

Masterscriptie

**De ontwikkelingen van de Javaans-Surinaamse moslingemeenschap in
Nederland**

aangeboden aan: Dr. Nico Landman

Faculteit Geesteswetenschappen

UU

Master islam in de moderne wereld

Denise Schinagl

3223302

Inleiding	3
Opzet van het onderzoek	6
1. Historisch perspectief	8
De cultuur en religie van Java.....	9
De komst van de islam naar Java	10
Slametan en sadjen.....	11
Het Agami Jawi en Agami Islam Santri schisma.....	12
Schisma	13
Emigratie van Javanen naar Suriname	15
Emigratie uit Java	16
Valse voorwendselen	18
In Suriname	20
Urbanisatie	21
Ontwikkeling van de Javanen in Suriname.....	21
Cultuur en religie	21
Religie	22
Schisma	24
Traditionelen en reformisten.....	25
Gematigde reformisten.....	27
Politiek	28
Conflict na de onafhankelijkheid	34
Opkomst javanisme.....	36
2. Javaanse Surinamers in Nederland	38
1975: Komst van Javaanse Surinamers naar Nederland	38
Het begin van de 2 ^e grote migratie.....	38
Aankomst in Nederland	39
Verspreiding.....	41
Institutionalisering van Javaans Surinaamse moslims in Nederland	43
Rachmatullaah Islam (het zuiden)	44
Het noorden.....	45
Het westen.....	47
3. Javaanse Surinaamse moslims in de 21^e eeuw in Nederland	53
Uitbreiding orthodoxie onder Javaanse-Surinamers?	55
An-Noer	55
Rachmatullaah Islam.....	58
Rukun Islam	60
Opleving Westbidders?	63
Pititur Islam (onderwijs in islam)	63
Perukunan Sedulur Groningen (PSG).....	65
De gulden middenweg: Serikat Islam	68
Javanisme in Nederland	69
Sedulur Kedjawen	70
Sido Moelja.....	71
Overkoepelende organisatie.....	72
Verbondenheid door culturele etnische identiteit	74
Conclusie	75
Literatuur- en bronnenlijst	80

Inleiding

Toen in 1975 een grote groep Javanen uit Suriname naar Nederland kwam, was dit de tweede keer in honderd jaar tijd dat deze gemeenschap zijn geluk zocht op een ander continent.

De eerste stroom kwam op rond 1890 en vond plaats onder contractarbeiders die naar Suriname kwamen om op de plantages te werken. De bedoeling was in eerste instantie om voor een korte periode te blijven, met als doel hard te werken en steenrijk te worden, zoals hen werd beloofd. De mogelijkheden om terug te keren naar Indonesië leken echter beperkt en steenrijk werd men ook niet. Men leek geen andere keus te hebben dan een leven op te bouwen in Suriname.

De dagbesteding van deze mensen bestond voornamelijk uit werken. Maar daarnaast deden deze Javanen ook veel aan het religieuze en culturele stelsel dat men meenam uit het thuisland. Een stelsel dat door deze twee migraties niet zomaar verloren ging, maar juist voor de meesten nog steeds een belangrijk deel uitmaakt van het dagelijks leven. Wel maakt dit religieuze systeem een belangrijke ontwikkeling door, voornamelijk in de Surinaamse periode.

Geschat wordt dat ongeveer vijfentachtig procent van deze contractarbeiders in Suriname moslim waren bij aankomst.¹ De arbeiders namen de gewoontes die zij in Java hadden mee, onder andere de gewoonte om in westwaartse richting naar Mekka te bidden. Men was gewend dit te doen, aangezien Mekka vanuit Indonesië gezien in het westen ligt. Het was de gewoonte (*adat*) om dit te doen en men bleef dit doen. Maar, vanuit Suriname ligt Mekka in het oosten.

Tot 1933 blijft men naar het westen bidden. Vanaf de jaren dertig ontstaat hierin een kentering. Door steeds meer invloeden uit het Midden-Oosten die worden meegenomen door een nieuwe groep van Indonesische arbeiders en contact met moslims uit Brits-Indië, die ook werkzaam zijn op de plantages, en die wel naar het oosten bidden, is er een kleine groep van Javaanse moslims die zich realiseren dat zij 'de verkeerde kant op' bidden.

¹ Iwan Sno, *Geloofsovertuiging in Suriname 1964-2006*. In: *Statistische Opstellen van het Algemeen Bureau voor de Statistiek*, Paramaribo, 2007, 1-15. Suriname in Cijfers no.235-2007/05, p. 7

In die periode wordt de Mesdjid Nabawi in Paramaribo gebouwd. De nis werd richting het oosten geplaatst. Dit was het begin voor veel conflicten en beschuldigingen over en weer.

In het kort komt het erop neer dat deze aanpassing niet alleen een verschil in windrichting behelsde, maar ook een verandering in religieuze opvattingen. Zo gingen de oostbidders een meer puriteinse vorm van islam aanhangen. Er kwam meer scheiding tussen cultuur en religie en men praktiseerde de islam meer volgens de regels van de koran en hadieth. De westbidders daarentegen hangen nog aan de Javaanse cultuur en tradities, wat onder andere een syncretistische geloofsbeleving inhoudt. Zo vermengt men hindoeïstische en boeddhistische elementen met de islam. Een van de elementen is bijvoorbeeld het vereren van geesten, hetgeen uit den boze is in de islam.

Parsudi Superlan gebruikt in plaats van de termen oost- en westbidders, de termen traditionelen en reformisten. De traditionelen zijn de westbidders die vasthouden aan hun Javaanse traditie. De reformisten zijn de oostbidders die juist een puriteinse islam nastreven.

In Suriname was in elk geval in de vorige eeuw dit conflict nog springlevend (Towikromo 1997, Ho Suie Sang 1998), maar leken de oostbidders aan de winnende hand, omdat de westbidders vooral ouderen waren van de eerste generaties.

Tachtig jaar na de aankomst in Suriname deed zich echter een nieuwe situatie voor waarmee men de leefomstandigheden kon verbeteren, in een land waar de politiek voor veel onrust zorgde onder de Javanen. De onafhankelijkheid van Suriname werd uitgeroepen in 1975, en dit was voor veel Javaanse-Surinamers de aanleiding om nogmaals de oversteek te maken naar een nieuw continent.

Ook als de Javaanse-Surinamers de oversteek naar Nederland maken blijft de tweestrijd bestaan. Nico Landman constateert dezelfde trend in Nederland in 1992 voor Nederland. Hij stelt dat '*elementen van de ... Javaans-Surinaamse moslimcultuur onder de migranten in Nederland [zijn] nog slechts in geringe mate aan te treffen en worden sterk geassocieerd met de hoogbejaarde generatie.*' Verder constateerde hij dat '*[W]estbidders een verdwijnende minderheid vormen en kenners van pre-islamitische rituelen niet ten onrechte vrezen, dat met hun dood deze kennis*

*teloor zal gaan.*² In zijn onderzoek lijken de traditionele westbidders alleen nog op hoogtijdagen de religieuze maaltijd *slametan* te organiseren, en dit bij de leden thuis.

In 2002 constateren Vernooij en Bakker in Suriname dat het javanisme in opkomst in Suriname. Dit is een syncretistische vorm van religie die pre-islamitische elementen bevat uit het animisme, hindoeïsme en boeddhisme, al dan niet gecombineerd met islamitische elementen. Een religieuze vorm die de westbidders ook aanhangen.

Steeds meer Javaanse Surinamers leggen weer de nadruk op de Javaanse identiteit, maar een duidelijke verklaring over waarom dit zo is kunnen zij niet geven. Vernooij stelt dat deze trend zich doorzet bij de Javaanse-Surinamers in Nederland. Of dit zo is heb ik gepoogd te analyseren in het onderzoek dat nu voor u ligt.

Veel onderzoek naar de Javaanse-Surinamers in Nederland is er niet gedaan. Het belangrijkste werk stamt van Yvonne Towikromo uit 1997, daarom berust het grootste deel van mijn onderzoek op veldwerk en is mijn onderzoek veelal beschrijvend van aard.

De vraag die ik probeer te beantwoorden luidt:

Hoe ziet de religieuze ontwikkeling van de Javaans-Surinaamse moslims er de afgelopen vijftien jaar uit? Klopt het dat Javaans-Surinaamse moslims in Nederland de trend voortzetten die Bakker en Vernooij in 2002 in Suriname hebben geconstateerd? Stapt men ook in Nederland steeds meer af van de reformistische puriteinse vorm van islam en richt met zich steeds meer op de traditionele Javaanse islam, zoals deze was voor de invloed uit het Midden-Oosten? En als dit zo is, wat is dan hiervoor de reden?

² N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 231

Opzet van het onderzoek

In mijn onderzoek tracht ik een schets te geven van hoe de Surinaams Javaanse moslimsgemeenschap er anno 2009 uitziet in Nederland. Om iets van deze gemeenschap te begrijpen is het zaak eerst een theoretisch kader te schetsen. Dat doe ik in het eerste deel van mijn onderzoek en bestaat praktisch volledig uit literatuuronderzoek.

Op basis van de werken van de antropologen Geertz en Koentjaraningrat tracht ik weer te geven hoe de cultuur en religie in Java aan het eind van de 19^e eeuw vorm hebben gekregen en wat zijn de opvallende punten waar we op moeten letten als we een analyse willen geven in de 21^e eeuw? De werken van Ricklefs gebruik ik om dieper in te gaan op het islamitische aspect van het Javaanse religieuze systeem. Hij beschrijft hoe de islam vanaf de 18^e eeuw steeds meer vorm krijgt in dit religieuze systeem van Java. Veel van de beschrijvingen die deze wetenschappers hebben gemaakt spelen ook nu nog een rol bij de Surinaamse Javanen van Nederland. Het tweede stuk van het eerste deel gaat in op de oversteek naar Suriname en hoe de Javanen zich in het nieuwe land ontwikkelden op cultureel en religieus gebied. Hierbij baseer ik mij voornamelijk op de werken van Suparlan, De Waal-Malefijt, Derveld en Hoefte die het meeste onderzoek gedaan hebben naar de Javaanse gemeenschap van Suriname. Hier zal ik ook uiteenzetten hoe het conflict tussen de oost- en westbidders is ontstaan en wat de voornaamste verschillen zijn tussen de twee partijen.

In het tweede deel beschrijf ik de komst van de Surinaamse Javanen naar Nederland en de institutionalisering. Er is hier erg weinig onderzoek naar gedaan en derhalve zal ik mij voornamelijk baseren op de werken van Yvonne Towikromo en Nico Landman. Een ander belangrijk werk over waar ik uit put is dat van Grasveld en Breunissen die een schets gaven van drie generaties Javanen in Nederland. In dit hoofdstuk analyseer ik hoe het conflict zich in Nederland verder ontwikkelde en ook dit deel is gebaseerd op literatuuronderzoek.

Het laatste deel is voornamelijk gebaseerd op mijn veldwerk. In een periode van ongeveer vier maanden heb ik de belangrijkste Surinaams Javaanse gemeenschappen bezocht en met hun belangrijkste leiders geïnterviewd. Dit heb ik gedaan aan de hand

van enkele vragenlijsten, maar ook met gesprekken op informele wijze. Het onderzoek berust dus voornamelijk op kwalitatieve vraaggesprekken. De interviews zijn diepte interviews van vaak meer dan een uur, waarbij ingegaan werd op de persoonlijke verhalen van de geïnterviewden en hun religieuze beleving en ontwikkeling. Bij voorgangers en voorzitters van de verenigingen ben ik ook ingegaan op wat de officiële standpunten van de verenigingen zijn, naast het persoonlijke verhaal.

Mijn onderzoek berust ook op participerende observatie. Door bijvoorbeeld mee te doen tijdens het gebed, of aan een slametan kon ik observeren hoe men zich binnen de vereniging gedraagt en met eigen ogen zien hoe de zaken die ik uit de literatuur verzameld had ten uitvoer worden gebracht in het echte leven. Dit draagt ook bij aan het begrip van deze rituele handelingen.

Het laatste deel bestaat uit mijn conclusie waarbij ik een analyse geef van mijn bevindingen en een antwoord zal geven op mijn eerder vastgestelde hoofdvraag.

1. Historisch perspectief

Als in 1890 de eerste Javanen aankomen in Suriname om als contractarbeiders op de plantages te gaan werken hebben ze het zwaar. Het werk dat zij moeten doen is hard en ze krijgen slecht betaald. Daarnaast worden ze slecht behandeld door hun voorlieden en laten de sanitaire voorzieningen en hun huisvesting te wensen over. Ondanks deze slechte voorzieningen blijken de Javanen goede arbeiders en zijn de leidinggevenden in hoge mate tevreden over hen. Ze zijn 'gewillig' en 'rustig van aard.'³ Dit in tegenstelling tot de Brits-Indische contractarbeiders die tot die tijd voornamelijk aan het werk waren op de plantages. Zij krijgen regelmatig te maken met *poenale sancties*⁴ die men nodig vond omdat de arbeiders anders niet bereid zouden zijn aan het werk te gaan.⁵

Doordat het leven van de Javanen zich op dat moment vooral afspeelt op de plantages waar zij onderling met elkaar leven, ontstaat er een Javaans sociaal-cultureel systeem. Twee belangrijke elementen hierbinnen zijn volgens Derveld de godsdienst en de dansvoorstellingen.⁶ Volgens Suparlan voelen de Javanen zich in deze periode minderwaardig ten opzichte van andere etnische groepen, zoals de Creolen en Hindoestanen die ook werkzaam zijn op de Surinaamse plantages.⁷

Mede hierdoor ontstaat er onder de Javanen een gevoel van lotsverbondenheid. Een gevoel dat al ontstaat op de boot op weg van Java naar Suriname. Men had een collectief gevoel misleid te zijn door werwers in Java, die de arbeiders onder valse voorwendselen op de boot hadden gezet. Niet alleen de overeenkomst in culturele achtergrond, taal en religie zorgde dus voor verbondenheid, het lag hem vooral in de gedeelde smart.⁸ De contacten werden zelfs zo sterk dat men elkaar als verwanten

³ F.E.R. Derveld, *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamanredjo en de Surinaamse nationale politiek*, Bedum 1981, p. 18

⁴ De poenale sanctie was een onderdeel van de koelieordonnantie van 1880 en bepaalde dat een planter zijn koelies onbeperkt strenge straffen mocht opleggen die hij zelf geschikt vond, inclusief boetes. De planter was nu politie en rechter. De basis voor de straffen konden van alles zijn zoals luiheid, belediging of weglopen van de plantage. De opzichters waren van mening dat zonder deze afranselingen de 'domme en onwillige' koelies niet aan het werk te krijgen waren.

⁵ F.E.R. Derveld, *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamanredjo en de Surinaamse nationale politiek*, Bedum 1981, p. 18

⁶ *Ibid* p. 19

⁷ S. Parsudi, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 2

⁸ A. de Waal Malefijt, *The Javanese of Surinam. Segment of a plural society*. Assen, 1963, Van Gorcum & Comp. N.V., p 31

ging beschouwen (*djadi*).⁹ Contractanten werden individueel van elkaar gerekruteerd, dus familie- of vriendschapsbanden hield men vaak niet over vanuit Java, maar kwamen die tot stand op de boot. Dit leidde tot intensieve contacten en het krachtig vasthouden aan de Javaanse tradities, hetgeen voor verwantschap zorgde. Om meer te kunnen begrijpen van de Javaanse achtergrond zal ik eerst het culturele systeem van Java beschrijven.

De cultuur en religie van Java

Java is het dichtstbevolkte eiland van wat nu de Republiek Indonesië is. Het strekt zich uit over 1200 km in de lengte en 500 km in de breedte.¹⁰ De ruim 114 miljoen inwoners die het eiland tegenwoordig heeft,¹¹ vormen onderling, volgens Koentjaraningrat, geen homogene uniciteit in cultureel opzicht. Er is een duidelijke diversiteit op cultureel vlak te merken die per regio is bepaald, waarbij de regio zich strekt van Centraal Java naar Oost-Java. Deze verschillen vallen volgens Koentjaraningrat samen met de verschillende dialecten. Deze diversiteit uit zich in de verschillende patronen op het gebied van kunst, muziek, de keuken, maar ook in huishoudelijke rituelen.

