tussen Surinaams-Javaanse organisaties, maar dit wordt vooral veroorzaakt door conflicten met betrekking tot leiderschap en financieel beheer.³²⁸

Van het religieuze conflict en de uitwerking ervan op de Surinaamse-Javaanse gemeenschap lijkt de jongere generatie zich echter veel minder bewust. Waar ouders hun

³²⁵ Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014).

³²⁶ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

³²⁷ Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

³²⁸ H. Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland : organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 3. Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014).

kinderen geen religieus gedachtegoed wilden opdringen, is ook de aard van het conflict tussen oost- en westbidders niet aan hen overgebracht. Diegenen die over de bredere linie weinig aan Javaanse tradities en/of religie hebben meegekregen van de ouders zijn niet op de hoogte van een religieuze scheiding binnen de gemeenschap.³²⁹ Indien dit wel het geval is wordt er zeer bewust voor gekozen zich hiervan te distantiëren:

*'Ik moet zeggen onze generatie, eh, we zijn niet kritisch van ja wat je gelooft, hoe je belijdt en dergelijke. Omdat ik denk dat, eh, mijn generatie, denk dat wij vierde zijn, of derde, eh, wij echt meer, ja het gevoel hebben van ja, je wilt gewoon samenwerken en elkaar respecteren. En ook nieuwsgierig naar eigenlijk, accepteren we elkaar dan oké jij bent Hindoestaan of jij bent, eh, zelfs Javaan met een ander geloof maar dat je elkaar daarin wel respecteert.'*³³⁰

Bovendien kom hierbij de argumentatie naar voren dat religie geen negatieve invloed zou moeten uitoefenen op onderlinge relaties en geen belemmering zou moeten vormen voor personen met verschillende geloofsovertuigingen:

*'Sowieso altijd respect voor, dat, dat heb ik altijd wel gehad. En ik ben, eh, ik ben, eh, ik ben meer van de mensen-mens. Dan maakt het met niet uit wat voor geloof je hebt of wat, maar als jij qua mens gewoon goed bent, dan, dan zit het goed. Dus ik beoordeel eigenlijk de mens op het mens-zijn.'*³³¹

Deze houding heeft ook haar uitwerking op de praktijk. Zo ziet men onder andere dat een zeer ruime meerderheid van deze generatie, in tegenstelling tot hun ouders, een partner heeft met een andere religieuze achtergrond of iemand die het geloof op andere wijze beleeft.³³² Al met al werkt de jongere generatie eraan om de interne religieuze conflicten in de Surinaams-Javaanse gemeenschap definitief van zich af te schudden.

³²⁹ Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014). Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014).

³³⁰ Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014).

³³¹ Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014).

³³² Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

5.3 Geloofsbelijdenis in Nederland

5.3.1 Organisatievorming en religieuze gemeenschappen

De islam heeft zich in Nederland pas in de laatste veertig à vijftig jaar ontwikkeld en is daarmee een relatief nieuw verschijnsel.³³³ Onder de Surinaamse-Javanen zijn de meeste religieus-culturele organisaties opgericht in de jaren tachtig toen de behoefte naar voren kwam om zich binnen de Surinaams-Javaanse gemeenschap te verenigen op gebied van religie en tradities.³³⁴ Gedurende deze jaren kende Nederland een *Tijdelijke Regeling Subsidiëring Gebedsruimten* voor moslims die echter alleen voor de moslims gold uit het Mediterrane gebied en niet voor Surinamers of Molukkers. Om een inclusiever beleid op te stellen, werd in 1982 door *Werkgroep-Waardenburg* gepleit voor de verstrekking van subsidie voor de bouw van moskeeën voor alle doelgroepen van het minderhedenbeleid en daarmee dus ook de Surinaamse moslims.³³⁵

Sinds de oprichting van de Surinaamse-Javaanse religieuze organisaties wordt op basis van het aantal organisaties en de activiteiten geschat dat de westbidders tot op heden de meerderheid uitmaken in Nederland.³³⁶ Terwijl in de jaren negentig deze tak werd gekenmerkt door een zwakke organisatiestructuur hebben de organisaties stand gehouden en vinden activiteiten nog altijd wekelijks plaats.³³⁷ Dergelijke organisaties die geloofsbelijdenis en culturele activiteiten combineren zijn onder andere Pitutur Islam, Stichting PARI, Perukunan Sedulur Groningen (PSG) en Gotong Royong Delfzijl.³³⁸ Zij benadrukken het belang van het onderhouden van de spirituele band met de voorouders en het behoud van de Javaanse

³³³ M. Maliepaard en M Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012*, Sociaal Cultureel Planbureau (Den Haag , november 2012) 21.

³³⁴ H.K Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland: organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 2.

³³⁵ J. Rath, e.a, *Nederland en zijn Islam: een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap* (Amsterdam, 1996) 36-38.

³³⁶ H. Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland: organisatievorming en maatschappelijke participatie* , 2

³³⁷ A.J. van Heelsum en E. Voorthuijsen, *Surinaamse organisaties in Nederland: een netwerkanalyse* (Amsterdam, 2002) 18.

³³⁸ Migration Organisations, Database, *IISG* https://collab.iisg.nl/web/migration_organisations/search. Er bestaan meer organisaties in de omgeving van de Randstad, maar deze waren onder de respondenten het bekendst en met het grootste ledenaantal. Voor het noorden is Perukunan Sedulur Groningen.

culturele tradities.³³⁹ Openlijke identificatie met de term westbidders, en zo geldt ook voor de oostbidders, is echter iets dat niet door de organisaties wordt beoogd.

De rol die deze organisaties op zich nemen in de Surinaams-Javaanse gemeenschap is onder meer het organiseren van slametans en bijeenkomsten op basis van de islamitische kalender, het bieden van hulp aan haar leden bij speciale gebeurtenissen en het mogelijk maken van gezelschapsactiviteiten en de wekelijkse soos. Ondanks de vele activiteiten bestaat er geen garantie dat eenzelfde rol voor deze organisaties is weggelegd in de toekomst. Bij aankomst in Nederland was de behoefte groot aan het oprichten van dergelijke organisaties aangezien deze nog niet als zodanig bestonden in Nederland. De Surinaams-Javaanse gemeenschap besloot toentertijd zelf deze structuren aan te leggen. Tegenwoordig blijkt echter dat de generatie die deze organisaties draaiende houdt grotendeels bestaat uit de oudere generatie Surinaamse-Javanen. In verband met het huidige bezuinigingsbeleid en de terugloop in ledenaantal blijkt dit een zorg onder diegenen die zich actief opstellen in de organisatiewereld³⁴⁰:

‘Ik vind het alleen jammer dat sommige, wat ik nu opmerk, om een vereniging in stand te houden heb je eigenlijk deze mensen nodig. [Stilte] En als die mensen dan niet komen dan houdt het op gegeven moment op. En je ziet dat toch alleen maar meer ouderen komen dan de jongeren en dat is jammer. Want op gegeven moment bestaan deze ouderen niet meer. [Over het gebrek aan actieve leden] Wat dat betreft is het wel moeizaam. Het is echt trekken aan de mensen. Hoe vaak wij ook zeggen, we hebben vrijwilligers nodig. Het is volgens mij bij alle organisaties die er is hoor, heb ik zo gemerkt.’³⁴¹

Niet alleen het gebrek aan actieve leden wordt als mogelijk problematisch gezien in de toekomst, ook de houding van de leden zelf:

‘Ik gaf heel duidelijk aan [aan de oudere generatie] van luister ik ben misschien wel een van de jongste op dit moment die daadwerkelijk bezig is met de slametan met de sajen, eh, met de lering daarvan. Op mijn tempo zodat ik het aankan. En het wordt nu aangehoord maar er wordt niet over gesproken hoor. En daarna is het al vergeten. Is

³³⁹ P. Meel, ‘Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage’, 115.

³⁴⁰ Interview H. Mingoen (Den Haag, 16-04-2014). Interview S. Amatsdik (Hoogezand, 15-05-2014).

³⁴¹ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014).

*niet erg, maar ook daar krijg je al een hele andere vorm van, ja hoe zeg je dat, erkenning of trots.*³⁴².

Hieruit blijkt dat de religieuze organisaties te kampen hebben met een gebrek aan kennisoverdracht en toewijding binnen de gemeenschap. Dit is onder andere zichtbaar bij het bestuur van de organisaties, maar ook met betrekking tot de kaums en imams.³⁴³ Voor de religieuze leiders bij de westbidders geldt dat zij het diep Javaans dienen te kennen, iets dat de jongere generatie zich niet eigen heeft gemaakt, en bovendien moeten zij in lering zijn geweest om de Javaanse tradities en ceremonieën te kunnen uitvoeren. Dit is een kwestie dat in de toekomst tot lastige situaties kan leiden aangezien er zich momenteel geen opvolgers aandienen.³⁴⁴ Bovendien kunnen de westbidders zich niet beroepen op religieuze leiders uit andere islamitische gemeenschappen of op een islamitisch Surinaamse-Javaanse koepelorganisatie vanwege de specifieke Javaanse tradities die in acht gehouden dienen te worden. Tot slot zijn veel van de cultureel-religieuze organisaties versnipperd en vindt er geringe samenwerking plaats.³⁴⁵ De wijze waarop verdere ontwikkeling gestimuleerd kan worden, is hierdoor afhankelijk van de persoonlijke contacten die men in Nederland onderhoudt met mensen uit Suriname en Indonesië.³⁴⁶

De organisatievorming onder de oostbidders bevindt zich momenteel in een andere positie. In Suriname vindt er onder de west- en oostbidders een geleidelijke verschuiving plaats in het voordeel van de oostbidders.³⁴⁷ Ondanks dat een dergelijke verschuiving minder zichtbaar is in Nederland, zou de aanhang onder de Surinaamse-Javanen die de normatieve islam volgt wel degelijk gestaag groeien.³⁴⁸ Zo staat het dorp Hoogezand ondertussen bekend als het dorp waar religie op de voorgrond staat en is ook de cultureel-religieuze vereniging

³⁴² Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014).

³⁴³ In april vond er een jaarlijkse stemming plaats bij Pitutur Islam voor een nieuw bestuur. Aangezien er niet genoeg kandidaten zich hadden aangemeld, werd uiteindelijk W. Doelmalik, woonachtig in de omgeving van Amsterdam de nieuwe secretaris.

³⁴⁴ Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview S. Amatsdik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014).

³⁴⁵ H.K Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland : organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 3. Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014).

³⁴⁶ Interview S. Amatsdik (Hoogezand, 15-05-2014).

³⁴⁷ P. Meel, 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', 115.

³⁴⁸ H.K Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland: organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 3.

PSG zich in de afgelopen tien jaar in toenemende mate op religie gaan richten.³⁴⁹ Daarentegen kent Hoogezand ook haar noordelijke tegenhanger, namelijk Delfzijl, waar men zich organisatorisch meer richt op Javaanse culturele tradities.³⁵⁰ Op basis van de oudere generatie Surinaamse-Javanen in Hoogezand blijkt dat diegenen die de normatieve islam aanhangen zich op latere leeftijd hebben bekeerd, op het moment dat zij naar Nederland kwamen of toen zij zich hier al hadden gevestigd.³⁵¹ Een dergelijke bekering komt regelmatig voor onder migranten in het algemeen naar aanleiding van de impact die migratie op het dagelijks leven heeft. Dit kan er immers toe leiden dat de behoefte aan religie als een houvast en het deel uitmaken van een religieuze gemeenschap groeit.³⁵² Bovendien kan deze trend als een resultaat worden gezien van het in contact komen met andere cultureel-religieuze ideeën in Nederland en invloeden vanuit Indonesië.³⁵³

Voor de Randstad geldt dat Rukun Islam één van de grootste en meest actieve islamitische Javaanse organisaties is.³⁵⁴ De groei van deze meer orthodox religieuze organisaties kan mede gerelateerd worden aan hun beschikking over een uitgebreid islamitisch netwerk aan contacten en bronnen van kennis. Zo wordt er ook vanuit andere islamitische landen (financiële) ondersteuning geboden aan de Surinaams-Javaanse moslims in Nederland. Zoals Indonesië in de jaren zeventig islamitische religieuze leiders uitzond naar Suriname, oefenen Indonesische islamologen nu ook hun invloed uit op onder andere de leden van Rukun Islam.³⁵⁵ Hierdoor zal de kwestie van opvolgers mogelijk minder drukkend zijn als bij de westbidders aangezien de oostbidders bij gebrek aan een Javaanse imam zich kan beroepen op het islamitische netwerk en ondersteuning kan vragen aan andere organisaties met religie als gemeenschappelijke deler. Dit neemt niet weg dat er momenteel nog weinig gebruik wordt gemaakt van deze mogelijkheden. Er bestaat geen aansluiting van Javaanse

³⁴⁹ Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

³⁵⁰ Interview J. Mardjoeki Hoogezand, 11-06-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014).

³⁵¹ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014).

Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

³⁵² M. Maliepaard en M Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012*, 35.

³⁵³ M. Khusein, 'Contending identity in the Islamic ritual: the slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands Islamic teachings', 305-306. Met het idee om te kijken naar het land waar hun voorouders vandaan kwamen of het zoeken naar familie gaat ongeveer de helft van de Surinaamse-Javanen naar Indonesië waar zij dan ook in contact komen met de wijze waarop de Islam daar wordt belijdt.

³⁵⁴ A.J. van Heelsum en E. Voorthuijsen, *Surinaamse organisaties in Nederland: een netwerkanalyse*, 18.

³⁵⁵ H. Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland : organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 3.

religieuze organisaties bij de Nederlandse Moslim Raad en er wordt geen gebruik gemaakt van islamitische belangenorganisaties.³⁵⁶ Overigens prefereren de oostbidders op individueel niveau zich aan te sluiten bij de Javaanse moslimgemeenschappen in plaats van bij gemeenschappen met een andere ‘etnische’ achtergrond, zoals de Marokkaanse moslimgemeenschappen. Hieruit blijkt dat ondanks dat de religieuze identiteit een belangrijkere deler van de identiteit wordt genoemd door oostbidders dan de Javaanse afkomst, er nog wel waarde wordt gehecht aan de samenkomst van Surinaamse-Javanen.³⁵⁷ Desondanks is er een gelijke trend zichtbaar bij de oostbidders en westbidders als het gaat om de religieuze toewijding van de jongere generatie:

*‘Wat ik nu allemaal zie, dan heb je niet veel jongeren die, eh, toch bezig houdt met de religie. In mindere mate, maar ze weten wel wanneer er wel idl-fitr is. Hè, ook allemaal naar de moskee, maar echt praktiseren om naar de moskee te gaan, dan is het weinig’*³⁵⁸

Mogelijk leidt een dergelijke tendens ertoe dat de orthodox islamitische organisaties in de toekomst meer gebruik gaan maken van de bestaande islamitische netwerken en koepelorganisaties in Nederland.