Op het gebied van religie is er sprake van onderscheid tussen het meer syncretistische Yogyakarta en Surakarta, waar men invloeden van het hindoeïsme, boeddhisme en islam in elkaar ziet overlopen. Dit in tegenstelling tot het noordelijke kustgebied, waar men de bevolking de *Pasisir* noemt, en de samenleving een meer puriteinse islam aanhangt.¹²

Deze verdeeldheid ontstaat eind van 19^e eeuw en begin 20^e eeuw. Ricklefs stelt dat de Javaanse samenleving ooit evident uniform was in religie, maar gepolariseerd raakte door de splitsing van religie rond de vorige eeuwwisseling.¹³ Religie bestond daarvoor uit drie karakteristieken: 1- Een sterk besef van de islamitische identiteit, dat geldt voor de gehele Javaanse gemeenschap. 2- De inachtneming van de vijf zuilen van de islam, en 3-: de erkenning van de inheemse spirituele figuren, zoals de Godin van de Zuidelijke Oceaan (*Rato Kidul*) en de inheemse koning van de geesten *Sunan*

⁹ *Ibid.* pp.19

¹⁰ Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, Oxford University Press, pp. 1

¹¹ [http://nl.wikipedia.org/wiki/Java_\(eiland\)](http://nl.wikipedia.org/wiki/Java_(eiland)) (bezoekt op 8-5-2009)

¹² Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, Oxford University Press, pp. 21

¹³ M.C. Ricklefs, 'Religious Reform & Polarization in Java', in: *Isim Review* 21 pp. 34-35

Lawu. Dit laatste punt is in strijd met de islam, daar binnen de islam geen andere goden erkend mogen worden buiten de Ene.

Door invloeden van onder andere Arabische handelaren die de strengere leer van islam meebrengen naar Java, is er vooral aan het begin van de 19^e eeuw sprake van een ontwikkeling naar een steeds puriteinsere vorm van islam. Ricklefs stelt dat de discussie ook nu, in de 21^e eeuw, weer opblaait in Indonesië.¹⁴ Om te kunnen bepalen wat er opvallend is aan de verdeeldheid binnen de religie is het zaak eerst te bezien naar hoe de islam op Java terecht kwam.

De komst van de islam naar Java

Voordat de islam arriveerde op Java, hingen de Javanen het hindoeïsme en boeddhisme aan. De overblijfselen daarvan zijn nog terug te zien in de verschillende stenen tempels die gebouwd zijn om de goden uit deze religies te vereren. Het Mahayana-boeddhisme kwam in de tweede helft van de 8^e eeuw via de Shailendra-dynastie op Java terecht. Deze regeerders zorgden er ook voor dat de Borobudur stupa nabij Yogyakarta gebouwd werd, een van de belangrijkste boeddhistische overblijfselen op Java.¹⁵

Tijdens het belangrijkste en grootste koninkrijk van Java, het Majapahit-rijk, werden de twee religies erkend en konden zij goed naast elkaar bestaan. Tevens werden zij uitgeroepen tot officiële staatsreligies en sponsorde het koningshuis ook beide in de vorm van de bouw van tempels etc.¹⁶

Rond, vermoedelijk, de 14^e eeuw doet de islam zijn intrede op Java. De exacte geschiedenis van hoe de islam op Java terechtkwam en hoe men bekeerde is grotendeels onbekend.¹⁷ Wel bekend is dat de religie via de handelsroutes van de Arabieren richting Indonesië kwam.¹⁸ De laatste stop voor de overtocht naar Java was Malacca, een opkomend staatje aan de westkust van het Malaise schiereiland. In de 14^e eeuw neemt het gezag van de Majapahit-dynastie steeds verder af en krijgt Malacca steeds meer macht op het Westerse deel van de handelsroute.¹⁹

¹⁴ M.C. Ricklefs, 'Religious Reform & Polarization in Java', in: *Isim Review* 21 pp. 34-35

¹⁵ Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, Oxford University Press, pp. 42

¹⁶ *Ibid* p. 43

¹⁷ M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society. Islamic and other vision (c. 1830-1930)*, Leiden 2007, KITLV Press, pp. 1

¹⁸ *Ibid*, pp. 1

¹⁹ Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, Oxford University Press, pp. 45

De eerste bewijzen die impliceren dat de Javaanse bevolking zich begon te bekeren naar de islam zijn te vinden op de grafstenen van de Majapahit-elite.²⁰ Volgens Javaanse legendes zou de eerste moslim van Java prinses Darawati zijn, die getrouwd was met de boeddhistische Majapahit-koning. Ook haar twee neven, die zoons waren van een Arabier, kwamen naar Java. De oudste van de twee was *imam* en de jongste *wali*. Vanuit het oudste centrum van islam op Java, Gresik, waren zij waarschijnlijk verantwoordelijk voor het verspreiden van islam over heel Oost en Centraal Java. Raja Pandita deed dat vanuit zijn moskee in Gresik waar hij de imam was.²¹ Echter, deze verhalen zijn gebaseerd op legendes en vermoedens.

De intrede van de islam gaat vrij langzaam, en hoewel het aantal bekeerlingen toeneemt, lukt het de religie niet om aan het gehele religieuze stelsel dat op dat moment al in Indonesië in werking is te tornen. Sterker nog: de lokale tradities en gebruiken die de bevolking bezigden bleven gehandhaafd en men nam de islam hierin op. Banden met het orthodoxe Mekka werden verbroken en er werd een eigen vorm van 'Indonesische islam' ontwikkeld. Zo kregen boeddhistische mystieke rituelen Arabische namen, werden Hindu Radjas benoemd tot moslimsultans en werden eeuwenoude bosgeesten *djinns* genoemd.²² Bovendien bleef men aan eeuwenoude traditionele rituelen die in principe niet islamitisch 'verantwoord' zijn, vasthouden.

Slametan en sadjen

Een van de belangrijkste rituelen uit de Javaanse traditie zijn *slametans*.²³ Dit zijn religieuze, rituele maaltijden die gehouden worden voor alle soorten gelegenheden. Zo is het niet vreemd om een slametan te organiseren bij het openen van een eigen zaak, een smeekbede aan de plaatselijke beschermgeest, nachtmerries, maar ook bij zaken als geboorte, bruiloft, dood, de oogst en besnijdenis.

Geertz, die hier uitvoerig onderzoek naar heeft gedaan, beschouwt ze als het centrum van het Javaans religieuze systeem. Hij beschrijft ze als simpele, formele ondramatische, mysterieuze kleine rituelen. De symboliek van de slametan zit hem in

²⁰ M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society. Islamic and other vision (c. 1830-1930)*, Leiden 2007, KITLV Press, pp. 1

²¹ Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, Oxford University Press, p. 45

²² C. Geertz, *The religion of Java*, London 1964, The freepress of Glencoe, p. 125

²³ Soms ook *kendurén* genoemd (Geertz: 1964)

de onzichtbare vorming van de mystieke en sociale uniciteit van de gemeenschap. De gemeenschap bestaat niet alleen uit bijvoorbeeld vrienden, familie, collega's en burens, ook lokale geesten, overleden voorvaderen en bijna vergeten goden worden daartoe gerekend.²⁴ In principe worden alle nabije burens uitgenodigd voor de bijeenkomst. Dit heeft niets te maken met de verhoudingen van de gastheer ten aanzien van de genodigde, maar is strikt territoriaal van aard. Slechts vijf tot tien minuten voor het begin van het ritueel, dat meestal in de avond na het avondgebed plaatsvindt, worden de genodigden door de boodschappers van de gastheer in zijn huis ontboden.²⁵ De rituele handelingen die uitgevoerd worden tijdens de slametan kunnen nog wel eens anders zijn, afhankelijk van de aanleiding voor de maaltijd. Dit zijn kleine zaken zoals het voedsel en het benadrukken van bepaalde handelingen. En natuurlijk de stemming en houding die gepast is bij een bepaalde gebeurtenis waarvoor een slametan gehouden wordt. Zo is de stemming tijdens een huwelijksceremonie vrolijker van aard, dan tijdens een begrafenis. Maar wat de aanleiding ook is, aanwezig zijn altijd wierook, islamitische recitatie en een toespraak van de gastheer. De stemming daarbij is altijd vriendelijk, beschaafd en ingetogen, zonder veel drama.²⁶

Naast slametan is ook het zetten van sadjen een belangrijk ritueel, wat volgens Geertz een eenvoudiger vorm van slametan is.²⁷ Sadjen, betekent letterlijk: de doden eten geven, en komt uit het boeddhisme. Op bepaalde tijdstippen, bijvoorbeeld één keer in de week, zet men een klein offer neer voor de overleden voorvaderen. Men brandt wierook en zet wat neer van het eten wat de overledene voor wie het offer is bedoeld lekker vond. Als iemand hield van cola, nasi en een sigaret, zet men dit neer, zodat de overledene dat krijgt wat hij lekker vindt en hij weet dat hij in gedachten nog bij de nabestaanden aanwezig is.²⁸

Het Agami Jawi en Agami Islam Santri schisma

Hoewel men eeuwen vasthoudt aan de voorislamitische tradities gecombineerd met de islam, komt hier in de tweede helft van de negentiende eeuw verandering in. Uit voornamelijk het zuidelijke deel van het Arabische schiereiland, waar de grond droog

²⁴ C. Geertz, *The religion of Java*, London 1964, The freepress of Glencoe, p. 11

²⁵ *Ibid.* p.12

²⁶ *Ibid* p. 11-12

²⁷ *ibid* p. 12

²⁸ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële ilmproducties, p.69

en onvruchtbaar was, komen steeds meer handelaren naar Indonesië om er zich te vestigen. Hun puriteinse vorm van islam nemen zij mee en brengen ze over op de syncretistische handelspartners.²⁹

In 1880 refereert Snouck Hurgronje in zijn boek over Mekka aan het feit dat er steeds meer hadji's uit Indonesië komen.³⁰ Door het toenemen van de scheepvaart wordt het Indonesiërs gemakkelijker gemaakt op hadj te gaan naar Mekka, hetgeen resulteert in een toenemend aantal pelgrims. Deze reis veranderde de pelgrim vaak in zijn geloofsbeleving en zo gebeurde het vaak dat er bij terugkomst bijvoorbeeld Koranschooltjes werden opgezet, waarbij men de koran las en de puriteinse vorm van islam onderwezen werd. Geertz twijfelt aan de inhoudelijke kennis van de islam onder de bevolking. Ook is hij er niet zeker van of men de Arabische taal goed beheerst. Tijdens de lessen werd de polytheïstische en mystieke inhoud van de Javaanse religie afgewezen.³¹ Volgens Geertz hebben deze twee aspecten, dus het toenemende aantal Arabische handelaren in Indonesië en het toenemend aantal hadji's als direct gevolg dat er ook op Java een steeds orthodoxere vorm van islam ontstaat.

Schisma

Aan het begin van de twintigste eeuw krijgt Java te maken met een schisma waarbij de nieuwe orthodoxe moslims zich afscheiden van de syncretistische *abangan* moslims en vanaf dan *santri*³² genoemd worden; de volgers van de zuivere islam. Volgens Geertz rekt ongeveer een derde van de Javaanse moslims zich tot de santris.³³ Geertz spreekt in totaal van drie groepen; de *abangan*, *santri* en *prijaji*. Deze laatste groep wordt echter door Koentjaraningrat en Suparlan ontkend als zijnde een op zichzelf staande groep binnen het religieuze stelsel op Java. Bovendien worden de termen *abangan* en *santri* praktisch alleen door Geertz gebezigd³⁴ en vervangt Koentjaraningrat ze later voor de Agami Jawi (*abangan*) en Agami Islam Santri (*santri*), welke ook Suparlan hanteert.³⁵

²⁹ *Ibid* pp. 125

³⁰ S.C. Hurgronje, *Mekka in de tweede helft van de negentiende eeuw*, Amsterdam/Antwerpen 2007, Uitgeverij Atlas, p. 472-473

³¹ C. Geertz, *The religion of Java*, London 1964, The Freepress of Glencoe, pp 125

³² Ook wel *Agami Jawi* en *Agami Islam Santri* genoemd (Koentjaraningrat, 1985)

³³ C. Geertz, *The religion of Java*, London 1964, The Freepress of Glencoe, p. 126

³⁴ *Ibid* p. 5

³⁵ Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Singapore 1985, Oxford University Press, p. 316

De *Agama Jawi* variant heeft een uitgebreid stelsel van concepten en geloofsovertuigingen die gebaseerd zijn op de complexe mystieke hindoeïstische en boeddhistische geloofsleer, die geïntegreerd zijn met een islamitisch referentiekader.³⁶ De twee grootste verschillen zijn te vinden in de opvattingen omtrent doctrine en ritueel. De *Agama Jawi* hechten nauwelijks waarde aan doctrine, maar houden zich daarentegen tot in het detail bezig met rituele handelingen. Men weet bijvoorbeeld precies op welke momenten een slametan gegeven moet worden en welk voedsel daarbij hoort en welke handelingen verricht dienen te worden. Als er verschil is in interpretatie rondom de rituelen, maakt men daar geen probleem van. De *Agama Jawi* zijn erg tolerant omtrent de religieuze rituelen en richten zich vaak op ‘*Many are the ways*’, waarmee men bedoelt dat het niet uitmaakt wat men gelooft of hoe men handelt. Dit is iemands eigen zaak.³⁷

De *santri*'s leggen juist de nadruk op doctrine. Basisrituelen zoals het gebed zijn wel van belang, maar de morele en sociale interpretatie van doctrine voert de boventoon. Ze wijzen de meeste rituelen van de *Agama Jawi* af, zoals de *slametans*.³⁸ Geertz stelt dat:

*“One result of this difference of emphasis is that the curiously detached unemotional relativism that abangans evince toward their own religious customs, an attitude not entirely unlike that of the dilettante ethnologist collecting quaint customs among the heathen, tends to be replaced among the santris by a strong emphasis on the necessity for unreserved belief and Faith in the absolute truth of Islam and by marked intolerance for Javanese beliefs in practices they take to be heterodox.”*³⁹

Ook qua sociale organisatie verschillen de twee stromingen van elkaar. Zo wordt binnen de *Agama Jawi* vooral nadruk gelegd op het eigen huishouden, d.w.z. de man, vrouw en de kinderen, en wordt bij *santris* juist nadruk gelegd op de gemeenschap als belangrijkste sociale eenheid; de *umma*.⁴⁰

³⁶ *Ibid* p.317

³⁷ C. Geertz, *The religion of Java*, London 1964, The Freepress of Glencoe, p.127

³⁸ *Ibid*. p.127

³⁹ C. Geertz, *The religion of Java*, London 1964, The Freepress of Glencoe, p.127

⁴⁰ *Ibid*. p. 128

Dit verschil tussen de orthodoxen en de traditionalisten staat echter nog in de kinderschoenen op het moment dat de eerste contractarbeiders uit Java gehaald worden om op de plantages in Suriname te gaan werken aan het eind van de 19e eeuw en bestaat de eerste generatie voornamelijk uit traditionalisten.