5.3.1 Religieuze identificering en houding

Religie kent verschillende dimensies waaronder religieuze participatie (het actief onderdeel zijn van een religieuze gemeenschap), identificering (het zichzelf toewijzen van een religie) en houding (openheid of geslotenheid ten opzichte van andere geloofsovertuigingen). Deze dimensies worden beïnvloedt door het karakter van de religieuze grenzen die er bestaan in een samenleving. Zo heeft men in Nederland vrijheid van godsdienst en levensovertuiging vaststaan in artikel 6 van de Grondwet en worden zowel islamitische, christelijke als openbare scholen gesubsidieerd op basis van artikel 23 van de Grondwet.³⁵⁹ Toch blijkt tegelijkertijd

³⁵⁶ H. Mingoen, *Surinaamse Javanen in Nederland : organisatievorming en maatschappelijke participatie*, 3-4

³⁵⁷ Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014).

³⁵⁸ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

³⁵⁹ Nederlandse Grondwet, ‘Artikel 6: Vrijheid van godsdienst en levensovertuiging’, *Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden* (2008).

www.denederlandsegrondwet.nl/9353000/1/j9vvihlf299q0sr/vgrnbhimm5zv. Vgl: Nederlandse Grondwet, ‘Artikel 23: Het openbaar en bijzonder onderwijs’, *Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden* (2008).
www.denederlandsegrondwet.nl/9353000/1/j9vvihlf299q0sr/vi5kn3s122s4.

dat kwesties omtrent de islam tot veel publieke en politieke discussies blijven leiden. Historisch gezien zijn situaties aan te wijzen die dit illustreren, zoals de discussie die in 1983 plaatsvond aangaande de gebedsoproepen van moskeeën waarover uiteindelijk lokale overheden de bevoegdheid kregen. Of de erkenning van nationale feestdagen in Nederland waarvoor in de jaren tachtig voor moslims aanpassingen zijn gemaakt maar tot op de dag van vandaag het idl-fitr niet is erkend als officiële feestdag.³⁶⁰ De wijze waarop het christendom is geïnstitutionaliseerd en wordt bevestigd door middel van gewoontes, gebruiken en gedachtegang heeft een heldere religieuze grens onder de bevolking tot gevolg wat de sociale afstand vergroot. Ondanks het feit dat Nederland behoort tot een van de meest seculiere landen van Europa waarbij tweeënveertig procent van de bevolking zich onkerkelijk noemt en religie als insignificant bestempeld, zijn moslims zich bewust van de secundaire status die aan hun religie wordt toegekend.³⁶¹

De negatieve beeldvorming van de islam en het gevoel van afwijzing door de samenleving kan reactieve identificatie tot gevolg hebben, ofwel het zich sterker identificeren met de eigen (religieuze) minderheidsgroep.³⁶² Onder de Surinaamse-Javanen is een patroon van reactieve identificatie niet te herkennen. Religie wordt enkel op positieve wijze verbonden aan het individu. De keuze van religie wordt met name beschreven als het vinden van innerlijke rust, het vinden van een geloof dat goed voelt, of het vinden van een geloof dat ‘past’ bij de eigen persoon. Terwijl moslims met Marokkaanse of Turkse achtergrond verwijzen naar de veelvoorkomende discriminatie, blijft dit bij de Surinaamse-Javanen in de context van religie onbenoemd.³⁶³ De negatieve berichtgeving met betrekking tot de islam wordt door hen wel beoordeeld als onterecht of teleurstellend maar heeft geen directe invloed op de manier waarop het geloof wordt beleefd.³⁶⁴ De nadruk op religie als een persoonlijke keuze resulteert in een open houding ten opzichte van andere geloofsovertuigingen en daarmee ook ten opzichte van de keuzes die hun kinderen maken. Terwijl uit onderzoek blijkt dat de overdracht van religieuze identificatie onder moslims met Marokkaanse en Turkse

³⁶⁰ J. Rath, e.a, *Nederland en zijn Islam: een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*, 42-43. Vgl: Ministerie van Algemene Zaken, ‘Welke feestdagen kent Nederland en wanneer worden ze gevierd’, *Rijksoverheid* (2014). www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/schoolvakanties/vraag-en-antwoord/welke-feestdagen-kent-nederland-en-wanneer-worden-ze-gevierd.html (13-05-2014).

³⁶¹ M. Maliepaard en M. Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012*, 24. Vgl: R. Alba, ‘Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States’, 32-33.

³⁶² M. Maliepaard en M. Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012*, 37- 38.

³⁶³ M. Maliepaard en M. Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012*, 150.

³⁶⁴ Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014).

achtergrond van de eerste generatie op hun kinderen vrijwel honderd procent bedraagt, komt dit beeld niet overeen met de realiteit voor de Surinaamse-Javanen.³⁶⁵

Desalniettemin betekent dit niet dat de religieuze identificering op individueel niveau onder de oudere generatie Surinaamse-Javanen bij voorbaat zwakker is dan bij moslims met Marokkaanse of Turkse achtergrond. Voor de oostbidders geldt dat de religieuze identiteit centraal staat die daarmee richting geeft aan het dagelijks leven. Hierbij gaat het om de emotionele toewijding en overgave aan de geloofsovertuiging. Het geboren worden als moslim is hierin niet voldoende, men dient het immers te praktiseren.³⁶⁶ Vandaar dat onder oostbidders participatie een belangrijke plaats inneemt waarbij men leeft naar de vijf zuilen van de islam. Dit betekent in de praktijk het uitvoeren van de salat, oftewel de rituele gebeden die vijf keer op een dag dienen plaats te vinden. Daarnaast omvatten de andere vier zuilen de sjahada (geloofsbelijdenis), zakat (het geven van aalmoezen), de vastentijd gedurende de Ramadan en de hadj (de pelgrimstocht naar Mekka).³⁶⁷ Voor de christelijke Javanen gelden dezelfde aspecten hoewel het praktiseren andere vormen aanneemt, zoals het bidden, het lezen van de Bijbel, het kerkbezoek en het vieren van of stilstaan bij de christelijke feestdagen.³⁶⁸ Ondanks een gelijk streven naar de voorgeschreven levenswijze kan de mate van religieuze participatie op individueel niveau sterk verschillen.³⁶⁹

Onder de westbidders blijkt dat er niet enkel diversiteit bestaat in religieuze participatie zoals bij de oostbidders en christenen, maar ook in de religieuze identificering. Het syncretische karakter van het geloof van de westbidders doet een hogere variëteit naar voren komen aangaande de identificering met de islam en is bovendien sterk afhankelijk van de familie en de mate waarin zij kennis van de islamitische geloofspraktijken heeft

³⁶⁵ M. Maliepaard en M Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012*, 39.

Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014).

Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014).

³⁶⁶ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

³⁶⁷ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014).

Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

³⁶⁸ Rudy Samiran, Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014) Gaat naar de Christelijke Javaanse kerkgemeenschap DIAN waar de dienst in het Javaans plaatsvindt.

³⁶⁹ Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

doorgegeven.³⁷⁰ De westbidders geven aan dat de Javaanse tradities en daarmee de Javaanse identiteit een belangrijkere plaats inneemt dan de religieuze identiteit waardoor de religieuze identificering gemiddeld genomen lager ligt dan bij de oostbidders. Bovendien wordt er door hen relatief flexibel omgegaan met de religieuze identiteit zoals blijkt uit de wijze waarop onder andere christelijke geloofstradities, zoals het kerstfeest, Sinterklaas of Pasen worden overgenomen en uitgevoerd.³⁷¹ De westbidders beschikken in mindere mate over een bundeling van richtlijnen zoals de vijf zuilen van de islam bij de oostbidders of de Bijbel bij de christenen. Het praktiseren van het islamitische geloof vindt plaats gedurende de slametans waarbij men zich meer identificeert als onderdeel van de Surinaams-Javaanse gemeenschap dan als onderdeel van een religieuze gemeenschap.³⁷²

Naast de religieuze identificering onder de verschillende geloofsovertuigingen kan de jongere generatie ook als aparte groep behandeld worden. Dit wil niet impliceren dat geen van de jongeren zich scharen onder de eerder genoemde religies, maar wel dat er een duidelijke trend van secularisering zichtbaar is in tegenstelling tot de oudere generatie.³⁷³ Het aantal gelovigen onder de Surinaams-Javaanse jongeren neemt af, zoals onder andere blijkt uit de weinige belangstelling die bestaat voor de religieuze bijeenkomsten.³⁷⁴ Deze trend vindt door het hele land plaats, zo geeft het overgrote deel van de jongere generatie aan niet gelovig te zijn of niet actief met hun religieuze achtergrond bezig zijn. Als een gevolg is de religieuze identificering onder hen beperkt.³⁷⁵ Ook ouders die spreken over het overdragen van religie aan hun kinderen geven aan dat hun kinderen hierin niet geïnteresseerd zijn ondanks de kerkbezoeken, moskeebezoeken en slametans gedurende de kindertijd. Voor de ouders wordt

³⁷⁰ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014).

³⁷¹ Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

³⁷² Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

³⁷³ Met de volgende uitzonderingen S. Karijoredjo (Christen), D. Kromowidjojo (Christen), A. Troenoredjo (Westbidder) en P. Mertodikromo (Oostbidder).

³⁷⁴ S.Y.X.R. 'NDoen, *Wong 'Jowo'? : de ontwikkeling van de identiteitsbeleving en afkomstbepaling van Javanen in Suriname en Surinaamse Javanen in Nederland*, 88.

³⁷⁵ Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview L. Djasmadi (Utrecht, 22-05-2014). Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014).

dit echter niet beschouwd als een falen van religieuze overdracht.³⁷⁶ Acceptatie van de persoonlijke keuzes van de jongere generatie wordt door de oudere generatie als leidraad genomen zolang de jongeren op eenzelfde respectvolle wijze omgaan met de religieuze keuze van de ouders.

5.4 Conclusie: het wankelen van de collectieve grens

Met het migreren naar Nederland hebben de Surinaamse-Javanen in feite de religieuze structuur zoals deze bestond in Suriname opnieuw doen opbouwen in Nederland kort na aankomst. Dit betekent dat de organisaties op gelijke manier werden opgericht en ingedeeld naar de interne religieuze scheiding die zich in Java en Suriname al had ontwikkeld. Hoewel deze scheiding nog altijd een rol speelt in de huidige organisatiestructuur blijkt dat de oudere generatie stappen zet naar samenwerking en een open houding ten opzichte van andere geloofsovertuigingen. Dit blijkt onder meer uit de ruimte die men heeft gecreëerd binnen de eigen gemeenschap door Javaanse tradities op verschillende wijzen te combineren met een verscheidenheid aan geloofsovertuigingen. De jongere generatie lijkt deze stappen voort te zetten door zich volledig te distantiëren van het conflict. Terwijl zij openstaan voor andere religies durft de meerderheid het niet enkel aan om de Javaanse tradities met het geloof op eigen wijze te combineren, maar ook wordt het niet geschuwd om de traditionele opvatting te bekritisieren dat verschillende religies elkaar per definitie uitsluiten.

Terwijl de interne scheiding zich hiermee lijkt te begeven richting een vervaging van de religieuze grens waarmee de sociale afstand tussen de Surinaamse-Javanen onderling wordt verkleind, ligt de situatie complexer kijkend naar de Nederlandse samenleving als geheel. De drie grootste religieuze groepen onder de Surinaamse-Javanen, de oostbidders, westbidders en christenen, ervaren de grens van religieuze uitsluiting en insluiting op verschillende manieren waarin er veel is veranderd ten opzichte van hun situatie in Suriname. De religieuze grenzen in Suriname dienden zowel voor moslims, christenen en hindoes ter indeling van de samenleving en deze categorisering werd door alle betrokken religieuze gemeenschappen geaccepteerd en bevestigd. Het pluralistische karakter van de Surinaamse

³⁷⁶ Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

samenleving kwam tot uiting in de diversiteit van religies, zonder dat er een situatie ontstond waarin een religie een dominante positie genoot.

Op het moment dat migratie plaatsvond naar Nederland kwamen de Surinaamse-Javanen terecht in een samenleving waar wel een religie domineerde, namelijk het christendom. De institutionalisering van het christendom zorgde er voor de oost- en westbidders voor dat hun religieuze identiteit en gemeenschap een andere positie kreeg toegewezen dan het geval was in Suriname. Als moslims kregen zij te maken met een nieuwe religieuze grens met als gevolg dat sociale insluiting in de Nederlandse samenleving werd bemoeilijkt. Bovendien wijst het huidige politieke klimaat erop, met de stigmatisering van de islam als anti-modern en onverenigbaar met de westers liberale levenswijze, dat deze grens is verhard en dat de mogelijkheden tot insluiting daardoor zijn verkleind. Ondanks mogelijke discriminatie die dit tot gevolg heeft, blijft vrijheid van godsdienst overigens wel een basisrecht.

De religieuze grens in Nederland treft de oostbidders het meest aangezien zij de normatieve islam praktiseren wat als uitgangspunt wordt genomen in het negatieve discours dat is ontstaan in het publieke en politieke debat. Daarbij is het van groot belang dat zij zich sterker identificeren met hun religieuze identiteit in plaats van met het Javaans-zijn. Hierdoor speelt de religieuze grens voor hen een grotere rol in het dagelijks leven dan voor de westbidders het geval is. Voor de westbidders geldt immers dat de religieuze grens zich in eenzelfde vorm voordoet als voor de oostbidders, maar zij hebben tegelijkertijd meer bewegingsmogelijkheid om zich niet door deze grens te laten beïnvloeden. De lagere religieuze identificering en het syncretisme in het eigen geloof stelt westbidders in staat om zich te bewegen aan beide kanten van de grens om daarmee de vervaging van de grens te stimuleren. Als laatst geldt voor de christelijke Javanen dat zij met hun bekering tot het christendom de religieuze grens in Nederland symbolisch zijn overgestoken. Met het praktiseren van het christendom zijn zij in feite toegetreden tot de religieuze meerderheid in Nederland terwijl daar in Suriname nog geen sprake van was. Dit betekent echter niet dat zij met het oversteken van deze religieuze grens, dezelfde grens zijn gaan hanteren voor diegenen die niet christelijk zijn. Binnen de gemeenschap tracht men deze grenzen kritisch te bestuderen en te streven naar een inclusievere mentaliteit.

Tot slot als er wordt gekeken naar de jongere generatie valt voornamelijk op dat zij wordt gekenmerkt door secularisering. Aangezien Nederland als land voorop loopt in de

toenemende seculariseringstendens zou men kunnen stellen dat de jongeren net als de christelijke Surinaamse-Javanen de religieuze grens zijn overgestoken. Echter, dankzij de grote mate aan religieuze diversiteit binnen de gemeenschap en een zeer open houding ten opzichte van andere religies, kan men beter spreken van een vervaging van religieuze grenzen, al dan niet van een opheffing. De hoge mate aan variëteit op religieus gebied binnen de Surinaams-Javaanse gemeenschap geeft aan dat religie zodanig niet als gemeenschappelijke deler kan worden gezien. Het spreken over een collectieve sociale grens ten opzichte van de Nederlandse samenleving is hier kortom niet op zijn plaats.

6. Taal: de intergenerationele kloof en brug

Meertaligheid onder immigranten wordt in de praktijk veelal beschouwd en geassocieerd met achterstand en problemen.³⁷⁷ Dit komt mede voort vanuit het beleidsdiscours ontwikkeld in de jaren zeventig dat direct verband houdt met de ontwikkeling van het minderhedenbeleid.³⁷⁸ Sinds de jaren zeventig werd de actieve kennis van de eigen taal gestimuleerd door middel van het beleid *Onderwijs in Eigen Taal* (OET) in verband met het heersende idee van retourmigratie. In 1998 werd dit omgevormd tot de wet *Onderwijs in Allochtone Levende Talen* (OALT). Hiermee kwam het onderwijs in de eigen taal in toenemende mate in dienst te staan van het verbeteren van de Nederlandse taal en ging bovendien buiten schooltijd plaatsvinden.

De invoer van het OALT-onderwijs ging gepaard met een definitieve ommekeer in het gedachtegoed over meertaligheid onder kinderen van migranten. In toenemende mate kwam rond de eeuwwisseling de nadruk te liggen op de bestrijding van achterstanden van ‘allochtone’ kinderen aangaande onderwijsprestaties. Dit blijkt onder andere duidelijk uit de informatiegids die in deze jaren werd uitgedeeld door het Ministerie van OCW aan ouders en verzorgers van ‘allochtone’ basisscholieren. De gids bevatte drieënzestig pagina’s gewijd aan primair onderwijs waarvan er een halve pagina aan het OALT onderwijs werd besteed. Deze pagina werd voornamelijk gebruikt om een pleidooi te verkondigen aan de ouders over het belang van de Nederlandse taal. Ouders dienden de Nederlandse taal bij hun kinderen te stimuleren in de thuissituatie als een voorwaarde voor het kind om geen achterstanden op te lopen.³⁷⁹ Kennis van de Nederlandse taal werd gezien als een cruciale voorwaarde voor

³⁷⁷ G. Extra, e.a., *De andere talen van Nederland, thuis en op school* (Bussum, 2002) vi.

³⁷⁸ G. Extra, e.a., *De andere talen van Nederland, thuis en op school*, 158.

³⁷⁹ *Ibidem*, 164.

succesvolle integratie waardoor het eigen-taal onderwijs steeds meer onder druk kwam te staan.³⁸⁰ Ondanks het tegenwicht dat door minderhedenorganisaties werd geboden, verzwakte de positie van eigen-taalonderwijs in het Nederlands onderwijslandschap en in 2003 kondigde de Ministerraad een stop aan op de subsidie voor OALT onderwijs.³⁸¹

Deze nationale trend omtrent taalbeleid begeeft zich in tegenovergestelde richting vergeleken met de visie die de Europese Commissie voorstaat in meerdere van haar publicaties.³⁸² Daarin wordt immers gewezen op de verrijking en het belang van drietalige burgers in de eenentwintigste eeuw, aangeduid met de term *trilingual formula*, voor een taaldivers Europa.³⁸³ Als hierbij de Surinaamse-Javanen in ogenschouw worden genomen, valt op dat het overgrote deel van de oudere generatie Surinaamse-Javanen zich drie talen eigen heeft gemaakt in Suriname en daarmee aansluit op het huidige beleid van de Europese Commissie. De generatie die is opgegroeid in Nederland laat echter een tegenovergestelde tendens laat zien, synchroon lopend met het Nederlands taalbeleid.

6.1 Meertaligheid in de praktijk

De talenkennis van de generatie Surinaamse-Javanen geboren in Suriname is gemiddeld zeer uitgebreid aangezien zij zijn opgegroeid met drie verschillende talen, het Javaans, het Nederlands en het Sranan Tongo.³⁸⁴ Daarnaast is er op individueel niveau een variëteit zichtbaar doordat men zich verscheidene talen eigen heeft gemaakt in latere levensfasen, zoals het Bahasa Indonesia, Arabisch, Engels en Spaans. De beheersing van het Javaans, Nederlands en Sranan Tongo is dusdanig dat men deze talen zowel passief (het begrijpen) als expressief (het uitdrukken) weet te gebruiken. Dit houdt verband met de Nederlandse koloniale geschiedenis en de samenstelling van de Surinaamse bevolking. Nederland voerde

³⁸⁰ M. Turkenburg, 'Onderwijs in allochtone levende talen: een verkenning in zeven gemeenten', *Sociaal en Cultureel Planbureau* (Den Haag, februari 2001) 3.

³⁸¹ M. Eekman, 'Tegen de stroom in: Turks op een Utrechtse vmbo-school', *Levende Talen Magazine*, 2003:7 (Utrecht) 9-11. Vgl: Volkskrant 'Onderwijs in eigen taal en cultuur niet populair meer', *Volkskrant* (27-02-2001) www.volkskrant.nl/vk/nl/2844/Archief/archief/article/detail/586049/2001/02/27/Onderwijs-in-eigen-taal-en-cultuur-niet-populair-meer.dhtml (23-07-2014).

³⁸² G. Extra, e.a., *De andere talen van Nederland, thuis en op school*, 164-167.

³⁸³ G. Extra en K. Yagmur, 'Language rich Europe: trends in policies and practices for multilingualism in Europe', *British Council* (Cambridge, November 2012) 19.

³⁸⁴ Het Sranantongo werd door respondenten op verschillende wijzen benoemd, zo werd er gesproken over 'Surinaams' en 'Sranan' en 'Negerengels'.

vanaf 1876 een taalbeleid dat ervoor moest zorgen dat na de afschaffing van de slavernij, Nederland als koloniale macht de touwtjes in handen wist te houden. Een nieuwe onderwijsregeling ging daarom van kracht waarin zowel de leerplicht werd opgenomen als dat het Nederlands de voertaal werd.³⁸⁵

Het Nederlands is tot op heden behouden als de officiële taal in Suriname waardoor iedereen van de oudere generatie bekend is met het gebruik van de Nederlandse taal in Suriname, met name door middel van het onderwijs. Tegelijkertijd werd er in de thuissituatie met familie en kennissen in het Javaans gecommuniceerd en groeide men op met het Sranan Tongo doordat dit de taal was die het meest gangbaar was onder vrienden en op de straat.³⁸⁶ Een kleine minderheid kent tegenwoordig het Bahasa Indonesia of het Arabisch. Dit verhoudt zich tot de latere levensfasen van individuen waarvan een gedeelte een relatief sterke (im)materiele band heeft gecreëerd met Indonesië en een enkeling zich heeft gewend tot het reciteren van de Arabische geschriften.³⁸⁷ Het Arabisch wordt enkel bestudeerd door hen die zich scharen onder de oostbidders en wordt gebruikt binnen de geloofsgemeenschap. Kennis van het Arabisch is immers bij deze moskeegemeenschappen noodzakelijk.³⁸⁸

Het opgroeien in een meertalige omgeving hebben de Surinaamse-Javanen op verschillende manieren ervaren, van positief tot negatief. Ondanks dat kinderen gemiddeld een hogere capaciteit hebben om meerdere talen eigen te maken dan volwassenen, heeft niet ieder het leren van de Nederlandse taal in Suriname als een soepel proces ervaren. Zo werd er enkel in de Nederlandse taal onderwezen terwijl de Surinaamse-Javanen geen voorkennis hadden van het Nederlands. Het was immers niet de taal die men gebruikte in hun interactie buiten school:

'Ja wij hadden op school gehad he, maar, eh, Nederlands was ... was voor mij niet zo, ja niet. Op straat moeten we Surinaams praten, op school Nederlands, thuis moeten

³⁸⁵ L. Gobardhan-Rambocus, 'Taalpolitiek en taalonderwijspolitiek in Suriname', *Neerlandica extra muros* 42:2 (2004) 3. Voor de koeliekinderen/immigrantenkinderen werd leerplicht ingevoerd in 1878. In plaats van het volgen van onderwijs, hielpen kinderen over het algemeen mee op de plantages.

³⁸⁶ Zie alle interviews oudere generatie.

³⁸⁷ Interview H. Mingo (Den Haag, 16-04-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

³⁸⁸ Y. Towikromo, *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland: een exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland*, 84-85.

*we Javaans praten, dat was, valt tegen. Toen was Nederlands twee gewoon op mijn rapport.*³⁸⁹

Dergelijke ervaringen waren veelvoorkomend waaruit zowel de uitwerking op het doorstromen naar vervolgonderwijs blijkt als de kunde van het expressief gebruiken van de taal. Mede doordat de docenten op de districtsscholen enkel het Nederlands gebruikten en geen rekening hielden met linguïstische diversiteit in Suriname, stroomde een laag percentage van kinderen op twaalfjarige leeftijd door naar (hoger) vervolgonderwijs zoals de LTS.³⁹⁰ Hetzelfde probleem is ook waargenomen onder andere bevolkingsgroepen in Suriname met de gevolgen van voortijdig schoolverlaten. In 2004 verliet enkel de helft van de basisschoolscholieren in kust- en rurale gebieden school met een certificaat.³⁹¹ Met een dergelijke achtergrond kan het opgroeien in een meertalige omgeving obstakels opwerpen die voor een gedeelte van de Surinaamse-Javanen tot op heden het leven beïnvloedt. Terwijl het vooral voorkomt dat een gedeelte zich niet gemakkelijk kan uiten in het Nederlands, kan dit ook gelden voor meerdere talen. Zo heeft één van de respondenten aangegeven dat hij het Javaans, Sranan Tongo en Nederlands allen niet volledig spreekt waardoor hij gevoelsmatig een gebrek ervaart in de mogelijkheden om zich via de taal te uiten.³⁹²

Niettemin spreekt de meerderheid over hun meertaligheid als een vanzelfsprekendheid, waaronder hun kennis van het Nederlands bij aankomst in Nederland:

*'Mijn collega, wat ik zei, ze vond het vreemd dat wij Nederlands spreken, dat we Nederlands kunnen spreken..., wist ook niet veel van de geschiedenis. (...) Nederlands was onze hoofd, eh, één van onze hoofdvakken. We moesten Nederlands leren en voldoende anders slaagde je niet.'*³⁹³

De meeste Surinaamse-Javanen benoemen de kennis van de Nederlandse taal als factor die ervoor heeft gezorgd dat men zich zonder moeilijkheden in Nederland kon vestigen. Zij bezaten het linguïstisch kapitaal om zich relatief snel onafhankelijk te doen bewegen in de

³⁸⁹ Interview S. Atmopawiro (Amsterdam, 14-05-2014).

³⁹⁰ Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014).

³⁹¹ S. Kroon en K. Yagmur, 'Research for language policy in Surinamese education: a study on involvement and detachment', *Current Issues in Language Planning* (2014) 1-4.

³⁹² Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014).

³⁹³ Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014).

Nederlandse samenleving vergeleken met indertijd de Marokkaanse en Turkse arbeidsmigranten.³⁹⁴

Als aanmerking dient hier vermeld te worden dat taal regelmatig wordt voorgesteld als enkel-talig en daarmee als een verbindende factor voor de (taal)gemeenschap.³⁹⁵ Zo wordt de Nederlandse taal in nationaal beleid gepresenteerd en aangenomen als de taal die Nederlandse burgers dienen te spreken en die hen als gemeenschap verbindt zonder rekening te houden met de lokaliteit en variëteit van de Nederlandse taalgemeenschap. Dat lokaliteit wel degelijk een diversiteit creëert in de taalgemeenschap in Nederland heeft voornamelijk de groep Surinaamse-Javanen ervaren die zich vestigden in het noorden van Nederland. Zij kwamen hier in aanraking met het Gronings dat als dialect afwijkt van het Standaardnederlands (ABN). Ondanks het linguïstisch kapitaal verworven in Suriname wierp zich hierdoor een taalbarrière op met een uitwerking op de sociale insluiting.³⁹⁶ De werking van taalinteractie beschreven door invloedrijk linguïst Gumperz is hierop van toepassing aangezien hij de werking van de ‘wij-code’ versus ‘zij-code’ aantoonde. Het Gronings, als een dialect kan hier aangemerkt worden als een ‘wij-code’, geassocieerd wordt met informele, ‘in-group’ activiteiten terwijl het standaard Nederlands wordt geassocieerd met formele activiteiten die buiten de eigen gemeenschap plaatsvinden. Uiteraard worden deze codes niet dusdanig exclusief gebruikt en vindt variatie veelvuldig plaats.³⁹⁷ Overigens werd er door de Surinaamse-Javanen ook over de variëteit gesproken in accent tussen het Surinaams-Nederlands en het Standaardnederlands. Deze variëteit werd echter niet gekoppeld aan taalbarrières of problemen aangaande communicatie zoals dat het geval was voor sommigen met het Gronings dialect.³⁹⁸

³⁹⁴ W.C.M van Niekerk, *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands*, 77. Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Doelatih (Den Haag, 11-04-2014). Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014).