Emigratie van Javanen naar Suriname

Rond het jaar 1860 moest men in Suriname gaan bedenken hoe men arbeidskrachten kon werven om te werken op de enorme plantages die het land rijk was. Er was genoeg werk te doen op de velden, daar de landbouwproducten, zoals rubber, katoen en vooral suikerriet, Surinames nummer één exportproduct waren. Dit had te maken met de vrijlating van de slaven in 1863, die tot die tijd het zware werk verrichtten in deze sector. Men was bang dat men de slaven niet als contractanten in dienst kon nemen, omdat zij te lui en onbetrouwbaar zouden zijn, waardoor er een leegloop zou ontstaan van arbeidskrachten. Bovendien vreesde men voor het verlies van grip op de ex-slaven, door hun verworven vrijheid.⁴¹ Zo eisten zij hoge uurlonen en een goede behandeling, iets wat tot die tijd te wensen overliet.⁴²

Ismael vat de problemen die de Nederlandse kolonie rond 1860 had samen in drie punten:

1. *“de emancipatie der neger-slaven.*
2. *het arbeidersvraagstuk, dat door de vrijwording der slaven voor Suriname was ontstaan.*
3. *de immigratie van arbeiders, die als het middel werd gezien om het tekort aan werkkrachten aan te vullen”⁴³.*

Om tot een oplossing te komen voor het ontstane tekort aan arbeiders op de plantages richtte men zich in eerste instantie tot het werven, op particulier initiatief, van arbeiders uit China, Madeira en Barbados, waar vandaan in geringe mate contractanten kwamen. Een oplossing voor het probleem was hiermee echter niet

⁴¹ R. Hoefte, *De Betovering Verbroken. De migratie van de Javanen naar Suriname en het rapport-Van Vleuten (1909)*, Dordrecht/Providence 1990, Foris Publications, p. 1

⁴² J. Ismael, *de Immigratie van Indonesiërs in Suriname*, Leiden 1949, Drukkerij “Luctor et Emergo”, p. 6

⁴³ J. Ismael, *de Immigratie van Indonesiërs in Suriname*, Leiden 1949, Drukkerij “Luctor et Emergo”, p. 4

geboden.⁴⁴ Men boog zich ook over Java, waarvoor men al eerder plannen had om migratie naar Suriname op gang te zetten,⁴⁵ maar dit plan viel gelijk af, omdat de Nederlandse regering geen medewerking verleende en men de bewoners van het dichtbevolkte Java liever inzette op andere dunbevolkte gebieden in de archipel.⁴⁶ Daarom begon men het voorbeeld van de Britse en Franse omringende Caribische koloniën te volgen en begon men te werven in Brits-Indië. Dit bleek eenvoudig omdat de Engelsen het gehele transportsysteem aldaar al hadden opgezet en er alleen een verdrag getekend hoefde te worden tussen Nederland en Groot-Brittannië.⁴⁷ De stroom emigranten komt op gang. Er zijn veel aanmeldingen voor het werk op de plantages doordat de economische situatie in Brits-Indië slecht is. Bovendien hielden de werwers voor het gemak achter dat de reis naar Suriname lang was en werden al gauw contracten getekend voor een verblijf van vijf jaar.⁴⁸ Zo komt het dat er zo'n 34.000 Brits-Indische contractanten de werkzaamheden op de Surinaamse plantages gingen waarnemen.⁴⁹

Emigratie uit Java

Als de politieke situatie in Brits-Indië begint te veranderen en Engeland onder druk van de Ghandi-beweging de contracten met Nederland moet verbreken en moet stoppen met de rekrutering van koelie arbeiders,⁵⁰ krijgen plannen die eerder gemaakt zijn om contractanten elders vandaan te halen vastere lijnen. Rond 1918⁵¹ wordt de contractmigratie uit Brits-Indië in zijn geheel verboden.

De plantage-eigenaren lijken niet erg tevreden over de Brits-Indische werknemers, die men soms alleen met een *poenale sanctie* aan het werk lijkt te krijgen.⁵² Omdat men afschaffing van de contractarbeid wilde vermijden, week men uit naar elders voor de arbeiders: Java. Argumenten om nu wel de arbeiders uit deze regio te halen waren onder andere dat er minder concurrentie was dan in Brits-Indië onder de

⁴⁴ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 13

⁴⁵ R. Hoeft, *De Betovering Verbroken. De migratie van de Javanen naar Suriname en het rapport-Van Vleuten (1909)*, Dordrecht/Providence 1990, Foris Publications, p. 7

⁴⁶ *Ibid* p. 3

⁴⁷ *Ibid*. p. 4

⁴⁸ *Ibid*. p. 4

⁴⁹ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 13

⁵⁰ A. de Waal Malefijt, *The Javanese of Surinam. Segment of a plural society*. Assen, 1963, Van Gorcum & Comp. N.V., p. 22

⁵¹ *Ibid* p. 22. Hoeft spreekt echter over een definitieve afschaffing in 1920 (Hoeft 1990: p. 7)

⁵² F.E.R. Derveld, *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamanredjo en de Surinaamse nationale politiek*, Bedum 1981, pp. 18

contractanten, omdat arbeiders daar ook door andere landen werden gerekruteerd. Daarbij had men dan ook de eerste keus bij de selectie van arbeidskrachten, daar er uit Java nog geen mensen geworven werden door andere rekruteerders.⁵³ De Nederlandse regering, die moest instemmen met het halen van Javanen naar Suriname stemde na wikken en wegen toch in. Eén van de doorslaggevende factoren was dat Javanen wellicht het verschil tussen Suriname en hun vaderland toch niet zouden merken.⁵⁴

Het plan was om eerst proef te draaien met een groepje van 100 Javanen die allen aan het werk zouden gaan op plantage Mariënberg. Zo vertrok de eerste boot contractarbeiders, weliswaar met een stuk minder dan 100 (minder dan 40) aan boord, vanaf Java naar Paramaribo en arriveerde op 9 augustus 1890.⁵⁵ De rapporten van de Nederlandse Handels Maatschappij (NHM) vermeldden niets dan positiefs over het werk van de Javanen omdat men ze graag aan het werk wilde houden. De directie van Mariënberg was echter niet onverdeeld enthousiast over de Javanen omdat men ze ‘langzaam’ en ‘traag van begrip’ vond. Ook merkte men op dat de Javanen niet erg gezond waren door overmatig gebruik van opium.⁵⁶

Men bleef het experiment echter herhalen en zo zijn er volgens Ismael drie belangrijke fasen in de periode van emigratie vanuit Java naar Suriname te onderscheiden:

1. *“de periode vanaf het begin der immigratie tot omstreeks 1895, waarin de aanvoer van arbeiders de uitsluitende bedoeling had de grote landbouw van arbeidskrachten te voorzien.”*
2. *“de periode, die tussen 1895 en 1930 viel, waarin de arbeidersvoorziening voor de grote landbouw nog wel op de voorgrond stond, maar daarnaast ook het idee om de kolonie een blijvende bevolking te kunnen verschaffen, die de rijke bodem zou kunnen exploiteren en tevens een arbeidsreservoir zou vormen, waaruit de ondernemingen hun werklieden zouden kunnen putten, aanwezig was.”*

⁵³ behalve in mindere mate voor op een suikerplantage in Australië (Hoefte: 53).

⁵⁴ R. Hoefte, *De Betovering Verbroken. De migratie van de Javanen naar Suriname en het rapport-Vleuten (1909)*, Dordrecht/Providence 1990, Foris Publications, p. 8

⁵⁵ R. Hoefte, *De Betovering Verbroken. De migratie van de Javanen naar Suriname en het rapport-Vleuten (1909)*, Dordrecht/Providence 1990, Foris Publications, p. 9

⁵⁶ *Ibid.* p. 9

3. *“de periode na 1930, waarin wel de behoefte der plantages aan arbeiders nog de doorslag gaf, maar de immigratie in meerdere mate de betekenis kreeg van een middel om te komen tot de bevordering van de kolonisatie en daarmee van de bevolkingsaanwas ten behoeve van de kleine landbouw.”*⁵⁷

Valse voorwendselen

Van de eerste generatie contractanten hoort men later dat zij zich onder valse voorwendselen naar Suriname hebben laten halen. Zo werd hen de belofte gedaan dat zij rijk zouden worden en dat het werk niet al te zwaar zou zijn. Ook zouden enkelen door tovenarij naar Suriname gebracht zijn, zo stelt de Waal-Malefijt. De meeste van de door haar bestudeerde groep Javanen van Suriname vertellen hoe zij betoverd werden en zo meegebracht zijn naar Suriname. Een bekend verhaal van de onderzoekster gaat over een man die op zijn weg naar huis aangesproken wordt door een vreemdeling. Die vraagt hem of hij veel geld wil verdienen als hij in een ander land gaat werken. De man is erg geïnteresseerd, maar kan zijn gezin niet achterlaten. Vervolgens zou de vreemdeling op de voet van de man zijn gaan staan en een toverspreuk uitgesproken hebben in een vreemde taal, waardoor de man zich niets meer herinnert van zijn verplichtingen en gaat mee naar het depot waar de andere Javanen wachten om naar Suriname gebracht te worden.⁵⁸

De Waal Malefijt nuanceert haar bevindingen. Zij vermoedt dat het vertellen van dit verhaal aan haar samenhangt met een gevoel van schaamte dat men ‘erin geluisd’ is en op valse voorwendselen naar Suriname gehaald is en de familie heeft achtergelaten.

Zo schrijft ze:

“Although the literal truth of these and similar stories may sometimes be doubted, they reflect both the conditions under which recruitment took place and the general mood of dissatisfaction. Whatever the stated reasons were, they were always apologetic. Not one person mentioned such factors as land shortage, poverty, or

⁵⁷ J. Ismael, *de Immigratie van Indonesiërs in Suriname*, Leiden 1949, Drukkerij “Luctor et Emergo”, p. 25

⁵⁸ A. de Waal Malefijt, *The Javanese of Surinam. Segment of a plural society*. Assen, 1963, Van Gorcum & Comp. N.V., p. 29

general discontent. Rather they were tricked, sold or forced by circumstances to escape.”⁵⁹

Dit is volgens haar ook één van de redenen dat men uiteindelijk ook na de vijf jaar waarvoor men de contractperiode is aangegaan in Suriname bleef. Men dacht dat men als rijk man terug zou komen uit Suriname. Dat was ook één van de beloftes die door de wervers werd gedaan. Men zou niet alleen als rijk man terugkomen met tassen vol cadeaus, maar ook met een hogere status; men was immers een man van de wereld, een reiziger. Toen men erachter kwam dat men niet rijk kon worden van dit werk durfde men niet meer terug te keren naar het land van herkomst, bang om uitgelachen te worden. De vrouwen bleven in Suriname omdat ze inmiddels getrouwd waren met iemand die al bijgetekend had voor een nieuwe periode, of omdat ze bang waren om nogmaals dezelfde boottocht te maken. Niemand van de respondenten, die de Waal Malefijt heeft gesproken, wilde in Suriname blijven omdat het land hen beviel.⁶⁰

Opvallend is dat ook in de documentaire van Fons Grasveld “*ik ben een Javaan uit Suriname*” de Javaanse-Surinamers die naar Nederland zijn gekomen vertellen over hoe zij behekst zouden zijn en zonder dat zij het wisten naar Suriname verscheept werden.⁶¹ Dus dertig jaar na het onderzoek van De Waal Malefijt gaan deze verhalen nog steeds rond.

Suparlan bekritiseert deze bevindingen en wijst ze af. Hij wijst er op dat de meeste Javanen onder valse voorwendselen naar Suriname zijn gelokt om te komen werken, maar zeker niet behekst zijn, zoals De Waal Malefijt constateerde.⁶² Hij stelt dat alle Javanen die geboren zijn in Java bekend zijn met de grondbeginselen van tovenarij en dat deze geen spreuken kent in een vreemde taal noch het stappen op een voet, omdat dit een onrein lichaamsdeel is.⁶³

⁵⁹ A. de Waal Malefijt, *The Javanese of Surinam. Segment of a plural society*. Assen, 1963, Van Gorcum & Comp. N.V., p.29

⁶⁰ A. de Waal Malefijt, *The Javanese of Surinam. Segment of a plural society*. Assen, 1963, Van Gorcum & Comp. N.V., p. 30

⁶¹ Grasveld, F., Soedji, S.A. en H. Baard 1987 *Javanen uit Suriname in Nederland* (documentaire) Uitgezonden door Feduco in de reeks: *Medelanders/Nederlanders* op 26-04-1987, 03-05-1987 en 10-05-1987

⁶² *Ibid* p. 29

⁶³ P. Superlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 27

In zijn eigen onderzoek onder 389 Javanen zijn er 6 die de verhalen van De Waal Malefijt bevestigen. 193 zijn onder valse voorwendselen geronseld, negen vrouwen zijn gekidnapt; 70 personen waren ontevreden over hun levenscondities in Java; 90 kwamen in navolging van ouders, partners of andere familieleden; en 27⁶⁴ zouden echt vrijwillig gekomen zijn.⁶⁵ Ook speelt een grote rol dat men in Suriname het dubbele per uur (60 ct. per uur) zou verdienen dan de standaard was in Java en men na vijf jaar een stukje land en 100 gulden zou krijgen, als men bleef.

Sommige Javanen waren voortvluchtig of hadden nog schulden openstaan, maar ook verboden liefdes en zucht naar avontuur waren redenen voor Javanen om in te gaan op het aanbod van de wervers.⁶⁶ Ook zouden er vrouwen verkocht zijn door hun echtgenoten omdat de laatsten een nieuw liefje zouden hebben.⁶⁷

In Suriname

De periode rond 1930 wordt als het begin van het einde van de immigratie van Javanen naar Suriname gezien. Negentig procent van de contractarbeiders op de plantages is dan Javaan, hetgeen neerkomt op zo'n tienduizend contractanten.⁶⁸ Veel contractanten verkozen de 100 gulden en stukje grond boven het recht op gratis terugkeer naar hun thuisland.

Daarmee werd er ook een nieuw beleid opgezet door het koloniaal bestuur. Via contractarbeid op de plantages zouden de immigranten 'opgevoed' worden tot zelfstandige kleine landbouwers. Eerder waren er al pogingen gedaan om de arbeidsomstandigheden en lonen op de plantages te verbeteren. In de jaren '30 breekt de crisis uit en dalen de inkomsten van de grote plantages met rasse schreden. Qua inkomsten staan ze op gelijke voet met de kleine landbouwers. Dit leidt tot grote druk binnen de sector en al gauw worden dan ook in navolging van elkaar, in rap tempo het Immigratiefonds, het Immigratiedepartement, de poenale sanctie en de hercontracten afgeschaft.⁶⁹

⁶⁴ In tegenstelling tot de 72 waar Hoefte (1990) naar verwijst.

⁶⁵ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p.25

⁶⁶ R. Hoefte, *De Betovering Verbroken. De migratie van de Javanen naar Suriname en het rapport-Vleuten (1909)*, Dordrecht/Providence 1990, Foris Publications, p. 11

⁶⁷ A. de Waal Malefijt, *The Javanese of Surinam. Segment of a plural society*. Assen, 1963, Van Gorcum & Comp. N.V., p 29

⁶⁸ R. Hoefte, *De Betovering Verbroken. De migratie van de Javanen naar Suriname en het rapport-Vleuten (1909)*, Dordrecht/Providence 1990, Foris Publications, p 12-13

⁶⁹ *Ibid* p. 13

Urbanisatie

Hiermee werd ook de urbanisatie van de Javanen in gang gezet. Door de crisis en het gebrek aan werk op het land ging men op zoek naar werk in de stad. Dit zorgde er onder andere voor dat de Javanen uit hun isolement kwamen. Men kwam in de smeltkroes van de stad terecht en daardoor kwam men in contact met andere bevolkingsgroepen. Daarbij kwam ook dat het perspectief op onderwijsmogelijkheden werd vergroot en er arbeidsmogelijkheden kwamen in verschillende sectoren.⁷⁰

Ontwikkeling van de Javanen in Suriname

Cultuur en religie

Nu duidelijk werd dat de Javanen er waren om te blijven, en geen tijdelijke werkkrachten meer waren, paste de Nederlandse regering het assimilatiebeleid toe; de contractarbeiders moesten zo snel mogelijk ‘vernederlandsen’. Dit cultuurbeleid bestond al eerder in de kolonie Suriname en werd al toegepast op de ex-slaven, van wie men dacht dat ze geen eigen cultuur hadden.⁷¹ Dit was precies het tegenovergestelde van het beleid dat in Indonesië door de Nederlandse kolonisator werd toegepast. Daar werd juist de eigen taal en *adat* (gewoonte) zoveel mogelijk met rust gelaten.⁷²

Gouverneur A.A.L. Rutgers verwoorde het toegepaste beleid als volgt:

“van bestuurswege werd al het mogelijke gedaan om de gehele bevolking, blank, bruin zwart en geel, onverschillig of het Europeanen of Amerikanen, Afrikanen of Aziaten zijn, op te smelten tot één ongedeelde taal- en cultuurgenmeenschap, met één rechtsbedeeling, tot in de zaken van huwelijksrecht en erfgoed toe. Een ongedeelde kosteloze school, met Nederlands als voertaal, dient voor alle bevolkingsgroepen, waarvoor in Suriname sedert 1876 de leerplicht is ingevoerd.”⁷³

Het instrument hiervoor was het westerse onderwijs, dat zo snel mogelijk toegepast diende te worden. Dit assimilatieproces was zijn tijd vooruit: al 25 jaar voordat de onderwijsplicht in Nederland werd doorgevoerd, was zij al van toepassing in

⁷⁰ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 21

⁷¹ H. Buddingh', *Geschiedenis van Suriname*, Utrecht 1995, Het spectrum, p. 230

⁷² *Ibid* p. 229

⁷³ *Ibid* p. 230

Suriname. Er was geen onderwijssysteem ontwikkeld voor niet-Nederlandstaligen, dus de Javanen werden in het Nederlands en op Nederlandse wijze onderwezen.⁷⁴ En dit zat hem niet alleen in de Nederlandse taal, maar ook het godsdienstonderwijs werd vanuit een Nederlands oogpunt gedoceerd. Zo werd bijvoorbeeld tijdens godsdienstlessen alleen het christendom onderwezen. Pas in de jaren '70 komt hier verandering in als de Javaans islamitische gemeenschap besluit zelf een islamitische school te stichten.⁷⁵

Zoals al eerder vermeld klaagden de plantage-eigenaren regelmatig over het passieve gedrag van de Javanen, wat volgens hen onder meer samenhang met het gebruik van opium. Niet alleen dit druggebruik, maar ook het gokgedrag van de Javanen maakte dat men zich zorgen begon te maken om deze groep en men besloot de mogelijkheid te bieden tot ontspanning. De gevolgen van het gokken waren namelijk criminaliteit en geweld.⁷⁶

Pas een kleine veertig jaar na aankomst op de plantage Mariënborg krijgen de Javanen een eigen gemeenschapshuis waar men de eigen culturele praktijken kon uitvoeren en waar men kon ontspannen, ter preventie van het gokken. Ook bood dit gemeenschapshuis de mogelijkheid voor het houden van rituele en godsdienstige feesten, maar ook de viering van bijvoorbeeld Koninginnedag. Verder kreeg men ook een *gamelanset*⁷⁷ ter beschikking voor de ontplooiing van culturele gebruiken en werd er een bioscoop gebouwd. Dit alles om de Javanen, die anders ten onder leken te gaan aan drugs, gokken en alcohol 'bezig te houden' na het werk.⁷⁸ Er gingen in 1932 geluiden op dat men de Javanen praktisch dwong een bezoek aan de bioscoop te brengen, daar een deel van de salariering zou bestaan uit bioscoopkaartjes.⁷⁹ Maar of dit echt zo was is onduidelijk.⁸⁰

Religie

Omdat de Javanen de islam meebrachten naar Suriname werden er her en der enkele moskeeën gebouwd op de plantages, zodat zij aan de religieuze verplichtingen konden

⁷⁴ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p.22

⁷⁵ *Ibid* p.23

⁷⁶ *Ibid*, p.23

⁷⁷ Javaanse muziekinstrumenten

⁷⁸ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p.23

⁷⁹ *Ibid*.p.24

⁸⁰ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 42

voldoen.⁸¹ Praktisch alle Javanen waren moslim, maar dat zat hem voornamelijk in het feit dat zij de *shahada* hadden gedaan. Echte kennis over de vijf zuilen had men niet, noch de nodige religieuze begeleiding. Er stapten namelijk vrijwel geen religieuze voorgangers aan boord vanuit Java naar Suriname. Zo kwam het dat mensen die maar een beetje kennis hadden van de zuilen van de islam, en een klein beetje de koran konden lezen benoemd werden tot *kaum*. Dit waren voornamelijk de *santri*'s, de moslims die vijf maal daags bidden, *zakat* geven en vasten tijdens de ramadan. Zo bleven de meeste moslims vooral de pre-islamitische elementen in hun traditie stand houden, omdat men daar de beste kennis van had.

Vijftig jaar na aankomst in Suriname werd de islam pas beschouwd als officiële religie in dit land. Aan het eind van de 20^e eeuw was alleen het christendom een officiële godsdienst, geheel naar de maatstaven van de Nederlandse overheid. Gouverneur Johannes Kielstra brengt hier echter in 1940 verandering in door het wettelijk erkennen van het huwelijk dat volgens de islamitische leer werd uitgevoerd. Voor die tijd werden alleen huwelijken die voltrokken werden bij de burgerlijke stand erkend. Dit leverde problemen op voor de Javanen, omdat voor hen een huwelijk pas geldig was indien voltrokken door een *pangoeloe*⁸²; een Javaanse godsdienstbeambte.⁸³ Zij bleven echter de huwelijken volgens hun eigen wetten uitvoeren en niet via de burgerlijke stand, wat bijvoorbeeld onwettige kinderen als probleem met zich meebracht. Ook het erfrecht kwam daarmee in de problemen.⁸⁴ Kielstra brengt hier verandering in. Ondanks hevige protesten van de Statenleden, omdat zij in dit 'Aziatische huwelijk' een breuk met de bestaande rechtseenheid en het einde van de assimilatiepolitiek zagen, zette Kielstra zijn plannen door en stelde dit huwelijk gelijk met het Europese burgerlijk huwelijk.⁸⁵ Zo werd de huwbare leeftijd teruggebracht van 18 naar 15 jaar voor mannen en van 15 naar 13 voor vrouwen.⁸⁶

⁸¹ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 64

⁸² Pangoeloe: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Pangoeloe>§ (bezoekt: 15/7/2009)

⁸³ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 64

⁸⁴ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 32/33

⁸⁵ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 64

⁸⁶ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p.32

Indirect heeft gouverneur Kielstra met de legitimering van het islamitische huwelijk ook het politieke bewustzijn van de Javanen aangewakkerd. De nieuwe islamitische huwelijkswet gold namelijk voor zowel de Hindoestanen als de Javanen, waardoor de twee partijen nauwer met elkaar in contact kwamen. Door dit contact beseften de Javanen dat zij hun sociale en economische positie konden verbeteren door te participeren in de Surinaamse politiek, zoals de Hindoestanen al deden. Gouverneur Kielstra maakte de baan vrij voor de Javanen en Hindoestanen in de Surinaamse nationale politiek door enkele Hindoestanen aan te wijzen als leden van het parlement die de Hindoestanen en Javanen moesten vertegenwoordigen. Geen van de Javanen werd aangewezen om deel te nemen in het parlement, onder andere door hun gebrek aan onderwijs. Maar dit betekende niet dat zij geen invloed hadden in de politiek. Enkele religieuze leiders hadden nauwe banden met de Hindoestanen en door deze samenwerking werd ook de eerste stap gezet richting het vormen van een eigen Javaanse politiek partij. De leiders die hierin naar voren stapten kwamen uit het kamp van de reformisten. Deze politieke invloed van hun kant zorgde voor een grote verdeeldheid onder de Javanen.⁸⁷ Om daar meer van te begrijpen zal ik eerst ingaan op de ontwikkeling van de religie van de Javanen in Suriname.

Schisma

In de periode dat de eerste contractanten kwamen hielden de meeste Javaanse moslims de gebedrichting aan die zij gewend waren vanuit Indonesië; men bad naar het westen, waar Mekka geografisch gezien ligt ten opzichte van Java. Vanuit Suriname bezien ligt Mekka in het Noord-Oosten. Toen enkelen dit geografische feit begonnen in te zien stelden zij voor de gebedsrichting te veranderen. Maar dit was volgens de meesten niet nodig. Als je immers verder keek zag je dat je vanzelf uitkomt in Mekka, ook als je via het westen bidt. Wat sterk meespeelde was dat men in dezelfde richting wilde bidden als de voorouders ook hadden gedaan. Het was een belangrijke culturele traditie vanuit Java om te leren en uit te voeren wat de voorouders deden. Daarnaast baseerden zij zich op enkele verzen uit de Koran zoals:⁸⁸

⁸⁷ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 314

⁸⁸ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 64

“Het is geen deugd, dat gij uw gezicht naar het Oosten of naar het Westen wendt, maar waarlijk deugd is in hem, die in Allah, de Laatste Dag, de engelen, het Boek en de profeten gelooft en die van zijn vermogen geeft uit liefde voor Hem aan de verwanten, de wezen, de armen, de reiziger, de bedelaars en voor het vrijkopen van slaven en die het gebed onderhoudt en de Zakaat betaalt; verder in degenen, die hun belofte nakomen, wanneer zij een belofte doen en de geduldigen in armoede, in kwellingen en in oorlogstijd; dezen zijn het, die bewezen hebben, waarachtig te zijn en dezen zijn vromen.”⁸⁹

Anderen meenden echter dat als je niet de kortste weg naar Mekka neemt voor het gebed, je de billen naar Allah richt, en dit vond men ongepast.⁹⁰

Vanaf het moment dat deze onenigheid qua gebedsrichting zijn intrede doet, verandert er een hoop als het gaat om de religieuze beleving van de Javaanse-Surinamers. Er ontstaan twee groepen moslims: degenen die zich naar het westen richten tijdens het gebed en degenen naar het oosten bidden. Een conflict dat verder reikt dan een windrichting. Persudi Superlan, die onderzoek heeft gedaan naar de Javanen van Suriname onderscheidt de religieuze Javanen in twee uitersten en één middengroep: De traditionelen aan de ene kant, de reformisten aan de andere kant en de gematigde reformisten in het midden.

Traditionelen en reformisten

De eersten die afstand nemen van de islam die de Javanen praktiseren in Suriname zijn de migranten die in de jaren '20 en '30 aankomen vanuit Java. Zij vinden dat de Javaanse moslimgemeenschap wel een hele losse variant van de islam praktiseert. Zij houden zich bijvoorbeeld vaak niet aan de vijf zuilen van de islam, bidden meestal niet vijf keer per dag en overtreden de wetten van de islamitische wet, de sharia, omdat zij alcohol drinken, gokken en overspel plegen. Daarnaast hebben zij allerlei geesten en afgoden die zij vereren, hetgeen volgens de islamitische wet ook verboden is, daar alleen Allah geëerd mag worden. In eerste instantie is het bidden in westelijke richting nog geen enorm twistpunt. Dat komt pas in de jaren '30 en '40, als ook deze laatste groep niet terug blijkt te kunnen naar Indonesië en gaat urbaniseren. Zij komen

⁸⁹ Koran 2:177 (bron: [uKoranOnline§](#))

⁹⁰ Interview Yvonne Towikromo

in Paramaribo in aanraking met de Hindoestanen, die meer weet hebben van de geografische ligging van Suriname en tonen dat Mekka richting het oosten ligt.⁹¹ Aan het begin merkt men nog niet zoveel van de kritieken van de reformisten op de islam van de traditionelen. Zij zijn sterk in de minderheid en ze laten zich niet openlijk uit over de in hun ogen immorele tradities. Omdat zij ook niet participeren in bijvoorbeeld de slametans of gokspelletjes, en zich daarmee afzijdig houden van de traditionele Javaanse-Surinamers, wordt de spot men hen gedreven.⁹²

De reformisten zijn juist heel streng in de leer. Zij zijn in Indonesië al beïnvloed door de veranderingen naar een orthodoxere islam, zoals hierboven beschreven, en zij praktiseren een vromere Arabische variant van de islam, onder meer omdat zij lessen hebben gevolgd aan de islamitische scholen. Dat houdt in dat zij vijf keer per dag bidden en alle vormen van alcohol drinken en gokken verwerpen. Vooral ook de tijdrovende en geldverspillende rituelen omtrent de slametan wijzen zij sterk af. Dit vanwege pragmatische redenen, maar ook omdat het strikt verboden is geesten en andere goden te aanbidden. In het branden van wierook zien zij vooral een maaltijd geven aan demonen en duivels, daar het door traditionalisten wordt beschouwd als een offer voor geesten die niet van aards voedsel houden, maar leven van de geur van wierook, of bijvoorbeeld bepaalde bloemen.⁹³ Ook wordt het branden van wierook gezien als het uitnodigen voor geesten tot deelname aan de rituele maaltijd.⁹⁴ De reformisten ergeren zich voornamelijk aan de laksheid en onwetendheid van de traditionele Javaanse moslims.⁹⁵

Van de kritieken die deze nieuwe groep migranten heeft trekken de traditionelen zich in eerste instantie niets aan. Men verstevigt de religieuze band juist door zich op boeken over islamitische lering en over Javaanse gebruiken en tradities te beroepen. Zij wijzen de gebruiken van de nieuwkomers juist af, omdat zij zich niet aan de tradities houden en daarmee de wijsheid en kennis van hun voorouders verloochenen.

⁹¹ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 205

⁹² *Ibid.* 204

⁹³ *Ibid.* p. 225

⁹⁴ F. Grasveld en K. Breunissen, 'Ik ben een Javaan uit Suriname', Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 69

⁹⁵ M. Ho Suie Sang, *Rochmatullah Islam- een Javaanse moslimgemeenschap in Parimaribo* (leeronderzoek Culturele antropologie UU), 1998, p. 12

Volgens hen is het de plicht van de Javaan de weg van de voorouders te volgen en daarom naar het westen te bidden, rituele ceremonies uit te voeren, waar het houden van slametan, het zetten van sadjen en het branden van wierook bijhoren.

Voor hen maakt de geografische ligging van Mekka niet uit, want ook al bidden zij met een omweg, uiteindelijk komt het gebed daar aan waar het zijn moet. Ook wijst men erop dat de Ka'ba meer symbolisch van aard is. Het gaat niet om de zwarte steen in Mekka, maar het is het diepere centrum in iemand zelf.⁹⁶

Maar als de reformisten de trek maken naar de stad, en steeds meer da'wa praktijken uitvoeren krijgen ze effect. De Javaanse arbeiders die al in Suriname waren werden op deze wijze door de vromere moslims beïnvloed. Zij werden gezien als intellectuelen, omdat zij (beter) onderwijs hadden genoten, en in de Javaanse cultuur komt het vaak voor dat men veel eerbied heeft voor mensen met een betere ontwikkeling en deze vaak navolgt.⁹⁷

Het conflict lijkt te escaleren en de definitieve breuk onder de Javaans-Surinaamse moslims zet in vanaf 1933. Dan wordt de Nabawi moskee gebouwd met de nis naar het oosten, wat volgens de bouwers de correcte richting was. De bouw was in handen van de in 1932 opgerichte Indonesisch islamitische Vereniging (Perkumpulan Islam Indonesia).⁹⁸ Zij beschouwden zichzelf als zuivere moslims en wilden zich zo goed mogelijk aan de vijf zuilen van de islam houden. Ze bidden vijf keer per dag en namen afstand van de rituelen, zoals slametans en andere vormen van voorouderaanbidding, die de westbidders nog wel uitvoerden. Zij beschouwden deze als onislamitisch en gingen vanaf toen door het leven als de oostbidders.⁹⁹

Gematigde reformisten

Tussen beide groepen in staan de 'gematigde reformisten', zoals Suparlan ze noemt. Dit zijn moslims die wel van richting veranderen tijdens het gebed, en zich meer proberen te focussen op de zuilen van de islam, maar zich tegelijkertijd wel kunnen vinden in de rituelen van de Javaanse traditie, zoals het houden van slametan, zetten

⁹⁶ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p.214

⁹⁷ *Ibid* p. 129

⁹⁸ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 35

⁹⁹ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p , p.65

van sadjen en het branden van wierook, maar dan in aangepaste vorm. Zo doen zij niet aan extravagante slametans en zien zij deze maaltijd meer als het geven van een aalmoes.¹⁰⁰ Ook in het branden van wierook zien zij geen probleem. Zij zien het eerder als een ritueel om de kamer te vullen met aangename geuren, dan eten geven aan de duivel, waar de reformisten voor waarschuwen.¹⁰¹

Wel zijn zij het eens met de punten van de reformisten zoals de gebedsrichting en de vijf zuilen van de islam. Zo zijn zij van mening dat de traditionalisten toch voornamelijk koppige mensen zijn, die ondanks dat zij weten dat Mekka oostwaarts ligt, niet willen toegeven aan deze rationele kritiek.¹⁰² Niet in de laatste plaats omdat zij bang zijn om dan voor gek gezet te worden door de reformisten, als zij zouden toegeven. Niet alleen qua gebedsrichting, maar ook als zij hun Javaanse gebruiken zouden opgeven.¹⁰³

Politiek

Het conflict tussen de oost- en westbidders wordt voor een deel uitgevochten in de politieke arena. Zoals eerder vermeld wordt het politieke bewustzijn van de Javanen pas rond 1940 ontwikkeld als de islam als officiële religie wordt erkend door onder andere het huwelijk te legitimeren. Suparlan stelt dat dit te maken heeft met de intensievere rol die de kaum daardoor krijgt als leider van de gemeenschap.¹⁰⁴ De traditionele kaums voelden zich bedreigd door de reformisten, die vonden dat de kaums hun positie als religieuze leider misbruikten. Zo zouden zij zichzelf verrijken door de verplichte *zakat* (aalmoes) in eigen zak te steken, en vonden de reformisten het ongepast dat de kaums deelnamen aan slametans en dansfeesten. De traditionele kaums voelden zich hierdoor beledigd, omdat de reformisten de plaats van de kaum degradeerden, onder andere door zich openlijk van hem en zijn gebruiken te distantiëren.¹⁰⁵

De onenigheid in leiderschap werkt zich verder uit op het politieke vlak, als men zich gaat verenigen in politieke partijen, met aan de ene kant reformisten en aan de andere

¹⁰⁰ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 225

¹⁰¹ *Ibid* p. 225

¹⁰² *Ibid* p. 228

¹⁰³ *Ibid* p. 229

¹⁰⁴ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p.116

¹⁰⁵ *Ibid* p. 337

kant traditionelen.¹⁰⁶ Dus ook op politiek gebied is een polarisatie te constateren tussen de twee partijen, waardoor de twee partijen tegenover elkaar komen te staan.