³⁹⁵ A.S. Horvat, en V. MuhvićDimanovski, ‘My mother tongue ... Croatian, Istrian, local, ... depends where I am: the perception of mother tongue in multilingual settings’, *Linguistics* 13:2 (2012) 499.

³⁹⁶ Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

³⁹⁷ P. Gardner-Chloros, *Code-switching* (Cambridge, 2009) 56-57.

³⁹⁸ Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Het Surinaams-Nederlands ligt niet ver af van het Standaardnederlands, maar kent een verschillend accent en leenwoorden uit onder andere het Sranan Tongo.

Uiteindelijk is het echter het meest kenmerkend dat voor het merendeel van de Surinaamse-Javanen het verschil tussen de talen van het Javaans, Sranan Tongo en Nederlands centraal staat in plaats van de diversiteit van een taal zelf. Met betrekking tot het Javaans werd er enkel door twee Surinaamse-Javanen het verschil benoemd in kennis tussen ‘ngoko’, het informeel Javaans, en het diep Javaans. Voor deze generatie geldt dat de nadruk wordt gelegd op het verschil in kennis en gebruik tussen de verschillende talen en de situaties waarin welke taal wordt toegepast.³⁹⁹

6.2 Ontwikkeling en kennisoverdracht

6.2.1 Code-switching

Als het gaat om de ontwikkeling van het Javaans, Sranan Tongo en Nederlands onder de drie generaties is een sterke verschuiving zichtbaar met betrekking tot alle drie de talen. Voor het overgrote deel van de ouderen geboren voor 1940 geldt dat zij enkel kunnen communiceren in het Javaans door de relatieve isolatie waarin zij leefden in Suriname.⁴⁰⁰ Dit staat in scherp contrast met de Surinaamse-Javanen tussen de veertig en zeventig jaar die geboren zijn in Suriname en zijn opgegroeid in een meertalige omgeving. Door de gelijke positie van de drie talen in verschillende domeinen heeft dit ertoe geleid dat zich geen sterke taaldominantie heeft ontwikkeld onder deze generatie. Het geeft een situatie weer waarbij eentaligheid en een hiërarchische indeling van taaldominantie niet als uitgangspunt genomen kan worden. Het fenomeen van meertaligheid moet op zichzelf bestudeerd worden waardoor men enkel kan spreken van dominantie van een bepaalde taal gedurende tijdelijke situaties. Het gaat hier om een dynamisch proces dat afhankelijk is van verschillende sociale factoren, zoals de omgeving, de activiteit, en de personen met wie interactie plaatsvindt.⁴⁰¹

Voor de Surinaamse-Javanen heeft meertaligheid ertoe geleid dat het verschijnsel ‘code-switching’ zich binnen de gemeenschap is gaan manifesteren wat uiteindelijk kenmerkend is geworden voor de wijze waarop de taal wordt aangewend in het dagelijks leven. Bij code-switching gebruiken meertalige sprekers verschillende talen of dialecten in één gesprek of in één zin. Vaak wordt het gebruikt om de oppervlakkige betekenis van

³⁹⁹ Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview S Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014).

⁴⁰⁰ L. Djasmadi, *Routes naar een Javaans thuis in Nederland: identiteit en thuisgevoel onder Javaanse ouderen*, 42.

⁴⁰¹ E. Harding, ‘Mother Tongue and Other Tongue’, *English Today* 2:3 (July 1986) 31.

woorden te overstijgen, zoals enkel-talige mensen ook kunnen doen door onder andere intonatie en niveau van formaliteit.⁴⁰² Voor de Surinaamse-Javanen geldt dat zij het Javaans voornamelijk karakteriseren als een fatsoenlijke taal waarin men zich respectvol kan uiten tegenover ouderen. Daartegenover wordt het Sranan Tongo meer als grovere straattaal gezien:

*'Ja ja, soms als ik eh boos ben dan dan die Javaans weg, allemaal in Surinaams. (...) En die [eh] je hebt veel van die vieze woorden geleerd hè, Javaans niet.'*⁴⁰³

De taal die wordt gesproken hangt samen met het gespreksonderwerp en de situatie waarin men zich bevindt.⁴⁰⁴ Elke taal krijgt hierdoor bepaalde functies toebedeeld in de samenleving, waarvan er impliciete regels bestaan die al vanaf de kindertijd worden meegegeven.⁴⁰⁵

Naast de wijze waarop taal wordt aangepast aan de verschillende situaties en uitdrukkingen, wordt dit ook beïnvloedt door de kennis en woordenschat die men van de verschillende talen bezit. Zo bestaat er consensus over welke taal met wie gesproken dient te worden, maar als men bepaalde woorden niet weet in de gesprekstaal wordt dit in een andere taal genoemd en wordt het gesprek vervolgt in de taal waarin het gesprek startte. Dit is regelmatig het geval met de gesprekken die in het Javaans plaatsvinden, waar vervolgens woorden in het Nederlands of Sranan Tongo aan worden toegevoegd omdat de Javaanse woordenschat niet altijd toereikend is. Het Sranan Tongo wordt niet enkel gezien als een straattaal maar ook als een veel gemakkelijker te leren taal dan het Javaans.⁴⁰⁶

Naast taalvariatie in een gesprek, hangt de taalkeuze van een gesprek bovendien sterk af van het individu, zowel binnen als buiten de Surinaams-Javaanse gemeenschap, op basis van onder andere leeftijd, geslacht en het sociale netwerk. Overwegend kan er een indeling gemaakt worden waarin het Javaans voornamelijk wordt gesproken met de ouderen, het Sranan Tongo onder generatiegenoten en het Nederlands met de jongere generatie geboren in Nederland. Dat men Sranan Tongo kiest als communicatiemiddel onder generatiegenoten

⁴⁰² P. Gardner-Chloros, *Code-switching*, 1-4.

⁴⁰³ Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014).

⁴⁰⁴ P. Gardner-Chloros, *Code-switching*, 59.

⁴⁰⁵ S. Kroon en K. Yagmur, 'Research for language policy in Surinamese education: a study on involvement and detachment', 7.

⁴⁰⁶ Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview L. Nawidjaja (Hoogezand, 12-06-2014). Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

komt doordat het merendeel stelt zich het best in deze taal te kunnen uiten. Ruim de meerderheid van deze generatie kan het Sranan Tongo spreken en vervolgens passen zij zich qua taal aan waar mogelijk aan de generatie boven of onder hen. Dit als gevolg van de eigen meertaligheid en de beperktere taalkennis van de andere generaties.⁴⁰⁷ Hier komt overigens bij dat tegenover ouderen het Javaans wordt gesproken als een vorm van respect waardoor men tegelijkertijd respect toont voor de eigen afkomst.⁴⁰⁸ Opvallend is hierbij dat de deze generatie zichzelf beschouwt als de jongere generatie en op basis van de taal een generatieverschil aangeven. Zij kunnen immers nog wel het Javaans, maar niet op eenzelfde wijze als hun ouders en grootouders:

‘Ja ja, als, eh, maar meestal praten we gewoon Javaans hoor, ook met de ouderen hier, het diep Javaans is gewoon ouderwets, dat is echt van mij vroeger, van bijvoorbeeld m’n moeder zou met de ouderen hier echt het diep Javaans praten, maar wij jongeren niet, wij praten wel Javaans, wij zijn al blij dat we Javaans kunnen spreken, dan gaan we het niet moeilijk maken om het diep Javaans te spreken. Nee, nee.’⁴⁰⁹

Al met al blijkt dat identiteitsvorming tot stand komt en wordt geuit gedurende interactie. Taal dient hier als een zeer belangrijk middel om de wijze te bepalen waarop men zich wil presenteren. Door code-switching en het gebruik van verschillende talen wordt een verscheidenheid aan strategieën aangewend om verschillende identiteiten op de voorgrond te doen treden, onder andere die van de ouder, het kind, de vriend(in), de man, de vrouw of de vreemdeling.⁴¹⁰

6.2.2 De Javaanse taal, een geval van uitsterven?

De talen die migranten meenemen vanuit het land van herkomst zijn zeer ontvankelijk voor de dominante taal in het land van aankomst waardoor een intergenerationeel geleidelijk proces

⁴⁰⁷ Interviews A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

Interview M. Mangkoewihardjo (Den Haag, 18-04-2014).

⁴⁰⁸ Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

⁴⁰⁹ Interview L. Bos (Hoogezand, 15-05-2014).

⁴¹⁰ A.S. Horvat, en V. MuhvićDimanovski, ‘My mother tongue ... Croatian, Istrian, local, ... depends where I am: the perception of mother tongue in multilingual settings’, 502.

van een bepaalde mate van assimilatie onvermijdelijk is.⁴¹¹ Het is een proces dat zich duidelijk heeft voorgedaan bij de Surinaams-Javaanse gemeenschap in Nederland wat gemengde gevoelens heeft losgemaakt onder de Surinaamse-Javanen. Deze gevoelens zijn terug te voeren op het conflict tussen behoud van eigen cultuur en de zogenoemde aanpassing aan de Nederlandse samenleving.

Het verlies van kennis van de Javaanse taal zoals voorgesteld in bovengenoemde situatie is veelvoorkomend aangezien de jongere generatie overheersend voorkeur geeft aan het spreken van de dominante taal.⁴¹² In het geval van de Surinaamse-Javanen betekent dit dat de jongere generatie Nederlands prefereert en dat hun kennis van de Javaanse taal erg summier is. Uit een kwantitatief onderzoek uit 2002 blijkt dat het Nederlands overduidelijk als de dominante taal wordt gekozen door de Surinaams-Javaanse jongeren. Opmerkelijk is dat figuur 4 aangeeft dat voor zowel de categorie taaldominantie als taalpreferentie voor kinderen tussen de vier en twaalf jaar geldt dat het Javaans een hoger percentage kent dan voor de leeftijd twaalf tot zeventien. Voor de hogere leeftijden treedt het Nederlands steeds sterker op de voorgrond.⁴¹³

Ook uit reacties van de jongere generatie blijkt dat de meesten onder hen de taal niet dusdanig machtig zijn dat zij een ingewikkeld gesprek kunnen aangaan. Hierbij vindt men verschillende gradaties in kennis onder verschillende leeftijden, waarbij de groep tussen de dertig en veertig jaar over het algemeen de taal meer machtig is dan zij van onder de dertig jaar.⁴¹⁴ Om een dergelijk gebrek aan basiskennis van het Javaans te omzeilen in gesprekken met ouderen is er een andere wijze van communicatie zichtbaar onder jongeren.

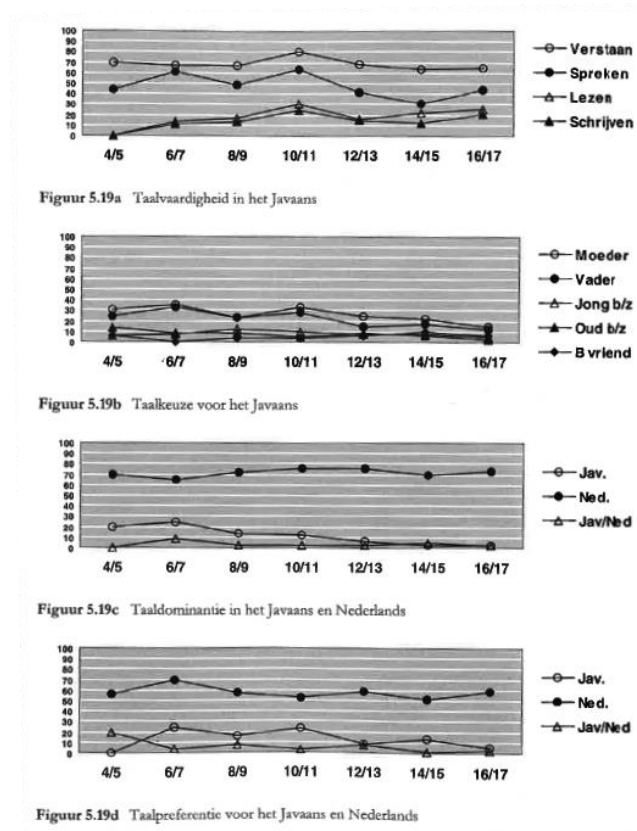
⁴¹¹ R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', 35.

⁴¹² A. Portes en R.G. Rumbaut, *Legacies: the story of the immigrant second generation* (New York, 2001). Vgl: R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', 36.

⁴¹³ G. Extra, e.a., *De andere talen van Nederland, thuis en op school*, 119.

⁴¹⁴ Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-05-2014). Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014). Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

Figuur 4: Taalvaardigheid in het Javaans, taalvaardigheid voor het Javaans, taaldominantie in het Javaans en Nederlands, taalpreferentie in het Javaans en Nederlands. Bron: G. Extra, e.a., De andere talen van Nederland, thuis en op school (Bussum, 2002).



Het is een communicatiemethode die vaker voorkomt onder kinderen van migranten waarbij een gesprek plaatsvindt op een manier dat de ouders of grootouders praten in de moedertaal terwijl de jongere in de dominante taal antwoord.⁴¹⁵ Deze methode kan gebruikt worden doordat jongeren wel bekend zijn geraakt met de moedertaal. Zij zijn hiermee herhaaldelijk in aanraking gekomen in hun omgeving, door de aanwezigheid van oudere familieleden of door het hebben van een Javaanssprekende oppas.⁴¹⁶ Zij bezitten echter niet voldoende kennis om in het Javaans te antwoorden en doen dit zodoende in het Nederlands. Voor de oudere familieleden geldt dat dit op zijn of haar beurt wordt begrepen, maar niet wordt gesproken.

⁴¹⁵ R. Alba, 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', 36.

⁴¹⁶ Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014). Interview M. Mangkowiehardjo (Den Haag, 18-04-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview M. Wardi (Amsterdam, 14-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014).