Voor 1940 houden de Javanen zich nauwelijks bezig met politiek. Men houdt zich bezig met andere zaken als het ontwikkelen van sociale cohesie. Omdat de Javanen als individuen naar Suriname waren gehaald was er geen duidelijke sociale status meer en was iedereen elkaars gelijke. Men noemde elkaar *djadi*; familie door lotsbepaling. Deze ‘genootschappen’ ontstonden vaak op de boot naar Suriname.¹⁰⁷ Binnen deze ‘djadi’s’ moest men een nieuwe sociale pikorde creëren. Als men op Java bijvoorbeeld leider was binnen een gemeenschap, moest men deze positie nu opnieuw verwerven.¹⁰⁸ Binnen de groepen ontstond nogal wat frictie, onder andere door jaloezie op de bezittingen van anderen en het gebrek aan vrouwen.¹⁰⁹

De eerste leiderschapsposities worden bewerkstelligd als men in het kader van *rukun* (harmonie) af wil van de onderlinge conflicten en verenigingen gaat oprichten die erop gespits zijn de onderlinge banden te verbeteren.¹¹⁰ De eerste vereniging die in dit kader werd opgericht in 1918 was *Tjintoko Moeljo* (beroid maar geëerd) die als uitgangspunt had de sociale en economische positie van de Javanen te verbeteren juist door goede onderlinge samenwerking en de Javaanse morele standaard daarvoor als motivatie te gebruiken. Want ‘als men zichzelf eert, zullen anderen dit ook doen,’ was het devies.¹¹¹

Binnen de groep speelt de fixatie op Java een belangrijke rol. Doordat men zo intens met elkaar samenleeft en zich alleen maar richt op het Javaanse sociaal-culturele raamwerk en het leven op Java verheerlijkt, komt men niet in contact met andere etnische groepen. De rol van de leider is heel belangrijk. De leider is degene met de meeste kennis van de godsdienst en intellect. Het wordt kinderen in deze tijd ook opgelegd diep respect te hebben voor de ‘mensen met kennis’ en alle ouderen. Hij heeft veel aanzien en kan daardoor veel realiseren binnen de groep.¹¹²

¹⁰⁶*Ibid* p. 338

¹⁰⁷*Ibid* p. 309

¹⁰⁸*Ibid* p. 309

¹⁰⁹*Ibid* p. 309

¹¹⁰*Ibid* p. 310

¹¹¹ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 310

¹¹²*Ibid* p.311

In de jaren '30 begint men organisaties op te richten die zich juist sterk fixeren op de islam. Dit zijn Perkumpulan Islam Indonesia (PPI) ofwel de Indonesische Islamitische Organisatie, die in 1932 opgericht werd en verantwoordelijk was voor de bouw van de eerste moskee met de nis naar het oosten (Nabawi). De tweede groep is Sahabatul Islam of de vriendschap van de islam die 3 jaar later werd opgericht.

Deze twee groepen richtten zich sterk op de verspreiding van de islam en het terugdringen van de traditionele elementen van de Javaanse islam.

In de jaren '30 zijn de verhouding nog relatief rustig tussen de traditionelen en reformisten. Er is wrijving, maar geen serieus conflict.¹¹³

Deze groeperingen waren een belangrijk fundament voor de formatie van de latere Javaanse politieke partijen. Uit deze groepen haalde men leden en kiezers.¹¹⁴ En hoewel er enkele tientallen Javaanse organisaties waren, zoals muziek- sport- en vrouwenverenigingen, waren vooral de religieus georiënteerde groepen van belang om stemmers uit te halen voor de politieke partijen, die later gevormd werden.¹¹⁵

De eerste politieke partij waar de Javanen deel aan nemen is de Moslim Partij. Deze groep werd in 1946 opgericht in een samenwerkingsverband tussen de Hindoestanen en de reformistische Javanen. Een jaar later komt er echter al een eind aan de samenwerking omdat de Javanen zich achtergesteld voelen door de Hindoestanen. Zij sluiten zich dan aan bij een ander Hindoestaans/Javaans collectief: de Hindoestaans Javaanse Politieke Partij (HJPP). Maar ook deze groep kreeg niet veel steun van de Javanen, omdat zij beschuldigd werd van on-Javaans gedrag.¹¹⁶

Achteraf bezien hebben zij wel iets belangrijks in werking gesteld: zelfvertrouwen onder de Javanen. Door het deelnemen aan de politiek kregen zij het gevoel dat zij in staat waren zelf een politieke groep te kunnen oprichten en te participeren in het politieke domein om zo de eigen positie te verbeteren.¹¹⁷

Dit inspireerde de traditionele moslims zozeer dat in 1947 de eerste uitsluitend Javaanse partij werd opgericht: de KTPI. Deze groep was een 'one issue' partij: *mulih*

¹¹³ *Ibid*, p. 316

¹¹⁴ *Ibid* p. 319

¹¹⁵ *Ibid* p. 320

¹¹⁶ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 318

¹¹⁷ *Ibid*, p. 317

nDjowo (om terug te keren naar Java).¹¹⁸ Met dit uitgangspunt trok men Javanen aan die nog steeds graag de terugkeer naar Java wilden maken, wat onder andere voortkwam uit de periode van *Tjintoko Moeljo*. Aan de populariteit van de KTPI kon men aflezen dat dit nog steeds een belangrijk thema was voor de Javanen.

Leider van de KTPI was Iding Sumita, een ongeschoolde Javaan, die echter beschikte over een goede retoriek. Hij werd gekozen in het Surinaamse Parlement in 1949, 1951 en 1955.¹¹⁹

Vooral door niet-Javanen werd hij beschouwd als de trekpop van de Hindoestaanse advocaat Karamat Ali, die hem hielp bij het opzetten van de partij.

Een andere groep die in 1947 opgericht werd was PBIS. Deze partij bestond uit een gemêleerd gezelschap van reformisten, gematigde reformisten, een paar traditionelen die zich konden vinden binnen de KTPI en christenen. De leiders van deze groep waren hoger opgeleid dan die van de KTPI.

PBIS leek zich als partij wat meer te focussen op een betere ontwikkeling van de Javanen in Suriname. Hun politieke agenda bestond uit het creëren van een betere economische en sociale positie van de Javanen, onder andere door het verkrijgen van beter onderwijs. Om dit te bereiken moest men zichzelf wel loswrikken van oneconomische handelingen, zoals de slametan, dansfeesten en gokspelletjes. Zij stelden voor dat men moest investeren in kleine bedrijfjes en sparen zoals de Hindoestanen deden, opdat men uiteindelijk de terugtocht naar Java kon maken.¹²⁰

Van deze twee partijen is KTPI de grootste. De Javanen geloofden stellig in de belofte van de leiders om zo snel mogelijk de terugtocht naar Java in werking te zetten, en hadden geen behoefte om zichzelf te ontwikkelen in Suriname, daar men toch snel 'naar huis zou gaan.'

De conflicten tussen de twee lopen hoog op en gaan voornamelijk om machtsverhoudingen. Het begint met onenigheid tussen de leiders van de twee partijen en leidt uiteindelijk tot fysiek geweld en sociale isolatie op het moment dat binnen een groep iemand kiest voor het andere kamp. De vijandigheid kwam vooral van de kant van KTPI. De leiders van deze groep waren volgens Suparlan bang dat de

¹¹⁸ *Ibid* p. 317

¹¹⁹ *Ibid*, p. 321

¹²⁰ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, 328

leden van PBIS hun politieke posities wilden overnemen, maar ook het geld in de kas van KTPI.¹²¹ En dat was een aanzienlijk bedrag, daar de aanhangers van KTPI ervan uitgingen dat de leiders voor *mulih nDjowo* (terugkeer) zouden zorgen, zoals beloofd. En daar hadden zij zelfs hun huizen en andere bezittingen voor over, waarvan de opbrengst in de kas van de leiding belandde. Maar na jaren wachten kwam er nooit een boot. De leiders van KTPI werden echter steeds welgestelder.¹²²

Toch hadden de Javanen geen vertrouwen in PBIS. In eerste instantie omdat zij zo graag terug naar Indonesië wilden, iets wat voor de leiders van PBIS minder hoog in het vaandel stond, daar zij zich meer richtten op de ontwikkelingen in Suriname. Zo stelden zij onder andere voor om de Nederlandse nationaliteit aan te nemen, om zo meer macht te kunnen uitoefenen in het parlement. Dit werd door de Javanen gezien als verraad aan de Javaanse identiteit. Bovendien zagen zij in het aannemen van de Nederlandse nationaliteit een reden om nooit meer terug te kunnen naar Indonesië, omdat zij geweerd zouden kunnen worden.¹²³

Een andere punt voor de Javanen om geen vertrouwen te hebben in de PBIS was dan ook dat men zich te veel afzette van de Javaanse traditie.¹²⁴ Ook het feit dat de PBIS voornamelijk bestond uit gematigd reformisten, reformisten en christenen was de traditionelen van KTPI een doorn in het oog.

De leiding van de KTPI gooide nog een schepje bovenop de verdachtmakingen aan het adres van de PBIS. Nog steeds door de angst hun positie kwijt te raken legden zij hun achterban enkele regels op met betrekking tot de omgang met PBIS leden. Zo mochten leden van de KTPI niet meer participeren in feesten van leden van de PBIS, maar ook niet condoleances aanbieden aan leden van de andere partij. Een huwelijk mocht niet voltrokken worden door een kaum die niet lid was van de KTPI, net als dat een besnijdenis niet uitgevoerd mocht worden door een andere kaum dan een die verbonden was aan de KTPI. Ook mocht men geen medische hulp krijgen van iemand die niet was aangesloten bij de KTPI.¹²⁵

¹²¹ *Ibid*, p.327

¹²² *Ibid*, p. 328

¹²³ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976,

¹²⁴ *Ibid*, 328

¹²⁵ *Ibid* p. 330

Uiteindelijk leiden deze opleggingen tot conflicten in de familie en vriendschappelijke banden en hadden zelfs gezinsbreuken als gevolg.¹²⁶

Deze verboden hadden ook zijn weerslag op de Javaanse economie: zo bezochten de leden van de KTPI niet meer de eetstalletjes van de leden van de PBIS, waardoor die failliet dreigden te gaan.¹²⁷

KTPI was duidelijk de favoriete partij. Dit bleek uit de verkiezingen van 1949 waar de PBIS een grote nederlaag leidt. KTPI is de enige partij die onder Javaanse vlag gaat regeren. PBIS verdwijnt volledig van het politieke toneel, onder andere doordat een grote groep potentiële leiders terug gaat naar Indonesië, op eigen kosten, ironisch genoeg. Zij zouden de druk en dreigingen van de leden van de KTPI niet meer aan kunnen.¹²⁸

Dit zorgde er niet gelijk voor dat het conflict tussen de reformisten en traditionelen ophield te bestaan. Dit eindigde pas eind 1950 toen de partijen de strijdbijl begroeven in het kader van *rukun*.¹²⁹

Vanaf de jaren zestig werden er nog een paar Javaanse politieke partijen opgericht, onder andere door onenigheid binnen de besturen van andere partijen.¹³⁰ Zo ontstaat in 1967 de partij SRI (de Federatie van de Indonesische mensen) als aftakking van de KTPI en enkelingen die overbleven na de opdoeking van PBIS.

Ook tussen de SRI en KTPI ontstaan er botsingen. Helemaal als deze partij de KTPI verslaat in de verkiezingen van 1967.

Maar de Javanen beginnen de onderlinge conflicten zat te worden. Na de botsing tussen de traditionelen en reformisten, en de continuering daarvan op het politieke veld, realiseerden de Javanen zich dat men eigenlijk nog steeds geen verbetering had op het economische en sociale vlak. Daarom koos men in 1967 voor de SRI, die voor verbetering op dit gebied zouden zorgen.¹³¹

In de jaren '60 lijkt het verschil in religieuze opvatting op het politieke veld geen echte rol meer te spelen, zoals het dat in het verleden wel had gedaan. Volgens

¹²⁶*Ibid* p. 330

¹²⁷*Ibid* p. 331

¹²⁸ P. Suparlan, *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an ethnically plural society*, Urbana, Illinois 1976, p. 331

¹²⁹*Ibid*, p. 338

¹³⁰*Ibid*, p. 319

¹³¹*Ibid*, p. 332

Suparlan waren er zowel reformisten als traditionelen lid van de KTPI en de SRI en speelde religie geen enkele rol meer binnen de partijen. Dit was voor iedereen privé. Het enige belang was goede onderlinge samenwerking. De conflicten tussen de partijen in die jaren gingen meer om de verbetering van de positie van de Javanen en op welke manier dat vorm moest krijgen en of Suriname al dan niet onafhankelijk moest worden van Nederland.¹³²

Conflict na de onafhankelijkheid

In 1975 wordt Suriname officieel onafhankelijk van Nederland. Men kan dan kiezen: of men wordt Surinamer, of men wordt Nederlander. Veel Javaanse-Surinamers kiezen er dan voor om de Nederlandse nationaliteit voorgoed aan te nemen en te vertrekken naar Nederland, waarover later meer.

Dat het conflict tussen de oost- en westbidders aan het eind van de 20^e eeuw nog steeds speelt, blijkt uit het onderzoek van Martin Ho Suie Sang naar de Rochmatullah Islam moskee in Paramaribo. Hij beschrijft het conflict rondom deze van oudsher op het westen georiënteerde vereniging die ook een moskee had met nis naar westen.¹³³ Als onder andere door ruimtegebrek van de moskee besloten wordt een nieuwe moskee te bouwen verandert de richting. In eerste instantie zou ook dit een westbidmoskee worden. Maar onder de leden heerste er verdeeldheid en een aantal leden pleit voor een nis in oostelijke richting. Uiteindelijk werd dit ook gerealiseerd tot ergernis van de leden die de nis traditioneel naar het westen wilden aanhouden. Een breuk binnen de partijen, op grond van de richting van het gebed dus, was een feit.¹³⁴

Door de vele conflicten die zich hebben voorgedaan onder de Javanen in Suriname, met name op het politieke veld, en mede daardoor ook op het religieuze, hebben vele wetenschappers die zich bezighielden met veldwerk, de harmonie binnen de Javaanse gemeenschap al enkele malen op sterven na dood verklaard. Voornamelijk de culturele aspecten die men mee had genomen vanaf Java zouden op het spel staan. De

¹³² *Ibid*, p. 335

¹³³ M. Ho Suie Sang, *Rochmatullah Islam- een Javaanse moslimgemeenschap in Parimaribo* (leeronderzoek Culturele antropologie UU), 1998, p. 17

¹³⁴ *Ibid*, p. 18

Javaanse taal, de zeden en de kunstvormen zouden het niet halen in de Surinaamse context.¹³⁵

Toch ontdekten sociale wetenschappers kortgeleden dat er weer veel belangstelling is voor de aloude tradities en het in stand houden daarvan, ook onder de jongeren.

Ondanks dat men zich openstelde voor de veranderingen en nieuwe invloeden die de multiculturele samenleving van Suriname met zich mee kon brengen, bleef men vasthouden aan de traditionele gebruiken en gewoonten. Men realiseerde zich dat de kennis die zij hadden opgedaan niet alleen via formele overheidswegen tot hen was gekomen, bijvoorbeeld door onderwijs, maar ook binnen de familiale kringen, verenigingen en niet in de laatste plaats door de geloofsgenootschappen.¹³⁶

De conflicten werden vaak beschouwd als het ten onder gaan van de cultuur van de Javanen, maar men kon dit ook als het tegenovergestelde beschouwen. Zo schrijft Van Walsum:

“De vaak hoogoplopende conflicten die telkens gezien werden als een bedreiging voor het voortbestaan van de Javaanse cultuur, had men evengoed kunnen beschouwen als een bewijs van het grote belang dat mensen hechtten aan de taal, het geloof, en de dagelijkse gebruiken en gewoontes die zij met elkaar deelden, en aan de sociale verbanden die daarmee werden vormgegeven. Het was juist die passie en de betrokkenheid waarmee men met elkaar omging, die ervoor zorgde dat vertrouwde gebruiken en gewoonten ook levendig bleven ”¹³⁷

Van Walsum stelt dat de conflicten die ontstonden, bijvoorbeeld tussen de mensen van het platteland en de stad, of tussen jongeren en ouderen, zich in een context afspeelden van een gezamenlijke verbondenheid. Hoewel sommige verschillen in opvattingen onderling soms konden leiden tot een breuk, hoefde het de cultuur niet de kop te kosten, zoals weleens werd beweerd. Jongeren konden zich bijvoorbeeld afzetten tegen de oudere generatie en hun tradities en gebruiken, in een later stadium

¹³⁵ S. van Walsum, *De schaduw van de grens-het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers*, Gouda 2000, Sanders Instituut, p. 48

¹³⁶ *Ibid.* p. 48

¹³⁷ *Ibid.*, p. 48

van hun leven bleken zij toch weer interesse en begrip te krijgen en sloten zij zich weer aan bij de ‘oude garde’.¹³⁸

Of het conflict nu daadwerkelijk geheel uit de wereld is, blijft giswerk.

Wat duidelijk is, is dat de verschillen nog wel voortbestaan, en de één blijft naar het westen bidden en legt meer nadruk op de Javaanse tradities en de ander bidt met zijn gezicht naar het oosten en houdt zich meer aan de regels van de islam. Het komt zelfs voor dat binnen één gezin de vader oostbidder is, terwijl de moeder op het westen georiënteerd is bij het gebed.¹³⁹

Opkomst javanisme

Wat opvallend is in de religieuze ontwikkeling in Suriname is dat het javanisme in opkomst lijkt te zijn. In 2002 publiceren Vernooij en Bakker het artikel *Javanisme in Suriname* waarin zij een analyse geven over de opkomst van deze stroming in Suriname. Het javanisme grijpt terug op de culturele en religieuze elementen vanuit Java en legt nadruk op de Javaanse identiteit binnen de eigen bevolkingsgroep en ook binnen de bevolking van Suriname.¹⁴⁰ Deze ‘stroming’ kenmerkt zich doordat het een verwevenheid heeft met hindoeïsme, boeddhisme en ook met de islam. De hindoeïstische en boeddhistische elementen zijn te danken aan het feit dat India Java jarenlang beïnvloedde met haar cultuur en religie, de islamitische elementen zijn toegevoegd met de komst van de Arabische handelaren.¹⁴¹

Ook zijn er javanistische groeperingen die het authentieke javaanse geloof van het pre-boeddhistische, hindoeïstische en islamitische tijdperk belijden. Zij baseren zich op de bronnen uit de Jojobojo-dynastie op Java. Het heilige boek dat zij hanteren is het *Pohohodjodo Nyohojoyoboyo*, dat bewaard is gebleven dankzij de zoon van koning Jojobojo. De God die zij aanbidden, *Gusti*, openbaarde zijn leer aan zijn profeet Josono. De taal waarin geopenbaard werd was de officiële Javaanse taal, het *tyarakan*, zonder de invloeden van de Indiase taal, het *Sanskriet*.¹⁴²

¹³⁸ S. van Walsum, *De schaduw van de grens-het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers*, Gouda 2000, Sanders Instituut, p. 48

¹³⁹ Dit blijkt uit verschillende gesprekken met mijn informanten. O.a. Guillermo Djastro en Kabul Karso

¹⁴⁰ J. Vernooij en F. Bakker, *Javanisme in Suriname*, in: *OSO, Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis*, nummer 2 november 2002, jaargang 21, p. 318

¹⁴¹ *Ibid*, p. 322

¹⁴² *Ibid*, p.330-331 en gesprekken met leden van *Sedulur Kedjawen*

Het javanisme kent sterke mystieke invloeden waarbij de kernzaak het ‘mens-zijn’ is, iets dat van hoger belang is dan het ‘Javaans-zijn’.¹⁴³ Vernooij en Bakker stellen het als volgt:

*“De mensen van het javanisme zijn bezig met levensvragen van de mens: vragen en antwoorden rond god, de almachtige, de uiteindelijke bestemming van de mens, de schepping en het verloop der historie. Dat gebeurt met geloof, toewijding en meditatie, de elementen voor een correct religieus leven.”*¹⁴⁴

Enkele rituelen die bij het javanisme horen zijn bijvoorbeeld het begraven van de placenta na de geboorte van een baby, maar ook het influisteren van de naam van Allah en de *shahada* kunnen tot die rituelen horen. Waar Vernooij en Bakker voor waarschuwen, en wat hier ook blijkt, is dat er echter zoveel variëteit bestaat, dat men niet kan overgaan tot generalisaties.¹⁴⁵

Wat echter opvalt aan de opkomst van *kedjawen*, is dat men zich steeds meer beroept op de Javaanse tradities van vroeger. De belangstelling voor de eigen *roots* en het in stand houden van de cultuur van de voorvaders leeft hiermee op.

Of deze hang naar het javanisme ook te merken is na de oversteek van de Javaanse-Surinamers naar Nederland zal ik proberen te onderzoeken in het volgende deel, want mede doordat men hoorde dat in Nederland alles beter geregeld was dan in Suriname, en voornamelijk de voorzieningen een stuk beter zouden zijn, kiezen een hoop Javanen vanaf 1975 voor de trek naar Nederland. In minder dan 100 jaar kiezen de Javanen er dus weer voor om een grote oversteek te maken. Opnieuw met een vooruitzicht op betere tijden en meer welvaart. Deze keer wel wat comfortabeler: per vliegtuig.

¹⁴³ *Ibid*, p.p. 323

¹⁴⁴ J. Vernooij en F. Bakker, *Javanisme in Suriname*, in: OSO, *Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis*, nummer 2 november 2002, jaargang 21, p. 324

¹⁴⁵ *Ibid*, p.324

2. Javaanse Surinamers in Nederland

1975: Komst van Javaanse Surinamers naar Nederland

Het begin van de 2^e grote migratie

Op 1 november 1975 komt de eerste grote groep Javanen met een speciaal KLM-toestel aan in Nederland. Een dag eerder waren zij vertrokken vanuit Suriname omdat zij het niet eens waren met de manier waarop de onafhankelijkheid van Suriname werd voorbereid.¹⁴⁶ Er was veel verwarring en onzekerheid over de toekomst van het land. Men was bang voor politieke onrust en instabiliteit door de onafhankelijkheid die bijvoorbeeld kon uitmonden in een etnisch conflict tussen de Creoolse en Hindoestaanse bevolking, waarbij de Javanen aan het kortste eind zouden trekken.¹⁴⁷ De verkiezingen van 1973, die de Creoolse bevolking een aanzienlijke meerderheid in het parlement opleverde, werkten deze angsten in de hand. De Creolen pleitten sterk voor de onafhankelijkheid van het land. Men was bang dat het onlusten met zich mee zou brengen, zoals ook was gebeurd na de onafhankelijkheid van Frans Guyana, het buurland van Suriname.¹⁴⁸

Ook waren er mensen die hoopten via Nederland terug te kunnen keren naar Indonesië, een belofte die door sommige politieke leiders werd gedaan, maar een loze belofte bleek.¹⁴⁹ Slechts enkele tientallen hebben uiteindelijk, onder andere met behulp van het recht op de AOW-uitkering die zij in Nederland kregen, de ‘terugtocht’ naar Java gemaakt, vanuit Nederland.¹⁵⁰

Door al deze onrusten onder de Javaans-Surinaamse bevolking zo vlak voor de onafhankelijkheid, besloot onder andere Bapak Dasiman, toentertijd politicus die al meerdere malen in Nederland was geweest om te protesteren tegen de

¹⁴⁶ F. Grasveld en K. Breunissen, *‘Ik ben een Javaan uit Suriname’*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 19

¹⁴⁷ Y. Koppijn en H. Mingo, *Stille passanten- levensverhalen van Javaans-Surinaamse ouderen in Nederland*, Amsterdam 2008, KIT Publishers, p. 23

¹⁴⁸ R. Gowricharn en J. Schueter, *Diaspora and Transnationalism-the case of the Surinamese in the Netherlands*, in: 20th Century Suriname-Continuities and discontinuities in an new world society (ed: R Hoefte en P. Meel, Leiden 2001, KITLV Press, p. 159

¹⁴⁹ Y. Koppijn en H. Mingo, *Stille passanten- levensverhalen van Javaans-Surinaamse ouderen in Nederland*, Amsterdam 2008, KIT Publishers, p. 24 Van Walsum (2000) spreekt echter van enkele tientallen, p. 50

¹⁵⁰ S. van Walsum, *De schaduw van de grens-het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers*, Gouda 2000, Sanders Instituut, p. 50

onafhankelijkheid van Suriname,¹⁵¹ te vertrekken uit wat nog vier weken de Nederlandse kolonie zou zijn.¹⁵² In eerste instantie waren het voornamelijk de mensen uit de stad die naar Nederland kwamen voor een goede baan of betere educatie. Een beter inkomen was niet voor een ieder de belangrijkste motivatie, zeker niet voor de mensen uit de stad.¹⁵³ De mensen uit de districten, die juist wel om economische redenen de oversteek wilden maken, ontbrak het vaak weer aan de financiële middelen om de reis te bekostigen.¹⁵⁴

Aankomst in Nederland

Deze eerste groep die aankwam in Nederland werd opgehaald door een ambtenaar die hen verder bracht naar Huize Beekvliet, een voormalig seminarie in Brabant. In het huis werden van oudsher jongens opgeleid tot priester, maar het stond al een aantal jaren leeg en daarom kon het beschikbaar gesteld worden door het bisdom van Den Bosch. Een honderdtal Javaanse-Surinamers kon in het vervallen huis haar intrek nemen, maar uiteindelijk zouden slechts de ouderen er permanent blijven wonen.¹⁵⁵

Naast de georganiseerde vluchten kwamen er ook duizenden Surinamers zelfstandig naar Nederland. Aan het eind van de jaren '70 maakten gemiddeld 3.200 mensen per maand de oversteek van Nederland naar Suriname. Dit betrof Surinamers van verschillende etnische achtergronden; Hindoestanen, Creolen en Javanen. In de jaren tachtig zet de uittocht door in verband met het aanhoudende politieke geweld en de economische problemen, met als uiteindelijk gevolg dat er begin jaren '90 meer dan 200.000 Surinamers in Nederland wonen.¹⁵⁶ De laatste peiling van het CBS dateert van 1 juni 2009, waarbij de schatting ligt op 339.659 inwoners in Nederland van Surinaamse afkomst.¹⁵⁷

Vóór 1981 was het vrij gemakkelijk voor de Surinamers om zich in Nederland te vestigen, zij hadden immers de Nederlandse nationaliteit. Omdat vanaf 1981 iedereen

¹⁵¹ S. van Walsum, *De schaduw van de grens-het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers*, Gouda 2000, Sanders Instituut, p. 52

¹⁵² Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 40

¹⁵³ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 94

¹⁵⁴ Y. Kopijn en H. Mingoen, *Stille passanten- levensverhalen van Javaans-Surinaamse ouderen in Nederland*, Amsterdam 2008, KIT Publishers, p. 23

¹⁵⁵ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 19

¹⁵⁶ S. van Walsum, *De schaduw van de grens-het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers*, Gouda 2000, Sanders Instituut, p. 50

¹⁵⁷ [CBS](#), laatst bezocht op 01-08-2009

die in Suriname woonde automatisch de Surinaamse nationaliteit kreeg, was het vanaf die periode lastiger zich in Nederland te vestigen, omdat de Surinamers vanaf toen als ‘vreemdelingen’ werden behandeld en ook onder de wetten die daarbij hoorden kwamen te vallen. Zo konden de Surinamers zich vanaf 1981 alleen hier vestigen in het kader van gezinshereniging. Het directe gevolg van deze maatregel was dat veel alleenstaande Javaans-Surinaamse vrouwen niet meer naar Nederland konden komen.¹⁵⁸

De vraag hoeveel van deze Surinamers een Javaanse achtergrond hebben blijft giswerk. De schattingen lopen nogal uiteen. In de jaren '90 maakte Patmi-Mingoen de schatting van 20.000 Javaanse Surinamers¹⁵⁹ terwijl Landman sprak over zo'n 13.500 Javaanse-Surinamers. Volgens schattingen van het Sociaal Cultureel Planbureau zouden dat er in 1999 ongeveer 20.000 moeten zijn, terwijl het aantal in 2008 gestegen zou moeten zijn naar 32.000, voor het grootste deel door natuurlijke aanwas.¹⁶⁰ Uit deze schattingen voortkomend is berekend dat van de Javaanse-Surinamers tussen 6000¹⁶¹ en 20.000¹⁶² de islam aanhangen. De cijfers zijn geëxtrapoleerd vanuit de cijfers die bekend zijn in Suriname naar Nederland, waar in 2004 ongeveer 64% van de Javanen de islam aanhing. Over 1997 zijn geen cijfers bekend.¹⁶³ Uit deze cijfers blijkt dat het moeilijk is een concrete schatting te maken van hoeveel Javaanse-Surinamers daadwerkelijk de islam aanhangt.

De Nederlandse overheid trachtte een spreidingsbeleid uit te voeren voor de grote groepen Surinamers die naar Nederland kwamen. Maar uiteindelijk bleek toch dat men zich vaak in de buurt van familie of vrienden die de oversteek al hadden gemaakt ging vestigen. Bij de Javanen was dit niet anders. Ongeveer de helft van de Javanen vestigden zich in Zuid-Holland, in de steden Den Haag en Rotterdam. Een derde kwam terecht in Noord-Holland, voornamelijk in Amsterdam en omstreken. De rest

¹⁵⁸ Y. Kopyn en H. Mingoen, *Stille passanten- levensverhalen van Javaans-Surinaamse ouderen in Nederland*, Amsterdam 2008, KIT Publishers, p. 26

¹⁵⁹ S. van Walsum, *De schaduw van de grens-het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers*, Gouda 2000, Sanders Instituut, p. 50

¹⁶⁰ Y. Kopyn en H. Mingoen, *Stille passanten- levensverhalen van Javaans-Surinaamse ouderen in Nederland*, Amsterdam 2008, KIT Publishers, p. 26

¹⁶¹ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 231

¹⁶² Dit is een eigen schatting. Ik heb daarvoor de cijfers genomen van het aantal geschatte percentage van 64% moslims in Suriname onder de Javanen in 2004 (Sno, 2007) en doorberekend naar Nederland.