Dat de kennis van de Javaanse taal verschaald leidt tot verschillende reacties die zijn gekoppeld aan de verschillende functies van de taal die worden benadrukt. Onder de jongeren heerst er met name een gevoel van gebrektheid aangaande het communiceren met familieleden. Hier komen twee dimensies naar voren. Als eerst gaat het om een praktische dimensie, namelijk het feit dat men niet goed kan communiceren met Javaanse ouderen, terwijl jongeren vaak deze behoefte aangeven te hebben of te hebben gehad:

‘Ja ik denk dat ja, mijn kinderen krijgen wel echt band van de familie mee en ja ik vind het wel..., ik moet eerlijk zeggen, ik vind het wel heel jammer dat ik niet Javaans spreek (...). Omdat ik kan niet eens normaal met me oma praten weetje, zo.’⁴¹⁷

Hieruit spreekt het gemis om een intergenerationele band te kunnen creëren met individuele familieleden. De jongeren die wel het Javaans kunnen spreken, zijn hiervoor dankbaar, opnieuw vanwege het hebben van de mogelijkheid om contact te leggen met oudere familieleden.⁴¹⁸

Los van het praktische aspect op individueel niveau staat de Javaanse taal als het ware voor een symbolische sleutel die toegang verleent tot de Javaanse gemeenschap. Zo bevat de Javaanse taal een scala aan nuances in het uitdrukken van respect die de omgangsvormen van specifieke betekenissen voorziet. Het gebrek aan kennis van de Javaanse taal heeft tot gevolg dat deze omgangsvormen aan betekenis verliezen die niet op eenzelfde wijze gereproduceerd kunnen worden met de Nederlandse taal:⁴¹⁹

‘Spreken van dezelfde taal zorgt ervoor dat je je bevindt in dezelfde dimensie en taal is daarbij de geestelijke drager’.⁴²⁰

Taal fungeert als een brug op verschillende niveaus, tussen interne beeldvorming en uiting, tussen de leden van een gemeenschap onderling en tussen verschillende gemeenschappen.⁴²¹

⁴¹⁷ Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014).

⁴¹⁸ Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014).

⁴¹⁹ ‘NDoen, S.Y.X.R., *Wong 'Jowo'? : de ontwikkeling van de identiteitsbeleving en afkomstbepaling van Javanen in Suriname en Surinaamse Javanen in Nederland*, 88.

⁴²⁰ Interview A. Wongsowidjojo (Den Haag, 10-07-2014).

⁴²¹ S. Lehmann, ‘In search of a mothertongue: locating home in diaspora’, *Melus* 23:4 (1998) 116.

Aangezien jongeren steeds moeilijker tot de Javaanse taaldimensie weten door te dringen, kunnen er gevoelens van ontvreemding of onbegrip ontstaan.⁴²²

Dat de kennis van het Javaans summier is onder jongeren is vooral zaak waar jongeren de ouders voor verantwoordelijk houden aangezien zij de taal niet in hun jeugd hebben meegekregen.⁴²³ Tegelijkertijd roept dit bij oudere generatie een gevoel van falen op waarbij zij terugblikkend op de opvoeding van hun kinderen zich afvragen waarom de Javaanse taal niet meer door hen is gestimuleerd.⁴²⁴ Waar in de jaren tachtig en negentig de focus lag op het Nederlands leren thuis en op school zoals gepromoot door het Ministerie van OCW, wordt er nu door zowel de ouders als jongeren verwezen naar andere migrantengroepen in Nederland die de taal beter hebben behouden. Het geeft aan dat het doorgeven van de Javaanse taal een intern dilemma voor de oudere generatie heeft opgeleverd van enerzijds het richten op de Nederlandse samenleving voor de kinderen en anderzijds het streven naar taalbehoud als een belangrijk onderdeel van de etnische identiteit.⁴²⁵

Het Nederlands werd in het begin van aankomst beschouwd door de Surinaamse-Javanen als het middel om toegang te krijgen tot de Nederlandse samenleving. In een meertalige omgeving, zoals in Suriname, worden er regelmatig verschillende associaties toegekend aan de talen. Zo wordt de ene taal geassocieerd met status en sociale mobiliteit, in dit geval het Nederlands, terwijl de andere taal wordt geassocieerd met solidariteit en camaraderie binnen een minderheidsgroep, zoals het Sranan Tongo en het Javaans.⁴²⁶ Ondanks dat de Javanen in Suriname lange tijd onderaan de sociale ladder stonden in Suriname, wordt de sociale status van het Javaans als taal niet als negatief geëvalueerd. Het proces van taalstigmatisatie dat zich kan voordoen als een gemeenschap de negatieve status rondom een taal internaliseert, heeft zich nooit voorgedaan onder de Javanen.⁴²⁷ Het kennen van de dominantie taal werd voornamelijk vanuit praktisch oogpunt gestimuleerd.

⁴²² Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014).

⁴²³ Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-7-2014).

⁴²⁴ Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014). Interview A. Doelatip (Den Haag, 11-04-2014).

⁴²⁵ G. Oonk, *Global Indian diasporas: exploring trajectories of migration and theory*, 68.

⁴²⁶ S. Kroon en K. Yagmur, 'Research for language policy in Surinamese education: a study on involvement and detachment', *Current Issues in Language Planning* (2014) 5.

⁴²⁷ A. St-Hilaire, 'Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname', 998–1019.

Het is echter opmerkelijk dat de Surinaams-Javaanse gemeenschap vergelijkingen trekt tussen hun jongere generatie en de jongeren met een Turkse of Marokkaanse achtergrond. Dit terwijl de herkomstlanden van deze migranten niet in een koloniale taalcontactsituatie hebben verkeerd. Kijkend naar de verschillende taalgroepen in Nederland dan ziet men dat het Hindi, Moluks/Maleis, Javaans en Sranan Tongo het laagst scoren op taalkeuze en taaldominantie.⁴²⁸ Bovendien ziet men in het Nederlands taalbeleid dat eind jaren tachtig *Onderwijs in Nieuwe Schooltalen* werd ingevoerd ter verbreding van het taalaanbod in het voortgezet onderwijs. De talen die hierin waren opgenomen waren het Arabisch, Italiaans, Russisch, Spaans, Turks, Chinees, Hindi, Nieuwgrieks, Papiamento, en Portugees. Vooral het Arabisch en Turks hebben in de ontwikkeling van ONST een voorhoede functie ingenomen en zijn door het Ministerie van OCW gestimuleerd als schoolvakken.⁴²⁹ De geringe belangstelling voor het Javaans, Sranan Tongo en Papiamento in het onderwijs kan men wijten aan het koloniale taalbeleid dat exclusief Nederlands voorschreef als taal voor onderwijzing. Voor het Hindi, de gemeenschap die verschillende respondenten hebben benoemd als voorbeeldgemeenschap aangaande taalbehoud, ontwikkelt de taal zich op andere wijze.⁴³⁰ Dit is te verklaren door de hoge symboolwaarde van het Hindi op basis van levensbeschouwelijke gronden, net zoals het Arabisch een symboolwaarde heeft die verband houdt met de status van de islam.⁴³¹ Uiteindelijk dient taalassimilatie niet voorgesteld te worden als een onvermijdelijk proces van een minderheid die zich aanpast aan een westerse taal, de taal van de meerderheid. Het is het resultaat van individuele en gemeenschapsbesluiten wat als een ‘bottom-up’ proces plaatsvindt op basis van de keuzes en mogelijkheden die de nieuwe omgeving biedt.⁴³²

Ondanks dat de kennis van het Javaans is verzwakt door de generaties heen, toont de jongere generatie nog wel interesse in het leren van de taal. Zo worden er hier en daar Javaanse taallessen gevolgd, is men op de hoogte van het aanbod aan taallessen en vindt men het ook goed dat organisaties zulke lessen initiëren en verzorgen.⁴³³

⁴²⁸ G. Extra, e.a., *De andere talen van Nederland, thuis en op school*, 134-135.

⁴²⁹ G. Extra, e.a., *De andere talen van Nederland, thuis en op school*, 169-170.

⁴³⁰ Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014).

⁴³¹ G. Extra, e.a., *De andere talen van Nederland, thuis en op school*, 188.

⁴³² G. Oonk, *Global Indian diasporas: exploring trajectories of migration and theory*, 69.

⁴³³ Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview A. Troenoredjo (Den Haag, 19-04-2014). Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview A. Doelatif (Den Haag, 11-04-2014).

‘Bij RBU en daar had ik heb ik ook aan deelgenomen en dat werkte best wel goed. Want ja er zaten heel veel jongeren in de klas en hij geeft ook hele, eh, ja best wel veel informatie over onze geschiedenis. Dus dat werkte wel heel goed.’⁴³⁴

Ook is in maart 2014 een facebookgroep, website en mobiel platform gestart door initiatiefnemers J. Asmowidjojo en R. Kromopawiro, genaamd ‘Javaansleren.mobi.’. Het initiatief speelt in op de behoefte om het Javaans leren toegankelijker te maken, het is gratis, online, en men kan elkaar stimuleren door middel van sociale media. De actief gebruikte facebookgroep groeide in enkele maanden uit tot een groep van ruim 1250 leden (augustus 2014).⁴³⁵ Ondanks de veelal getoonde interesse volgt geen van de respondenten momenteel taallessen. Wel wordt gesteld dat het vragen van woordbetekenissen aan ouders en grootouders de Javaanse taalkennis doet stimuleren.⁴³⁶

6.3 Het consolideren van relaties en plaatsbepaling

Ondanks de voorheen besproken meertaligheid en het gebruik van Sranan Tongo onder de oudere generatie en de taaldominantie en preferentie van Nederlands onder de jongere generatie, blijft het Javaans zich een centrale rol toe-eigenen, namelijk die van de moedertaal. Moedertaal wordt gedefinieerd als iemands ‘eigen’ taal, onlosmakelijk verbonden met de persoonlijke identiteit en is vaak gegrond op gedachtes over afkomst en toebehoren.⁴³⁷ De term ‘eigen’ taal doet vermoeden dat het hier gaat om de taal die het meest en gemakkelijkst wordt gesproken, dit is echter niet het geval onder de Surinaamse-Javanen. Zoals voorheen opgemerkt geven de respondenten geboren in Suriname aan dat zij het Javaans spreken, maar stellen tegelijkertijd dat het Sranan Tongo gemakkelijker is om in te communiceren waardoor zij zich daarin gemakkelijker en sneller kunnen uiten. Dit hoeft niet te betekenen dat hier een hiërarchie in aangebracht dient te worden, de talen krijgen namelijk volledig verschillende betekenissen toegekend. Of moedertaal een correcte term is kan in meertalige situaties betwist

⁴³⁴ Interview T. Sriminem (Den Haag, 19-04-2014).

⁴³⁵ J. Asmowidjojo en R. Kromopawiro, ‘Javaans leren... wel verantwoord leren dat doen wij samen’, *Facebook* (12-03-2014) www.facebook.com/groups/Javaansverantwoordleren/ (04-08-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014).

⁴³⁶ Interview J. Mardjoeki (Hoogezand, 11-06-2014). Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014).

⁴³⁷ A.S. Horvat, en V. MuhvićDimanovski, ‘My mother tongue ... Croatian, Istrian, local, ... depends where I am: the perception of mother tongue in multilingual settings’, 494.

worden, de notie kent een zwakke positie en het identificeren met een enkele taalgroep dient mogelijk vervangen te worden door het concept linguïstisch pluralisme.⁴³⁸

Niettemin wordt aan het Javaans een symbolische waarde toegekend die gelijkgesteld wordt aan de notie van moedertaal. Moedertaal kan hierbij tweeledig opgevat worden aangezien het zowel een rol speelt op het individuele als het collectieve niveau. De taal van de gemeenschap wordt gedefinieerd als de moedertaal, maar daarmee hoeft het individuele niveau (de voorkeurstaal van een persoon) niet samen te vallen met de gemeenschapstaal.⁴³⁹ De wijze waarop taal circuleert onder de Surinaamse-Javanen is hier een voorbeeld van. Het Javaans wordt geassocieerd met de taal van de Surinaams-Javaanse gemeenschap terwijl het Sranan Tongo, en voor enkelen het Nederlands, de talen zijn waarin zij zich persoonlijk het best uiten, zo ook binnen de gemeenschap.

Wat het Javaans bovenal doet verschillen van het Sranan Tongo is haar symbolische waarde die zich doet verbinden met de Javaanse afkomst. Het Javaans dient als middel om een band te creëren en te behouden met de Javaanse ouders en voorouders en daardoor ook met de Javaanse geschiedenis en tradities. De Javaanse taal als ‘eigen’ taal is hiermee een van de sleutelementen in het beschrijven en definiëren van de Javaanse gemeenschap.⁴⁴⁰ Niet enkel is het een sleutel tot het sociale netwerk van de Surinaamse-Javanen, ook is het een sleutel tot de Javaanse culturele uitingen:

‘Ik vind als je de Javaanse taal beheerst en en en mee kan nemen naar de volgende generatie is al heel wat. Natuurlijk zijn er andere dingen ook belangrijk zoals dans en muziek en de verhalenlijnen die er zijn, die ze kunnen uitbeelden met de wayang poppen enzo. Maar als je niet Javaans kan spreken en verstaan dan heb je daar ook weinig aan om die tradities ook nog in stand te houden. [Over srimpi] Als je daar, de verhaallijnen van dat soort dingen al niet begrijpt, hoe kan je het dan dansen vraag ik me dan af, weet je. Hoe kan je dan je gevoel erin leggen om het te uiten om het over te brengen naar iemand anders. Want als jij je gevoel er niet in kan leggen dan kan je het aan een leek niet uiten.’⁴⁴¹

⁴³⁸ U. Ansaldo, ‘Identity alignment and language creation in multilingual communities’, *Language Sciences* 32 (2010) 617.

⁴³⁹ A.S. Horvat, en V. MuhvićDimanovski, ‘My mother tongue ... Croatian, Istrian, local, ... depends where I am: the perception of mother tongue in multilingual settings’, 494.

⁴⁴⁰ G. Oonk, G. Oonk, *Global Indian diasporas: exploring trajectories of migration and theory*, 68.

⁴⁴¹ Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014).

Bovendien komt de rol van Javaanse taal in beleving van afkomst duidelijk naar voren op het moment dat respondenten Indonesië bezochten. Op vragen naar thuisgevoel of de beleving van Indonesië, werd altijd verwezen naar de Javaanse taal. Onder andere over het feit dat men op Java met de mensen kon communiceren, de verbazing van Indonesiërs over de taalvaardigheden van de Surinaamse-Javanen of juist over de verschillen tussen het Indonesisch-Javaans en Surinaams-Javaans.⁴⁴² Ondanks dat reacties verschillend waren, blijkt taal een voorname rol in de identiteitsbeleving in te nemen.⁴⁴³ Onder de jongere generatie speelt het gevoel van Javaans als moedertaal echter in veel mindere mate, aangezien zij zich het meest identificeren met de Nederlandse taal. Daarbij is het Sranan Tongo ook door enkele jongeren overgenomen.⁴⁴⁴

6.4 Conclusie: een tussentijdse vervaging van de taalgrens

Kortom, er kan gesteld worden dat de grenzen van de Javaanse taal en andere talen onder de Surinaamse-Javanen al in een vroeg stadium zijn blootgesteld aan aanpassing en andere taalinvloeden, namelijk al voordat de daadwerkelijke migratie naar Nederland plaatsvond. De eerste momenten waarin men in een taalcontactsituatie kwam, was op het moment dat de Javaanse contractarbeiders arriveerden in Suriname. Hoewel zij zich lange tijd in een geïsoleerde positie bevonden en voor vele generaties hierdoor het Javaans bleef gelden als de enige taal die zij kenden, werd ook het Javaans blootgesteld aan taalinvloeden van buitenaf waaruit het Surinaams-Javaans ontstond.

De oudere generatie Surinaamse-Javanen was de eerste generatie van de Surinaams-Javaanse gemeenschap die meer mogelijkheden kreeg aangeboden aangaande het onderwijs in Suriname. Doordat deze generatie mee ging draaien op de scholen kwamen zij in aanraking

⁴⁴² Door de multiculturele samenstelling van de Surinaamse bevolking is het Javaans onder invloed van onder andere het Sranan Tongo, Sranami, Bahasa en Arabisch verandert. Deze taal wordt het Surinaams-Javaans genoemd. Door respondenten wordt er soms naar verwezen als ‘verbasterd Javaans’ of ‘grof Javaans’.

⁴⁴³ Interview S. Atmopawiro (Amsterdam, 14-05-2014). Interview S. Amatsidik (Hoogezand, 15-05-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014) Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview R. Alidarso (Groningen, 22-05-2014). Interview G. Abdillah (Hoogezand, 15-05-2014). Interview A. Soerjaman (Hoogezand, 12-06-2014). Interview R. Soikromo (Hoogezand, 15-05-2014).

⁴⁴⁴ Interview S. Karijoredjo (Den Haag, 27-04-2014). Interview C. Jahman (Den Haag, 19-04-2014). Interview D. Kromowidjojo (Den Haag, 07-05-2014). Interview V. Madamsir (Den Haag, 22-07-2014). Interview P. Mertodikromo (Rotterdam, 09-07-2014). Interview R. Samiran (Hoogezand, 12-05-2014).

met het Nederlands als koloniale taal, als ook de enige taal waarin men sociale mobiliteit kon bereiken. Om zodanig een beter toekomstperspectief te creëren, moest deze generatie het Nederlands zich eigen maken, het oog op een betere toekomst was immers sterk aanwezig. Vanuit deze situatie leerde men het Nederlands tot op een zeker niveau terwijl tegelijkertijd het Sranan Tongo eigen werd gemaakt door de contacten die ontstonden in de straten van onder andere Paramaribo waar velen heentrokken voor school en/of werk. Hoewel het Javaans de taal bleef die vanuit huis werd meegegeven en gesproken, en nog altijd actief wordt gebruikt door deze generatie in Nederland, heeft het haar positie van alleenrecht moeten opgeven. De meertaligheid heeft gezorgd voor een vervaging van de taalgrenzen en een scala aan codes en strategieën die worden aangewend onder verscheidene omstandigheden. De wijze van interactie binnen de gemeenschap is voor deze generatie weinig veranderd na aankomst in Nederland. Het verschil zit voor hen voornamelijk in het gebruik van het Nederlands in de eigen gezinssituatie. In plaats van het voortzetten van het Javaans als de taal die Surinaams-Javaanse kinderen meekregen vanuit thuis, vindt interactie in de thuissituatie overweldigend plaats in het Nederlands. Een dergelijk taal-assimilatieproces is eenzijdig gebleken en interesse vanuit andere bevolkingsgroepen voor de Javaanse taal is niet aanwezig. Hierdoor zijn de Surinaamse-Javanen degenen die de taal onderling in stand dienen te houden.

Ten slotte is het Nederlands voor jongeren de taal waarin zij worden ondergedompeld. Het is de taal die zij gebruiken in de thuissituatie, op school, op straat en met vrienden. Ondanks dat sommigen interesse tonen in het leren van het Javaans, blijft het een taal die zij zich in de meeste gevallen niet eigen hebben gemaakt. Door het in aanraking komen met het Javaans in hun omgeving door middel van muziek, het nieuws of ouderen, is de taal niet geheel onbekend voor hen. De mate van kennis biedt hen echter niet de mogelijkheid om de taalbarrière te overbruggen die er in vele gevallen bestaat tussen de oudste generatie Surinaamse-Javanen en de jongere generatie die Javaans gedeeltelijk begrijpt maar zich hier niet in kan uiten. In feite bevinden de jongeren zich hiermee in een situatie waarin de voorheen vervaagde taalgrenzen van hun ouders zich opnieuw hebben doen bevestigen. Net zoals bij de ouderen de taalgrens tussen het Javaans en het Nederlands niet te overbruggen was vanwege hun gebrek aan kennis van het Nederlands, doet deze taalgrens zich opnieuw gelden. Het is hierbij dezelfde grens die zich niet heeft verschoven. De jongeren hebben zich echter wel verplaatst en zijn deze taalgrens overgestoken. Of zij deze taalgrens in de toekomst opnieuw weten te vervagen blijft een open vraag.

7. Conclusie en reflectie

De sociale constructie van een ‘etnische’ identiteit is een complexe interactie tussen migrantengemeenschappen die zich een dergelijke identiteit aanmeten en de politieke structuren waarin zij zich bewegen. Politieke structuren, in het geval van de Surinaamse-Javanen voornamelijk op nationaal en lokaal niveau, die de verdeling van kapitaal en middelen reguleert in de Nederlandse samenleving en daarmee de machtsstructuren creëert en bevestigt. Om de constructie van ‘ethniciteit’ te analyseren dient men ten eerste afstand te doen van ‘ethniciteit’ als een uitgangspunt in de academische literatuur. Het concept dient dusdanig benaderd te worden als een processueel fenomeen dat zich vormt aan de hand van een verscheidenheid aan sociale aspecten, waaronder de onderzochte grenzen van burgerschap, religie en taal. Op deze wijze wordt zowel de heterogeniteit binnen gemeenschappen zichtbaar als de wijze waarop men eenheid tracht te creëren en het groepsvormingsproces zich ontwikkeld.

Voor de Surinaams-Javaanse gemeenschap in Nederland geldt dat men vanaf aankomst tot op heden zich sterk maakt voor het behouden van de hechtheid en onderlinge solidariteit van de gemeenschap. Gotong royong en rukun (harmonie) zijn nog altijd de Javaanse waarden die als richtlijnen worden gebruikt in de gemeenschap. De wijze waarop er momenteel wordt omgegaan met zowel intergenerationele verschillen binnen de gemeenschap als de plaats van de gemeenschap in de Nederlandse samenleving laat zien dat zowel de koloniale geschiedenis als de geschiedenis van het Nederlandse minderheden- en integratiebeleid hier een grote invloed op hebben uitgeoefend.

De creatie van een sterk solidariteitsnetwerk onder de Surinaamse-Javanen in Nederland is een reactie om op vertrouwde wijze sociaal kapitaal te mobiliseren om hiermee vervolgens zich te kunnen begeven in de ontvangende maatschappij en om het eigen culturele erfgoed te beschermen van invloeden van de voormalig koloniserende samenleving. Tegelijkertijd heeft de koloniale geschiedenis echter onder deze generatie geleid tot een sterke drang om zich niet te isoleren van de ontvangende maatschappij, zoals dit voor de generaties voor hen het geval was, om daarmee een opgaande sociale mobiliteit te bewerkstelligen. Dit heeft tot gevolg gehad dat binnen de gemeenschap er een continue onderhandeling plaatsvindt tussen het zich aanpassen aan de Nederlandse samenleving die dat op beleidsniveau van hen verwacht en het zich loyaal tonen met de Surinaams-Javaanse gemeenschap en het behouden van het Javaanse erfgoed. Bovendien dient men om te gaan met de koloniale stigmatisering

van de Surinaamse-Javanen als groep gekarakteriseerd door een laag opleidingsniveau en lage klasse. Ondanks de bestaande vooroordelen en mogelijk een beperkt aanbod aan kansen, proberen zij zich van dit stigma te ontdoen en ervoor te zorgen dat de jongere generatie hier niet mee wordt geconfronteerd. Dit heeft men onder andere getracht te bewerkstelligen door het welzijnswerk van de organisaties, het zich aanpassen op onder andere het gebied van taal en de vrije opvoeding van de kinderen. Sinds recent kan hieraan ook het creëren van een positief collectief bewustzijn met betrekking tot de Javaanse diaspora aan toegevoegd worden die daarmee de ‘minderhedenidentiteit’ dient te vervangen.

Ondanks dat een dergelijke stigmatisering niet is doorgegeven aan de jongere generatie heeft deze wel invloed op hen en de interactie met de generatie boven hen. Dit is met name te zien aan de wijze waarop de jongere generatie enerzijds een stimulans ervaart door de oudere generatie om eigen keuzes te maken en vooruit te komen in de Nederlandse maatschappij. Anderzijds voelt deze generatie dat er een gedeeltelijke uitsluiting plaatsvindt als men de nieuw verworven kennis en vaardigheden niet terugkoppelt naar de gemeenschap op een wijze gedicteerd door de oudere generatie. Bovendien heerst er vanuit de Nederlandse samenleving sinds de jaren negentig een toenemende druk op aanpassing. Om geen uitsluiting te ervaren dient de gemeenschap referenties naar ‘niet-westerse’ culturele uitingen niet als eigen te ervaren. Deze combinatie waarop de oudere generatie vervolgens heeft gereageerd met het benadrukken van aanpassing om daarmee uitsluiting van de jongere generatie te voorkomen, heeft ertoe geleid dat er in vele gevallen een desinteresse onder jongeren is ontstaan in het voortbestaan van onder andere de Surinaams-Javaanse organisaties. Overigens speelt hierin mee dat de jongere generatie niet de historische kennis meekrijgt vanuit zowel de gemeenschap als het Nederlands onderwijs over de migratie- en koloniale geschiedenis van de Surinaams-Javaanse gemeenschap. Dit terwijl het een cruciaal onderdeel vormt in het creëren van een collectief bewustzijn onder deze generatie. Hoewel sommigen hier zelf naar op zoek gaan, lijkt dit enkel voor een klein gedeelte te gelden. Om meer inzicht te verkrijgen in de vragen die bij de jongere generatie bestaan omtrent de Javaanse identiteit en de mate waarop dit een rol speelt in hun leven, zou een vervolgonderzoek uitgevoerd dienen te worden onder verschillende leeftijdscategorieën jongeren.

Uit bovenstaande komt overigens wel duidelijk naar voren dat de ‘etnische’ identiteit bij migranten en de daarop volgende generatie niet onvermijdelijk onderhevig is aan een lineair assimilatieproces. Op het gebied van burgerschap zijn er sterke transnationale netwerken opgericht welke zijn versterkt door de technologische vooruitgang in zowel het

onderhouden van contact op afstand als het reizen. Met de recente diaspora initiatieven in de gemeenschap en de opkomende belangen van zowel Suriname als Indonesië kunnen deze banden versterkt worden, met name voor de jongere generatie, waardoor de ‘etnische’ Javaanse identiteit mogelijk een nieuwe impuls zal ervaren terwijl de oudere generatie bovenal is georiënteerd op Suriname. Hier dient aan toegevoegd te worden dat een versterking van de transnationale netwerken geen verband kent met een toename van isolatie van de gemeenschap of een afname aan collectief verwantschap met betrekking tot Nederland. Met name voor de jongere generatie geldt dat zij zich het sterkst verbonden voelen met Nederland als hun geboorteland. Op religieus gebied geldt dat ondanks de diversiteit in de Surinaams-Javaanse gemeenschap religie een grote rol inneemt in het dagelijks leven. De tendensen van secularisering en intolerantie tegenover de islam lijken verder geen invloed uit te oefenen op de beleving van religie aangezien men deze negatieve sentimenten afweert door elkaar onderling, ongeacht geloofsovertuiging, te ondersteunen. De jongeren die sterker beïnvloedt worden door seculariseringstendensen hebben tegelijkertijd een zeer open houding ten opzichte van religieuze aanhangers. Van een sociale grens zoals opgeworpen in het Nederlandse publieke debat is voor deze generatie dan ook geen sprake. Vervolgens heeft zich in het domein van taal juist een ontwikkeling voorgedaan van vervaging van deze sociale grens onder de oudere generatie in Suriname, terwijl in Nederland de taalgrens voor de jongere generatie een helderder karakter heeft ontwikkeld. Het is echter enkel de sociale grens van burgerschap waar er zich een institutionele grensverschuiving heeft voorgedaan. Deze is op een wijze verschoven doordat het concept burgerschap een steeds nauwere definitie heeft gekregen wat heeft geleid tot een hogere mate van uitsluiting. Bovenstaande transformaties van sociale grenzen zijn allen processen die een padafhankelijkheid kennen waardoor ontwikkelingen kunnen worden herleid naar de historische achtergrond. Hoewel deze langetermijnprocessen niet gedetermineerd zijn door haar geschiedenis, is het van belang om de sociale constructie van ‘ethniciteit’ in een historisch kader te plaatsen. Op deze manier kunnen verklaringen worden geboden en patronen worden onthuld die momentopnames niet kunnen bieden.