¹⁶³ Iwan Sno, *Geloofsovertuiging in Suriname 1964-2006. In: Statistische Opstellen van het Algemeen Bureau voor de Statistiek*, Paramaribo, 2007, 1-15.
Suriname in Cijfers no.235-2007/05, p. 7

vestigde zich voornamelijk in Brabant en Groningen.¹⁶⁴ Deze verdeling kunnen we nu nog steeds zien, hoewel ook de groepen in Flevoland zich steeds verder uitbreiden. In deze provincie heeft zich onlangs ook de jongste vereniging van Javaanse-Surinamers gevestigd: Setiga Jawa in Flevoland (SJiF).¹⁶⁵ In de tabel hieronder staat aangegeven hoeveel Surinamers er anno 2009 in Nederland wonen, verspreid over de provincies.

Aantal Surinamers in Nederland in 2009

Provincie	Aantal Surinamers	Provincie	Aantal Surinamers
Groningen	6 122	Utrecht	18 482
Friesland	2 940	Noord-Holland	98 969
Drenthe	1 818	Zuid-Holland	144 469
Overijssel	5 244	Zeeland	2 505
Flevoland	25 084	Noord-Brabant	18 878
Gelderland	11 127	Limburg	3 040

Bron: CBS StatLine. Peildatum: 29 mei 2009¹⁶⁶

Verspreiding

Van de eerste groep die aankwam in Huize Beekvliet, verspreidden vooral de jongeren zich verder. Eerst door heel Brabant en later ook de rest van Nederland. Bij aankomst in Nederland zetten voornamelijk de ouderen de tropische manier van leven die zij gewend waren door. Dus de stijl van heel vroeg opstaan, in de middag slapen, en op andere tijdstippen te eten dan men in Nederland gewend is. Ze hielden hun tradities en religie in stand en, mede door gebrek aan onderwijs, werd het moeilijk zich aan te passen aan Nederland. Men sprak de taal niet en kon lezen noch schrijven.¹⁶⁷ Deze groep ouderen wilde daarom liever bij elkaar blijven wonen en in 1980 kreeg het opvanghuis de officiële status van bejaardenoord.¹⁶⁸ Omdat het gebouw oud en ongeschikt was voor duurzame huisvesting werden er plannen gemaakt om een nieuwbouwcomplex te realiseren naast het bestaande

¹⁶⁴ S. van Walsum, *De schaduw van de grens-het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers*, Gouda 2000, Sanders Instituut, p. 50

¹⁶⁵ Website [SJiF](#) (bezoekt op 02-08-2009) Setiga Jawa staat voor de denkbeeldige driehoek die je vanuit topografisch oogpunt kunt maken tussen de landen Indonesie-Suriname-Nederland.

¹⁶⁶ Informatie opgezocht op 02-08-2009 via [CBS](#)

¹⁶⁷ F. Grasveld en K. Breunissen, *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 20

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 19

gebouw. Deze plannen konden al snel tot uitvoer gebracht worden in 1984, omdat het statige pand toen afbrandde.¹⁶⁹

In het nieuwbouwcomplex kon men rekening houden met alle culturele en religieuze wensen van de bewoners, zodat zij hun leven konden leiden zoals zij dat gewend waren:

“Het is voor een Hollander die nog niet eerder voet gezet over de drempel van het kleurrijke woon- en verzorgingshuis in het Brabantse Sint Michielsgestel, anders dan wellicht verwacht bij binnenkomst in Verzorgingshuis Nieuw Beekvliet. Voor de bewoners en hun verwanten, is het juist allemaal heel vertrouwd.”¹⁷⁰

“De Surinaamse en Indische mensen kunnen hier leven zoals ze dat hun hele leven gewend zijn. Dat is iets wat ze elders niet kunnen omdat er in vergelijking met ouderen uit Nederland veel verschillen in cultuur zijn. Het ritme van de bewoners van Nieuw Beekvliet uit de tropen is nog steeds een deel van het dagelijks leven. Het is voor velen normaal hier dat ze om vier of vijf uur in de ochtend opstaan. Na het douchen beginnen ze dan met koken van het eten dat ze op die dag denken te gaan gebruiken.”¹⁷¹

Dit citaat is afkomstig van de website van Rachmatullaah Islam. Dit is de islamitische vereniging die nu zorg draagt voor de moskee in het pand en in verbinding staat met het bejaardenoord waar het grootste deel van de bewoners nog steeds een Javaans-Surinaamse identiteit heeft. Met deze moskee is de vereniging de enige Javaans-Surinaamse in Nederland met een eigen nieuwgebouwde moskee.¹⁷²

Naast de eerst aangekomen groep kwam er ook een grote concentratie Javaanse-Surinamers in het noorden terecht: in Hoogezand en Delfzijl zijn nog steeds grote groepen te vinden. Ook hebben zij zich in de Randstad gevestigd. Vele stichtingen en welzijnsorganisaties zijn er sindsdien opgericht, die variëren van sportverenigingen

¹⁶⁹ F. Grasveld en K. Breunissen, *‘Ik ben een Javaan uit Suriname’*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 19

¹⁷⁰ <http://www.rachmatullaah.com/huize%20nw.beekvliet.html> (laatst bezocht op: 21-07-2009)

¹⁷¹ <http://www.rachmatullaah.com/moskee.html> (laatst bezocht op: 21-07-2009)

¹⁷² F. Grasveld en K. Breunissen, *‘Ik ben een Javaan uit Suriname’*, Hilversum 1990, Stichting Ideële Filmproducties, p. 19

tot kookclubjes die zich geheel of gedeeltelijk op de Javaans-Surinaamse gemeente richten. Maar ook werden er verenigingen opgericht met religie als uitgangspunt. Aan de oprichting hiervan is duidelijk te zien dat het conflict tussen oost- en westbidders nog springlevend is. Want ook vanuit Nederland ligt Mekka in het oosten, toch zullen we straks zien dat er verenigingen worden opgericht die stoïcijns westwaarts blijven bidden. In dit hoofdstuk behandel ik vooral de religieuze verenigingen. Daarbij zal ik weergeven hoe en waarom zij zijn opgericht. In mijn derde deel zal ik daarop terugkomen om te zien in hoeverre er een verandering heeft plaatsgevonden binnen de verenigingen, voornamelijk op het religieuze vlak. Eerst een klein historisch overzicht van de institutionalisering bij aankomst in Nederland.

Institutionalisering van Javaans Surinaamse moslims in Nederland

Landman merkt in zijn onderzoek naar de institutionalisering van de islam in Nederland op dat de Surinaamse moslims die naar Nederland komen en zich willen verenigen een stapje voor hebben op hun geloofsgenoten uit bijvoorbeeld Marokko en Turkije. Men is namelijk al bij binnenkomst in het bezit van de Nederlandse nationaliteit en beheerst de Nederlandse taal meestal al.¹⁷³ Dit zorgt ervoor dat hun juridische positie al een stuk sterker is dan die van hun ‘Mediterrane’ geloofsgenoten. Ook waren zij al gewend aan de juridische structuur van verenigingen en stichtingen daar deze in Suriname en Nederland vrijwel naadloos in elkaar overliepen.¹⁷⁴ Wat het voor de Javaanse moslims ook makkelijker maakte, was dat zij zich al eens eerder moesten verenigen in een niet-islamitisch land.¹⁷⁵ Nog een factor die bijdroeg aan de organisatievorming, was het in contact komen met andere islamitische groepen in Nederland, die een culturele achtergrond hadden die vergelijkbaar was met die van de Javaanse-Surinamers. Zo kwamen de Javaanse-Surinamers bijvoorbeeld in contact met Indonesische moslims.¹⁷⁶

De eerste vereniging in Nederland ontstond in Brabant en kreeg de naam Rachmatullaah Islam.

¹⁷³ Onder de Javanen waren dit meer de latere generaties en/of de hoger opgeleiden.

¹⁷⁴ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 205

¹⁷⁵ *Ibid* p. 204

¹⁷⁶ *Ibid*, p.205

Rachmatullaah Islam (het zuiden)

Als men de institutionalisering van de Javaans-Surinaamse moslims in Nederland gaat bespreken komt men niet om Rachmatullaah Islam heen. De eerste Javaanse-Surinaamse moslims die zich in Nederland gingen verenigen deden dit op de plaats waar zij het eerst aankwamen: in Huize Beekvliet. Men organiseerde zich onder de naam Rachmatullaah Islam en zette zich met name in voor de behartiging van de belangen van de Javaanse-Surinamers in Brabant, maar ook in de rest van Nederland. De vereniging werd opgericht door onder andere Bapak Dasiman, zoals eerder vermeld, één van de eersten die de oversteek maakte. Rachmatullaah islam is ook de naam die de moskee in Huize Beekvliet heeft gekregen. In 1981 krijgt de vereniging volledige rechtsbevoegdheid als zij zich inschrijft bij de Kamer van Koophandel.¹⁷⁷ In eerste instantie, bij de oprichting van de vereniging, stelde men zich doelen als het bouwen van een moskee, een mortuarium en een eigen begraafplaats. Daar hoort ook het bijstaan bij belangrijke rituele handelingen zoals het begrafenisritueel bij, maar ook het ritueel slachten van bijvoorbeeld pluimvee werd door deze vereniging uitgevoerd.¹⁷⁸ Daarnaast richt men zich ook op het economische en sociaal welzijn van de leden.¹⁷⁹ Ook eenheid brengen van de islamitische gemeenten in Nederland werd een belangrijk aandachtspunt.¹⁸⁰ Als die eenheid niet gevonden kan worden door middel van aansluiting bij moslims met een andere etnische achtergrond, dan staat in elk geval het goed onderhouden van contact met andere Javaans-Surinaamse moslims in Nederland hoog in het vaandel. Dit in het kader van de traditioneel Javaanse *adat* (gewoonte) van *rukun* (saamhorigheid).¹⁸¹

Na het bereiken van deze eerste doelen ging men zich steeds meer richten op geloofgerelateerde zaken. De focus kwam steeds meer te liggen op islamitische geloofzaken die men haalde uit de heilige bronnen van de koran en soenna. Daarbij hoort ook het organiseren van activiteiten zoals een cursus over de islam als religie, met lessen Arabisch en het reciteren van de koran. Ook uitleg van de tekst en algemene kennis over de islam stonden op het programma.¹⁸²

Toen de vereniging werd opgericht telde zij zo'n 1500 leden verspreid door het hele land. De leden behoorden tot zowel de west- als oostbidders. Dit bracht nog weleens

¹⁷⁷ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 44

¹⁷⁸ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 234

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 44

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 44

¹⁸¹ *Ibid*, p. 46

¹⁸² *Ibid*, p. 47

problemen met zich mee, omdat de qiblah van de moskee sowieso naar het oosten gericht is en daarnaast is het uitgangspunt van het bestuur ook de leer van de koran en soenna prediken en zoveel mogelijk aan da'wa doen. Toch richt het bestuur zich bij de oprichting op de vrijheid van de gebedsrichting en de zaken die hierbij komen kijken, ook dit in het kader van *rukun* (harmonie), maar bij het gebed wordt er wel degelijk in oostelijke richting gebeden.

Het noorden

Ook in de noordelijke uithoeken van Nederland hebben de Javaanse-Surinamers zich al vlak na de aankomst in 1975 verenigd. In Delfzijl organiseerde men zich onder de naam Gotong Royong (GR) en in Groningen onder de naam Perukunan Sedulur Groningen (PSG). Later kwam daar in Hoogezand ook nog an-Noer bij.

Het jaar 1982 is het jaar waarin zowel Gotong Royong als An-Noer volledige rechtsbevoegdheid krijgen. Beiden met dezelfde etnische achtergronden, maar tegelijkertijd beide op een compleet verschillende wijze opgezet.

Zo stond bij An-Noer bijvoorbeeld richting van de qiblah nooit ter discussie¹⁸³ terwijl men bij Gotong Royong jarenlang discussie voerde over de juiste richting. De meeste leden van deze vereniging waren namelijk van huis uit (Suriname) westbidders en wilden deze richting in eerste instantie aanhouden. Men kiest er uiteindelijk voor naar richting het oosten te bidden.¹⁸⁴

Hier is weer een verschil te zien tussen deze twee groepen: bij GR kiest men er voor zich aan de oostwaartse gebedsrichting te houden omdat men zich aan *'de leer van de islam'* wil houden. Tegelijkertijd houdt men zich ook aan rituelen die niet in de geloofspraktijk van de islam terug te vinden zijn, maar die zij toch toepassen omdat zij vinden dat men de *Javaanse* tradities van de voorouders óók in ere moet houden. Dit zijn bijvoorbeeld zaken als het zetten van sadjén. Towikromo verwoordt de legitimering van de kaum van GR als volgt:

“Toen onze voorouders de islam nog niet kenden plaatsen zij reeds sajén voor hun overledenen. De islam heeft hun andere dingen geleerd, waaronder de dagelijkse salat en het vasten. Onze (voor)ouders hebben het geleerde op hun beurt aan ons

¹⁸³ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 59

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 57

*overgedragen met de bedoeling het voort te zetten. Ook al staat het plaatsen van sajén niet in de Koran of Hadith als Javanen **moeten** wij het in ere blijven houden (...).*¹⁸⁵

Voor An-Noer geldt ook dat het leven volgens de leer van islam het belangrijkste uitgangspunt is. Hier geldt echter dat strikte naleving van de regels van de koran en hadieth het belangrijkste is. Dit in tegenstelling tot GR. Het voeren van da'wa is één van de belangrijkste doelstellingen van deze vereniging die volgens Towikromo als volgt wordt verwoordt door de imam: “*licht brengen aan degenen die het licht nog niet gezien hebben.*”¹⁸⁶

Als we deze doelstelling van de vereniging An-Noer tegenover die van GR zetten zien we definitief het grote verschil. De doelstelling van GR is namelijk in eerste plaats “*het behartigen van de culturele belangen van de Surinaamse-Javanen (...)*”¹⁸⁷

De derde vereniging in Groningen die zowel Javaans-Surinaams als islamitisch is georiënteerd is PSG. Deze vereniging werd opgericht omdat de stichter, de heer Moestari, heel graag samen wilde zijn met andere Javaanse-Surinamers, maar telkens vanuit zijn woonplaats Groningen naar Delfzijl rijden, waar Gotong Royong gevestigd was, werd hem, en anderen die hetzelfde probleem hadden, te veel. Aan het begin deed hij dit, omdat in de beginjaren van zijn aankomst nog maar weinig mensen van zijn etnische achtergrond met wie hij samen wilde zijn, zich in Groningen hadden gevestigd. Naarmate de toestroom toenam werd het ook gemakkelijker een eigen stichting op te richten met gelijk gezinden. De letterlijke betekenis van Perukunan Sedulur Groningen is *Saamhorigheid van de (Javaanse) familie in Groningen.*¹⁸⁸

De vereniging stelde zich drie doelen:

- Het behartigen van de belangen van de leden
- Het bevorderen van sociaal contact
- Het stimuleren van de Surinaams-Javaanse cultuur in het algemeen en in het bijzonder onder de leden.