Dit onderzoek heeft zich gericht op de transformaties van sociale grenzen waaruit is gebleken dat er een zeer hoge mate van diversiteit is terug te vinden in het dagelijkse lokale, sociale leven. Dit heeft betrekking op zowel een intergenerationele diversiteit als een diversiteit binnen dezelfde generatie. Desondanks is onder beide generaties een gevoel van ‘ons kent ons’ en hechtheid van de gemeenschap. De interne verdeeldheid wordt met name

verhuld door de creatie van een symbolische ‘ethniciteit’, door middel van culturele reproductie, iconografie, kledingdracht en eetgewoonten. Bovendien heeft het symbolisch kapitaal de mogelijkheid om de ervaren afstanden op transnationaal niveau te overbruggen. Alhoewel de constructie van sociale en symbolische grenzen in het academisch debat gescheiden worden gescheiden, vindt er in de praktijk een wisselwerking plaats. Dit is onder andere aantoonbaar met de reactie die vanuit de gemeenschap kan volgen op uitsluitingsprocessen, zoals het benadrukken van de symbolische ‘ethniciteit’ om groepsvorming te consolideren. Of de invloed die het minderheden- en integratiebeleid kan uitoefenen om de noodzaak te doen voelen om het Javaanse culturele erfgoed niet verloren te laten gaan door middel van het construeren van een diaspora identiteit. Of om als volwaardig erkend te worden als onderdeel van de Nederlandse geschiedenis en daarmee de Nederlandse samenleving. De symbolische en sociale constructie van een ‘etnische’ identiteit dienen daarmee niet als tegenovergestelden van elkaar te worden behandeld, maar als fenomenen die door middel van wisselwerking elkaar kunnen beïnvloeden.

Om de groepsvorming van migrantengemeenschappen in het algemeen en de Surinaamse-Javanen in het specifiek te benaderen, is gebleken dat naast de constructie van ‘ethniciteit’, er ook een sterk klassenbewustzijn aanwezig is. Voor de Surinaamse-Javanen komt dit wederom voort vanuit de koloniale geschiedenis en uit de wijze waarop zij vervolgens zijn begeleid op de Nederlandse arbeidsmarkt. De wijze waarop en mate waarin dit een rol speelt in de identiteitsbeleving en hoe een intergenerationele verandering heeft plaatsgevonden door de toename aan studiemogelijkheden ligt tot op heden open. Ook andere onderzoeksgebieden verdienen enige aandacht die aan de hand van dit onderzoek naar voren zijn gekomen. Ten eerste valt hieronder de ontwikkeling van de tweeledige functie van de Surinaams-Javaanse organisaties voor de gemeenschap van enerzijds het fungeren als belangenbehartigingsorgaan voor de gemeenschap en anderzijds het versterken van het Javaanse netwerk en de ‘etnische’ identiteit. Hieronder valt de invloed van het verlenen of inkorten van subsidies door de overheid en daarnaast de generatiewisseling van besturen. Ten tweede zou een comparatieve divergente studie van de Surinaamse-Javaanse gemeenschap in Suriname en in Nederland verschillende interacties met nationaal beleid kunnen aantonen, met het diasporabeleid vanuit Indonesië en de wijze waarop culturele hybridisering zich verschillend heeft ontwikkeld. Tot slot heeft dit onderzoek zich met name gericht op de sociale grenzen die door de Surinaamse-Javanen worden ervaren ten opzichte van de blanke Nederlanders, door hen ‘Hollanders’ genoemd. Relatief weinig inzicht is hierdoor verkregen

in de wijze waarop de Surinaamse-Javanen netwerken hebben bestendig met andere gemeenschappen die als minderheden zijn gecategoriseerd door Nederlands beleid. Enerzijds met de Surinaamse Creolen en Surinaamse Hindoestanen en anderzijds met de Indonesische Javanen. Maar ook de banden die op religieus gebied zich mogelijk verder ontwikkelen met Turkse en Marokkaanse moslimgemeenschappen. In tijden van economische crisis en de sterk gevoelde bezuinigingen in de organisatiewereld is de vraag op basis van welke elementen samenwerking tot stand zal komen.

8. Bibliography

8.1 Academische literatuur

Alba, R., 'Bright vs. blurred boundaries: second generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States', *Ethnic and Racial Studies* 28:1 (2005).

Alba, R., en Nee, V., *Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration* (Harvard 2005).

Amersfoort, van J.M.M., 'Van William Keggio tot Ruud Gullit. De Surinaamse migratie naar Nederland: realiteit, beeldvorming en beleid', *Tijdschrift voor geschiedenis* 100 (1987) 475-490.

Anomtaroeno, M., 'Nieuwe generatie Javanen komt op: Javaanse gemeenschap', *Kompas* 6:28 (2001) 8.

Ansaldò, U., 'Identity alignment and language creation in multilingual communities', *Language Sciences* 32 (2010) 615-623.

Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries* (Boston, 1996).

Bauböck, R., 'Cold constellations and hot identities: political theory and questions about transnationalism and diaspora', In R. Bauböck (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010) 297.

Berselaar, van den, D.D.W.J, Ketelaars, H. en Dalhuizen, L., *De komst van contractarbeiders uit Azië: Hindoestanen en Javanen in Suriname* (26-6-1991).

Bolt, G. e.a., 'Linking integration and residential segregation', *Journal of ethnic and migration studies*, 36:2 (2010) 169-186.

Bowen, P. en Barak, K., 'The integration matrix reloaded: from ethnic fixations to established versus outsiders dynamics in the Netherlands', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40:9 (2014) 1354-1374.

Bourdieu, P., 'Forms of capital', In J. Richardson (ed), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, (New York, 1986).

Brubaker, R., *Ethnicity without groups* (Harvard, 2004).

- Bruneau, M., 'Diasporas, transnational spaces and communities', In R. Bauböck (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010).
- Bruijne, de A., en Schalkwijk, A., 'The position and residential patterns of ethnic groups in Paramaribo's development in the twentieth century', *New West Indian Guide* 79: 3-4 (2005) 239-271.
- Chamberlain, M., 'Cultural diaspora: the Caribbean', In Chamberlain, M. (ed), *Caribbean migration: globalized identities* (Oxford, 2002).
- Clifford, J., 'Diasporas', *Cultural Anthropology* 9:3 (augustus 1994) 302-338.
- Cohen, R., *Global diasporas: an introduction* (Oxon, 2007).
- Cohen, R., 'Cultural diaspora: the Caribbean case', In Chamberlain, M. (ed), *Caribbean migration: globalized identities* (Oxford, 2002).
- Cohen, A.P., 'Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries: critical questions for anthropology', in H. Vermeulen en C. Govers (eds) *The anthropology of ethnicity: beyond ethnic groups and boundaries* (1994).
- Council of Europe, 'Convention on reduction of cases of multiple nationality and military obligations in cases of multiple nationality', *European Treaty Series - No. 43* (Strasbourg, 06-05-1963).
- Cyrus-Gooswit, L., 'Surinaamse ouderen: een terugblik op twintig jaar ontwikkelingen en beleid', In Abrahams, R. en Tjon-a-Ten, V. (eds) '*Ebbehout onder de zeespiegel*': *maatschappelijke integratie van Surinaamse ouderen in Nederland* (Utrecht, 1993)
- Dahinden, D., 'The dynamics of migrants' transnational formations: Between mobility and locality', In Bauböck, R., (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010)
- Derveld, F.E.R., *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamanredjo en de Surinaamse nationale politiek* (Groningen, 1982).
- Djasmadi, L., *Routes naar een Javaans thuis in Nederland: identiteit en thuisgevoel onder migrantenouderen* (Utrecht, 2008).

Djasmadi, L., e.a., *Migratie en cultureel erfgoed: verhalen van Javanen in Suriname, Indonesië en Nederland* (Leiden, 2010).

Dew, E., *The difficult flowering of Surinam: ethnicity and politics in a plural society* (Paramaribo, 1978).

Edwards, M., *Civil Society* (Oxford, 2004).

Extra, G. e.a., *De andere talen van Nederland thuis en op school* (Bussum, 2002).

Extra G. en Yagmur, K., 'Language rich Europe: trends in policies and practices for multilingualism in Europe', *British Council* (Cambridge, November 2012).

Faist, T. e.a., *Transnational migration* (Cambridge, 2013).

Faist, T., 'Diaspora and transnationalism: what kind of dance partners?', In R. Baubock (ed), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods* (Chicago, 2010).

Feillard, A., 'The constrained place of local tradition: the discourse of Indonesian Traditionalist ulama in the 1930s', In Picard, M., en Madinier, R., (eds) *The politics of religion in Indonesia: syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java en Bali* (Oxon, 2011).

Fermin, A.M.E., *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid 1977-1995* (Amsterdam, 1997).

Ferrier, D.J.H., 'Fundamentele aspecten van het bestaansvraagstuk en het sociale aanpassingsproces van de Javaanse migranten', *Riwayat: tijdschrift voor Surinaams-Javaanse historie en cultuur* 1 (1987).

Foner, N., 'Towards a comparative perspective on Caribbean migration', In M. Chamberlain (ed) *Caribbean migration, globalized identities* (Oxford, 2002).

Garton, J., *The regulation of organised civil society* (Oxford, 2009).

- Gardner-Chloros, P., *Code-switching* (Cambridge, 2009).
- Geertz, C., *The religion of Java* (London, 1960).
- Geschiere, P., *The perils of belonging: autochtony, citizenship and exclusion in Africa and Europe* (Chicago, 2009).
- Gobardhan-Rambocus, L., 'Taalpolitiek en taalonderwijs­politiek in Suriname', *Neerlandica extra muros* 42:2 (2004) 20-26.
- Grasveld F. en Breunissen K., 'Ik ben een Javaan uit Suriname', *Stichting Ideële Filmproducties* (Hilversum, 1990).
- Harding, E., 'Mother tongue and other tongue', *English Today* 2:3 (Juli 1986) 31-33.
- Hassankhan, M.S., 'Immigratie en integratie van contractarbeiders: Hindoestanen en Javanen', In L. Gobardhan-Rambocus en M.S. Hassankhan (eds) *Emigratie en ontwikkeling: emancipatie van contactanten* (Paramaribo, 1993).
- Heelsum van, A.J. en Voorthuijsen, E., *Surinaamse organisaties in Nederland: een netwerkanalyse* (Amsterdam, 2002).
- Hoefte, R., *De betovering verbroken: de migratie van Javanen naar Suriname en het Rapport van Vleuten (1909)* (Dordrecht, 1990).
- Horvat, A.S. en MuhvićDimanovski, V., 'My mother tongue... Croatian, Istrian, local, ... depends where I am: the perception of mother tongue in multilingual settings', *Linguistics* 13:2 (2012) 493-511.
- Kroon, S., en Yagmur, K., 'Research for language policy in Surinamese education: a study on involvement and detachment', *Current Issues in Language Planning* (2014) 1-20.
- Jansen, J., *Bepaalde huisvesting een geschiedenis van opvang en huisvesting van immigranten in Nederland, 1945-1995* (Amsterdam, 1996).
- Kalir, B., 'Moving subjects, stagnant paradigms: can the "mobilities paradigm" transcend methodological nationalism?', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39:2 (2013) 311-327.
- Kertzer, D.L., *Ritual, politics, and power* (Yale, 1988).

Khusen, M. 'Contending identity in the Islamic ritual: the slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands Islamic teachings', *Al-Jāmi 'ah*, 43:2 (2005) 284-308.

Koning, de A., 'Beyond ethnicity: writing Caribbean histories through social spaces', *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 6:3 (2011) 259-282.

Kopijn, Y., 'Constructions of ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands', In M. Chamberlain (ed), *Caribbean migration: globalised identities* (London, 1998) 109-124.

Kopijn, Y., 'The oral interview in a cross-cultural setting: an analysis of its linguistic, social and ideological structure', In Chamberlain, M., en Thompson, P., (eds) *Narrative and Genre* (London, 1998).

Landman, N., *Van mat tot minaret: de institutionalisering van de islam in Nederland* (Amsterdam, 1992).

Lehmann, S., 'In search of a mothertongue: locating home in diaspora', *Melus* 23:4 (1998) 101-118.

Levitt, P. en Dehesa, de la, R., 'Transnational migration and the redefinition of the state: variations and explanations', *Ethnic and Racial Studies* 26:4 (2003) 587-611.

Liem, P. en Veld, T., 'De integratie van Surinamers: voortgang en stagnatie', *Instituut voor sociologisch-economisch Onderzoek* (Rotterdam, 2005).

Lier, van R.A.J. *Samenleving in een grensgebied: een sociaal-historische studie van Suriname* (Den Haag, 1971).

Lucas, T. e.a., 'Political affiliation, collective self-esteem and perceived employability of immigrants: inducing national identity polarizes host-nation employers', *International Journal of Intercultural Relations* 39 (maart 2014) 136–151.

Lucassen, L., *The immigrant threat: the integration of old and new migrants in Western Europe since 1850* (Urbana, 2005).

Lucassen, J. en Lucassen, L., *Winnaars en verliezers: een nuchtere balans van vijfhonderd jaar immigratie* (Amsterdam, 2011).

- Lutz, H., 'The legacy of migration: immigrant mothers and daughters and the process of intergenerational transmission', In Chamberlain, M. (ed), *Caribbean migration: globalized identities* (Oxford, 2002).
- Maliema, M., en Gijsberts, M., 'Moslim in Nederland 2012', *Sociaal Cultureel Planbureau* (Den Haag, november 2012).
- Meel, P., 'Continuity through diversity: the Surinamese Javanese diaspora and the homeland anchorage', *Wadabagei* 13:2 (2011) 95-134.
- Meel, P., *Jakarta and Paramaribo calling. New challenges for the Surinamese Javanese diaspora? Conference paper Paramaribo* (Paramaribo, juni 2013) 1-14.
- Mingoen, H., 'Javaanse ouderen in Nederland', In Abrahams, R. en Tjon-a-Ten, V. (eds) *'Ebbehout onder de zeespiegel': maatschappelijke integratie van Surinaamse ouderen in Nederland* (Utrecht, 1993).
- Mingoen, H., *Surinaamse Javanen in Nederland: organisatievorming en maatschappelijke participatie* (nog niet verschenen, 2014).
- Mulder, K., *Reserve-arbeid in een reserve-kolonie: immigratie en kolonisatie van de Javanen in Suriname, 1890-1950* (Rotterdam, 1987).
- 'NDoen, S.Y.X.R., *Wong 'Jowo'? : de ontwikkeling van de identiteitsbeleving en afkomstbepaling van Javanen in Suriname en Surinaamse Javanen in Nederland* (zp, 2011).
- Nederlandse Stichting voor Culturele Samenwerking met Suriname en de Nederlandse Antillen, *Bevolking van Suriname* (Amsterdam, 1967).
- Niekerk, van, W.C.M., *Paradoxes in paradise: integration and social mobility of the Surinamese in the Netherlands* (Amsterdam, 2000).
- Niekerk, van, W.C.M., 'Pre migration legacies and transnational identities: Afro-Surinamese and Indo-Surinamese in the Netherlands', In H. Henke (ed), *Constructing vernacular culture in the trans-Caribbean* (Lanham, 2007).
- Nur Ichwan, M., 'Continuing discourse on "Keblat": diasporic experiences of the Surinamese Javanese muslims in the Netherlands', *Sharqiyyât* 11:2 (1999) 101-119.

- Oonk, G., *Global Indian diasporas: exploring trajectories of migration and theory* (Amsterdam, 2007).
- Oudhof, K. e.a., 'Omvang en spreiding van Surinaamse bevolkingsgroepen in Nederland', *Centraal Bureau voor de Statistiek*, (zp, 2011) 97-104.
- Patmo, S., 'Javanen op eigen weg', In Gowricharn, R.S, (ed) *Binnen de grenzen: immigratie, etniciteit en integratie in Nederland* (Utrecht, 1993).
- Penninx, R., 'Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid? Voorstudie door Rinus Penninx', *Wetenschappelijk Raad voor het Regeringsbeleid* 27 (Den Haag, 1979).
- Picard, M., 'Introduction: "agama", "adat" and Pancasila', Picard, M., en Madinier, R., (eds), *The politics of religion in Indonesia: syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java en Bali* (Oxon, 2011).
- Pierce, B.E., 'Status competition and personal networks: informal social organisation among the nengre of Paramaribo' *Man* 8:4 (1973) 580-591.
- Portes, A., en Zhou, M., 'The new second generation: segmented assimilation and its variants', *Annals of the American academy of political and social science* 530 (1993) 74-96.
- Portes, A., en Rumbaut, R.G., *Legacies: the story of the immigrant second generation* (New York, 2001).
- Ramesar, P., *Haagse generaties: een waaier van culturen* (Rijswijk, 2005).
- Rath, J., *Minorisering: de sociale constructie van "etnische minderheden"* (Den Haag, 1991).
- Rath, R. e.a., *Nederland en zijn islam: een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap* (Amsterdam, 1996).
- Ricklefs, M.C., *Polarising Javanese society: Islamic and other visions* (Singapore, 2007).
- Safran, W., 'Diasporas in modern societies: myths of homeland and return', *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*, 1:1 (lente 1991) 83-99.
- Sassen, S., 'The repositioning of citizenship: emergent subjects and spaces for politics', *The New Centennial Review* 3:2 (zomer 2003) 41-66.

- Scholten, P., *Framing immigrant integration: Dutch research-policy dialogues in comparative perspective* (Amsterdam, 2011).
- Schrover, M., 'Living together, working together: concentrations amongst German immigrants in the Netherlands in the nineteenth century', *Continuity and Change* 18:2 (2003) 263-285.
- Somohardjo, R., "'Je buren moeten weten wat je achtergrond is" Gesprek met Rudie Somohardjo', *Gedeeld verleden, gezamenlijke toekomst lezingen 2002* (Rotterdam, 2002).
- Soysal, Y.N., *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe* (Chicago, 2004) 164-166.
- St-Hilaire, A., 'Ethnicity, assimilation and nation in plural Suriname', *Ethnic and racial studies* 24:6 (2001) 998-1019.
- Thomson, M., en Crul, M., 'The second generation in Europe and the United States: how is the transatlantic debate relevant for further research on the European second generation?' *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33:7 (2007) 1025-1041.
- Toemin, M., *Javaanse sporen in Den Haag: gedenkboek 30 jaar RBU* (Den Haag, 2007).
- Towikromo, Y., *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland: een exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland* (Den Haag, 1997).
- Turkenburg, M., 'Onderwijs in allochtone levende talen: een verkenning in zeven gemeenten', *Sociaal en Cultureel Planbureau* (Den Haag, februari 2001).
- Verhoeven, I., *Burgers tegen beleid : een analyse van dynamiek in politieke betrokkenheid* (Amsterdam, 2009).
- Vermeulen, H., *Immigrant integration: the Dutch case* (Amsterdam, 2000).
- Vermeulen, H., *The anthropology of ethnicity: beyond ethnic groups and boundaries* (Amsterdam, 1994).
- Warner, R.S., 'Religion, boundaries and bridges', *Sociology of religion* 58:3 (1997) 217-238.

Yinger, J., *Ethnicity: source or strength? Source or conflict?* (New York, 1994).

8.2 Krantenartikelen

ANP, 'Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid: Komst afremmen van minderheidsgroepen', *Nieuwsblad van het Noorden* (06-06-1979).

ANP, 'Toelatingsbeleid voor Surinamers verscherpt', *Nederlands dagblad* (11-02-1978).

ANP, 'GAB A'dam start met cursus aanpassing', *Nederlands Dagblad* (13-09-1978).

Eekman, M., 'Tegen de stroom in: Turks op een Utrechtse vmbo-school', *Levende Talen Magazine*, 2003:7 (Utrecht) 9-11.

Hankel, A., 'Rouvoet: Wilders misbruikt joods-christelijke traditie', *Elsevier* (15-01-2010)
<http://www.elsevier.nl/Politiek/nieuws/2010/1/Rouvoet-Wilders-misbruikt-joods-christelijke-traditie-ELSEVIER255828W/> (24-07-2014).

J.H.A. Poort, 'SURINAMERS. niet welkom', *Nieuwsblad van het Noorden* (19-11-1975).

Onbekend, 'Foutief toelatingsbeleid', *Leeuwarder courant: hoofdblad van Friesland* (03-06-1975).

Lunshof, K., 'NA ONAFHANKELIJKHEID OP 25 NOVEMBER: Regering vreest de komst van nog 60.000 Surinamers', *De Telegraaf* (16-10-1975).

Onbekend, 'Toenemend racisme in Nederland', *Nieuwsblad van het Noorden* (05-08-1983).

Onbekend, 'Surinamers niet welkom in Nederland', *Vrije Stem: onafhankelijk weekblad voor Suriname* (17-11-1975).

Onbekend, 'Meningsverschillen over toelatingsbeleid', *De waarheid* (21-03-1975).

Onbekend, 'Mr. Van Agt: Stroom Surinamers stoppen', *Nederlands dagblad* (22-12-1972).

Politieke redactie, 'Regering wil problemen minderheden verlichten', *Nederlands dagblad* (18-03-1980).

Schouten, E., 'De 'gekke Javanen' van Suriname', *NRC Handelsblad* (08-08-2012).

The Guardian, 'Text of George Bush's speech' *The Guardian Online* (21-09-2001)
<http://www.theguardian.com/world/2001/sep/21/september11.usa13> (26-07-2014).

Volkskrant, 'Onderwijs in eigen taal en cultuur niet populair meer', *Volkskrant*, (27-02-2001) www.volkskrant.nl/vk/nl/2844/Archief/archief/article/detail/586049/2001/02/27/Onderwijs-in-eigen-taal-en-cultuur-niet-populair-meer.dhtml (23-07-2014).

8.3 Websites

Asmowidjojo, J., en Kromopawiro, R., 'Javaans leren... wel verantwoord leren dat doen wij samen', *Facebook* (12-03-2014) www.facebook.com/groups/Javaansverantwoordleren/ (04-08-2014).

Breeveld, C., "Evangelische Broedergemeente in Suriname: 275 jaar", *Kerkipasi* (2010) www.surichurch.net/pages.asp?pageid=73638 (25-07-2014).

Het spoor terug, "Wi egi sani 10: Abaisa en de onafhankelijkheid", *VPRO* (24-01-1993) www.vpro.nl/speel.program.30799382.html, 36:33 minuten (24-07-2014).

Indonesian Diaspora Network, 'About congress of Indonesia diaspora', *Indonesian Diaspora Congress* (2013) www.diasporaindonesia.org/cid.htm (02-08-2014).

Mahabier, E., 'Javanen in diaspora willen verdieping samenwerking', *Dwtonline.com* (23-03-2014) www.dwtonline.com/laatste-nieuws/2014/03/23/javanen-in-diaspora-willen-verdieping-samenwerking/ (15-08-2014).

Migration Organisations Database, *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* https://collab.iisg.nl/web/migration_organisations/search (05-04-2014).

Ministerie van Algemene Zaken, "Welke feestdagen kent Nederland en wanneer worden ze gevierd", *Rijksoverheid* (2014) www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/schoolvakanties/vraag-en-antwoord/welke-feestdagen-kent-nederland-en-wanneer-worden-ze-gevierd.html

Nederlandse Grondwet, "Artikel 6: Vrijheid van godsdienst en levensovertuiging", *Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden* (2008) www.denederlandsegrondwet.nl/9353000/1/j9vvihlf299q0sr/vgrnbhimm5zv.

Nederlandse Grondwet, "Artikel 23: Het openbaar en bijzonder onderwijs", *Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden* (2008) www.denederlandsegrondwet.nl/9353000/1/j9vvihlf299q0sr/vi5kn3s122s4.

Onbekend, “Migratie van Surinaamse Nederlanders in cijfers (1967-2010)”, *Vijf eeuwen migratie* (18-11-2010) www.vijfeeuwenmigratie.nl/foto/migratie-surinaamse-nederlanders-cijfers-1967-2010 (13-04-2014).

Onbekend, “Javanen in de polder”, *Vijf eeuwen migratie* (2014) www.vijfeeuwenmigratie.nl/term/Javanen%20in%20de%20polder/volledige-tekst (13-04-2014).

Onbekend, ‘Javanen in de polder: in het kort’, *Vijf eeuwen migratie* (2014) www.vijfeeuwenmigratie.nl/term/Javanen%20in%20de%20polder#35724-inhetkort (12-04-2014).

Raksowidjojo, J., e.a.; ‘Javanen in Diaspora’, *Facebook* www.facebook.com/groups/javanenindiaspora/?fref=ts (15-8-2014).

Sle, ‘Migratie van Surinaamse Nederlanders in cijfers (1967-2010)’, *Vijf eeuwen migratie* (18-11-2010) www.vijfeeuwenmigratie.nl/foto/migratie-surinaamse-nederlanders-cijfers-1967-2010 (13-04-2014).

8.4 Respondenten

Abdillah, G., Marienburg, Commewijne, 15-04-1952

Aankomst in Nederland: 1980

Interview: Hoogezand, 15-05-2014

Alidarso, R., Reijnsdorp, Commewijne, 04-04-1944

Aankomst in Nederland: 1975 (voor de onafhankelijkheid)

Interview: Groningen, 22-05-2014

Amatsidik, S., Kronenburg, Commewijne, 21-12-1945

Aankomst in Nederland: 1984

Interview: Hoogezand, 15-05-2014

Atmopawiro, S., Paramaribo, 25-05-1949

Aankomst in Nederland: 1974

Interview: Amsterdam, 14-05-2014

Bos, L., Wageningen, Suriname, 18-01-1962

Aankomst in Nederland: 1984

Interview: Hoogezand, 15-05-2014

Djasmadi, L., Winschoten, 26-04-1985

Interview: Utrecht, 22-05-2014

Doelatip, A., Commewijne, 04-03-1961

Aankomst in Nederland: 1979

Interview: Den Haag, 11-04-2014

Jahman, C., Den Haag, 23-06-1975

Interview: Den Haag, 07-05-2014 en 19-04-2014

Karijoredjo, S., Paramaribo, 1986

Aankomst Nederland: na 1990

Interview: Den Haag, 27-04-2014

Kromowidjojo, D., Paramaribo 05-07-1982

Aankomst Nederland: 2011

Interview: Den Haag, 07-05-2014

Madamsir, V., Den Haag, 24-01-1985

Interview: Den Haag, 22-07-2014

Mardjoeki, J., Veendam, Nederland, 02-07-1982

Interview: Hoogezand, 13-06-2014

Mertodikromo, P., Paramaribo, 10-01-1980

Aankomst Nederland: 1980

Interview: Rotterdam, 09-07-2014

Mangkoewihardjo, M., 30-10-1958

Aankomst in Nederland: 1980

Interview: Den Haag, 18-04-2014

Mingoen, H., Visserszorg, Commewijne, 1954

Aankomst in Nederland: 1973

Interview: Den Haag, 16-04-2014

Nawidjaja, L., Bakkie, Commewijne, 06-09-1944

Aankomst in Nederland: 1977

Interview: Hoogezand, 12-06-2014

Samiran, R., Bakkie/Reijnsdorp, Commewijne 18-05-1955

Aankomst in Nederland: 1978

Interview: Hoogezand, 12-05-2014

Soerjaman, A., Bakkie/Reijnsdorp Commewijne, 04-09-1956

Aankomst in Nederland: 1975 (voor onafhankelijkheid)

Interview: Hoogezand, 12-06-2014

Soikromo, R., Bakkie/Reijnsdorp Commewijne, 28-09-1954

Aankomst in Nederland: 1979

Interview: Hoogezand, 15-05-2014

Sriminem, T., Den Haag, 05-07-1987

Interview: Den Haag, 19-04-2014

Troenoredjo, A., Den Haag, 08-01-1982

Interview: Den Haag, 19-04-2014

Wardi, M., Marienburg, Commewijne, 13-01-1968

Aankomst in Nederland: 1972

Interview: Amsterdam, 14-04-2014

Wongsowidjojo, A., Lelydorp, Suriname, 02-09-1959

Aankomst in Nederland: 1980

Interview: Den Haag, 10-07-2014