¹⁸⁵ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 58

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 59

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 56

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 51

De 200 leden die de vereniging telde kwamen voor een groot deel uit Groningen die de afstand naar bijvoorbeeld Delfzijl te groot en de reis te duur vonden. Maar er waren ook sympathisanten die vanuit Lelystad en Amsterdam zich bij de vereniging voegden. Een belangrijke beweegreden daarvoor was dat men zich expliciet naar het westen richtte bij het bidden. Men heeft volgens Towikromo overwogen voor de andere richting te kiezen, daar men op de hoogte was dat Mekka vanuit Nederland gezien oostwaarts ligt. Toch koos men volgens haar heel bewust voor de westkant omdat de oprichters van de vereniging van mening waren dat men naast het aanhangen van een specifieke religie ook nog iets anders kon geloven. Voor de leden van PSG zijn dit de regels die men heeft meegekregen van de voorouders. Dit houdt onder andere in dat men gelooft in het voortbestaan van de geest van de gestorvene en het bereiken van *rukun* (harmonie) met hen, bijvoorbeeld door het plaatsen van sadjén.¹⁸⁹ Men hoefde overigens niet expliciet een islamitische achtergrond te hebben om zich bij de vereniging te voegen; ook mensen die zich betrokken voelen bij de doelstellingen van de vereniging waren van de partij.¹⁹⁰ Zo stelt Towikromo dat religie maar voor een klein deel het uitgangspunt vormt van de organisatie, en juist het ontplooiën van de specifieke en (Javaanse) culturele aspecten het belangrijkste doel is.¹⁹¹

Het westen

Zoals we al konden zien is de Surinaamse gemeenschap het grootst in de Randstad. De grootste concentratie Javaans-Surinaamse moslims treffen we ook daar aan en dan met name in de grote steden: Amsterdam, Rotterdam en Den Haag. De meeste personen van de onderzochte doelgroep bevinden zich in de laatste twee steden. Hier zijn veruit de meeste verenigingen en ook deze zijn al redelijk snel na aankomst in Nederland opgericht. Hier lijken zich ook de meeste veranderingen voor gedaan te hebben.

Net als in het zuiden en noorden ontstaat er de behoefte onder de Javaanse-Surinamers om zich te verenigen en met elkaar de culturele en religieuze rituelen uit te voeren en de traditie voort te zetten.

¹⁸⁹ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 54

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 52

¹⁹¹ *Ibid*, p. 53

In Rotterdam zijn de westbidders feitelijk de eersten die zich gaan organiseren. Onder de naam *Sida Mulja* (SM) zet een groep moslims zich in bij belangrijke rituelen zoals het houden van slametans en bij het begrafenisritueel. Deze groep was bekend met de belangrijkste religieuze rituele processen en had ook de middelen om ze uit te voeren. Steeds meer mensen sloten zich aan bij de groep en de vraag om bijstand bij de rituelen van mensen met weinig kennis daarover werd steeds groter.¹⁹²

De organisatie werd steeds concreter en gestructureerder en vanaf 1979 staat SM te boek als een erkende religieuze en culturele vereniging. Niet de strenge leer en orthodoxie van de islam is volgens het bestuur het belangrijkste, maar vooral het creëren van *rukun* (harmonie) onder de leden is het uitgangspunt. Dat betekent open staan voor elkaar maar ook voor elkaars religieuze gedachten. De vereniging wil dit bereiken met zoveel mogelijk Javaanse-Surinamers door heel Nederland en doet dit bijvoorbeeld doormiddel van het geven van slametans.¹⁹³

Maar door de groei aan mensen ontstond er ook een groei aan onenigheid binnen de groep. Er kon geen concrete oplossing geboden worden en daarom besloot men uit elkaar te gaan en op de eigen manier door te gaan.¹⁹⁴ Zo sloten enkelen zich aan bij het hieronder beschreven Al-Jamiatul-Hasanah, die juist wel een orthodoxere vorm van islam aanhielden.¹⁹⁵ In 1997 zijn er 150 gezinnen aangesloten bij de vereniging.¹⁹⁶

Al-Jamiatul-Hasanah (AJH) is rond 1987 in Rotterdam opgericht. De belangrijkste doelstelling van de vereniging, die in die tijd rond 189 individuele leden telt, is het verspreiden van de islam volgens de koran en hadieth en zich zoveel mogelijk houden aan de leefregels van de islam. Bij verenigingen die deze doelstelling hebben zie je vaak dat de qiblah oostwaarts is gericht en dat is bij AJH dan ook niet anders.¹⁹⁷

De oprichters proberen zoveel mogelijk jongeren aan te trekken, die zich beter een weg kunnen banen door het organisatorische bos dat Nederlandse bureaucratie heet. De oprichters bestonden uit de 'oude garde'; zij die als eerste de oversteek vanuit Suriname hadden gemaakt. De jongeren werd gevraagd om te helpen omdat zij vaak beter onderwijs hadden genoten, het Nederlands beter beheersten en wat mondiger

¹⁹² Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 66

¹⁹³ *Ibid*, p. 67

¹⁹⁴ *Ibid*, p. 66

¹⁹⁵ *Ibid*, p. 66

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 67

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 64

waren geworden in de Nederlandse individualistische maatschappij. Daarnaast konden de jongeren ook de tradities doorgeven, waarvan men het van belang vond dat deze in stand werden gehouden.¹⁹⁸

Zelf hadden de ouderen zich al wel aangesloten bij bestaande religieuze en culturele instellingen om zo kennis in te winnen over het organisatorische klimaat in Nederland. Met de jongeren aan hun zijde kon men uiteindelijk de doelstellingen van de verenigingen op papier zetten en zo de stap maken om zich als rechtsgeldige vereniging in te schrijven bij de Kamer van Koophandel.¹⁹⁹

Opvallend aan zowel Sida Mulja en Al-Jamiatul-Hasanah is dat zij in die tijd wel aangesloten zijn bij stichting SOBER en beiden hun bijeenkomsten kunnen houden bij de culturele stichting Centrum Santoso. Aan dit project zal echter later een eind komen, onder andere door de opkomst van Leefbaar Rotterdam en onenigheid in het bestuur.²⁰⁰

Ook in Den Haag is er een duidelijke splitsing te zien onder Javaans-Surinaamse moslims. Ook hier is een zichtbaar verschil tussen het verenigen tussen mensen die meer waarde aan religie hechten en mensen die meer waarde aan culturele/religieuze aspecten hechten, hetgeen ik aanduid als het verschil tussen oost- en westbidders.

Eerder al zagen we dat de ouderen die zich wilden organiseren jongeren aanspoorden om zich bij hen te voegen zodat zij hen met hun in Nederland vergaarde kennis konden bijstaan bij het oprichten van een officiële vereniging. Dit geldt ook voor *Rukun Islam* (saamhorigheid in de Islam), die zich in 1980 vestigde in Den Haag en in de jaren '80 en '90 de actiefste Javaans-Surinaamse islamitische vereniging was.²⁰¹ Bij de oprichting van deze vereniging richtte men zich vooral op de traditionele Javaanse islam. De vereniging werd geleid door wat oudere Javanen die behoefte hadden aan herkenning, vertrouwd gezelschap en aandacht voor belangrijke levenszaken zoals de geboorte, besnijdenis, huwelijk en de dood.²⁰² Men organiseerde een paar keer per jaar een slametan. De bedoeling daarbij was dat de jongeren 'het

¹⁹⁸ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 64

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 64

²⁰⁰ Persoonlijk gesprek met Dhr. Mortodikromo, voormalig bestuurslid Santoso.

²⁰¹ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 233

²⁰² Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 68

vak' zouden overnemen van de ouderen en dat de traditie van de Javaanse religieuze rituelen in stand gehouden zou worden.²⁰³

De vereniging vaart echter vanaf 1986 een compleet andere koers. Tegen de verwachting in gingen juist deze jongeren zich verzetten tegen deze traditionele vorm van islam en streefden zij een puriteinsere vorm na. Tijdens de bestuursverkiezingen in dat jaar worden de geschoolde jongeren gekozen en zetten een beter georganiseerd verenigingsleven op touw, waarbij er meer aandacht wordt geschonken aan de orthodoxere islam in plaats van aan Javaanse culturele tradities.²⁰⁴

Men zet ook onderwijs in de leer van de islam op touw. Zo organiseert men cursussen Arabisch, en wordt er tijdens speciale gelegenheden, zoals op religieuze feestdagen uitgebreid stilgestaan bij wat deze dagen volgens de islam nu inhoudelijk precies betekenen.²⁰⁵ Verder wordt er hulp geboden aan mensen die het vrijdaggebed nog niet in zijn geheel kennen.²⁰⁶ Ook wordt de vereniging zo af en toe bezocht door imams en theologen uit Indonesië, die aangesteld en betaald zijn door Saoedi-Arabië om de in de Nederland levende moslims van Javaans-Surinaamse afkomst los te krijgen van hun pre-islamitische invloeden²⁰⁷ en om opbouwwerk uit te voeren.²⁰⁸

Deze hervormingen hebben uiteindelijk ook geleid tot de koop van een eigen huis in Den Haag. De vereniging was eerder ondergebracht in de ruimte van Rukun Budi Utama (RBU) een sociaal-culturele stichting, een vereniging vrij van religie. Maar omdat de leden van Rukun Islam het steeds belangrijker vonden om zich te houden aan de regels van de koran en hadieth vonden zij het niet meer gepast om gebruik te maken van deze ruimte, die niet langer als rein kon worden beschouwd door het verschil in gebruik door de leden van R.B.U., en gingen zij over tot de koop van het eigen huis. Dit kregen zij voor elkaar door sponsoren, maar ook met behulp van financiën uit Saoedi-Arabië.²⁰⁹ Uiteraard veranderde in die tijd ook de gebedsrichting van deze groep moslims. Het westwaarts bidden werd gestopt en men richtte zich naar het oosten.

²⁰³ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 69

²⁰⁴ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 233

²⁰⁵ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 72

²⁰⁶ *Ibid*, p. 73

²⁰⁷ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 233

²⁰⁸ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 72

²⁰⁹ *Ibid*, p. 71

Maar er waren ook traditionelen, die in eerste instantie verbonden waren aan Rukun Islam, die niets te maken wilden hebben met deze strenge vorm van islam en zij richtten hun eigen vereniging op, genaamd *Pititur Islam* (PI) dat onderricht in islam betekent. Nu spreekt Landman erover dat deze groep zich pas begon te vormen na de hervormingen binnen Rukun Islam. Towikromo merkt echter op dat de stichting al sinds 1980 officiële rechtsgeldigheid kent.

Ook hier waren het de ouderen die de jongeren betrokken bij de organisatie, vooral om de traditionele leer over te brengen. Hoewel de vereniging in de eerste plaats een culturele en geen religieuze is, hecht men wel veel waarde aan het praktiseren van religieuze rituelen, maar in de syncretistische vorm. De qiblah is gericht naar het westen en men doet volop aan slametan om *rukun* met de voorouders te bewerkstelligen.

De organisatie is heel open en wil de deuren graag opzetten voor buurtbewoners. Sympathisanten zijn er daarom niet alleen in Den Haag maar ook komen vanuit het hele land.²¹⁰ Landman stelt dat deze vereniging weinig activiteiten ontplooit,²¹¹ maar de beschrijving van Towikromo wijst erop dat de vereniging in 1997 druk bezig is met het organiseren van activiteiten. Zo organiseren zij regelmatig een slametan, maar ook kookcursussen en naaicursussen kunnen gevolgd worden bij PI. Ook is men ten tijde van het onderzoek van Towikromo hard bezig om een cursus lijkwassing op touw te zetten, zodat ook vrouwen de traditionele islamitische lijkwassing (*ghusl*) kunnen uitvoeren.²¹² De groep werd langzaamaan steeds actiever en dynamischer.

In mijn volgende hoofdstuk probeer ik antwoord te krijgen op de vraag of en hoe de Javaans-Surinaamse gemeenschap in de 21^e eeuw gevormd is in Nederland. Enkele jaren terug werd gedacht dat de Javaans-Surinaamse verenigingen die sterk hingen aan de culturele etnische identiteit beduidend in aantal waren afgenomen. Is dit anno 2009 nog steeds zo, of leeft juist ook in Nederland de hang naar de Javaanse identiteit op? En welke invloed heeft religie hierin?

Is er sprake van een toename van verenigingen die zich richten op het behoud van traditionele Javaanse gebruiken, of nemen de ledenaantallen van de reeds bestaande groepen toe? En kunnen we ook in Nederland de trend die Vernooij en Bakker in

²¹⁰ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 74-75

²¹¹ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 233 (voetnoot 96)

²¹² Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p.

2002 in Suriname constateerden: de opkomst van het javanisme ook in Nederland
bemerken?

Op deze vragen zal ik proberen een antwoord te geven in mijn volgende deel.

3. Javaanse Surinaamse moslims in de 21^e eeuw in Nederland

Zoals ik in mijn vorige hoofdstuk al stelde zou je kunnen zeggen dat de verbondenheid onder de Javaanse-Surinamers nog steeds vrij sterk is. Dit geldt niet alleen op het culturele vlak, maar ook op het religieuze vlak. Zoals ik door mijn veldwerk meerdere malen heb vernomen van mijn informanten zijn religie en cultuur voor de meeste mensen zo intens met elkaar verweven dat het onmogelijk is de twee los van elkaar te zien. Voor de meeste verenigingen geldt dit nog steeds, en wordt er steeds meer nadruk op de cultuur gelegd. In mijn ogen lijken deze verenigingen in aantallen te groeien, in tegenstelling tot de groepen die de meer orthodoxe vorm van islam willen belijden.

Sinds de onderzoeken van Nico Landman en Yvonne Towikromo, die zojuist besproken zijn, hebben er een aantal veranderingen plaatsgevonden binnen de Javaans-Surinaamse moslimgemeenschap.

Zo verklaarde Landman de traditionalistische vereniging Pititur Islam een kleine 20 jaar geleden nog op sterven na dood, ikzelf trof een *'alive and kicking'* vereniging aan die een steeds jongere aanwas heeft en nog lang niet uitgestorven lijkt. Er worden volop slametans georganiseerd en de qiblah is nog steeds heel bewust westwaarts gericht. Men houdt nog steeds vast aan de tradities van de voorvaderen.

Maar ook bij de oostbidders hecht men waarde aan de cultuur die men heeft meegekregen. De Javaans-Surinaamse cultuur blijft een belangrijke rol spelen, ook bij de *'gematigd puriteinen'*. Men organiseert onder de Javanen talloze evenementen en groepsuitjes, waarbij de nadruk wordt gelegd op de etnische identiteit. Vooral tijdens gedenkdagen, zoals de herdenking van de Javaanse immigratie, zoekt men elkaar op en viert men de gezamenlijke culturele achtergrond. De één legt wat meer nadruk op religie, de ander wat minder. Maar de twee typisch Javaanse normen die gehandhaafd blijven zijn *rukun* (harmonie) en *gotong royong* (saamhorigheid). Ook bij de orthodoxere verenigingen speelt de Javaanse-Surinaamse identiteit een rol, omdat dit het saamhorigheidsgevoel in stand houdt. Wel zien zij in principe af van de tradities.

Als het gaat om het belijden van de islam is er nog steeds een duidelijk onderscheid te maken bij de diverse verenigingen. Hieronder, in een concreet schema, de actiefste Javaans-Surinaamse verenigingen en een overzichtje van welke kant zij op bidden en hoe groot zij zijn. Dit schema is voornamelijk gebaseerd op de werken die er zijn over de institutionalisering en op mijn eigen bevindingen, en is op chronologische volgorde van jaar van oprichting weergegeven.

Vereniging	Nadruk op cultuur	Nadruk op islam	Qiblah	Aantal leden bij oprichting	Aantal leden 2009	Jaar rechtsgeldig
PSG (Groningen)	Ja	Nee	Westen	200	700	1974?
Rachmatullaah Islam (Brabant)	Nee	Ja	Oosten	1500	364	1975
R.B.U (Den Haag)	Ja	Nee	Beide	??	??	1976
Pititur Islam (Den Haag)	Ja	Nee	Westen	15	185	1980
Rukun Islam (Den Haag)	Nee	Ja	Oosten	1140	??	1980
An-Noer (Hoogezand)	Nee	Ja	Oosten	Ong.180	Ong. 200	1982
Gotong Royong (Delfzijl)	Ja	Ja	Oosten			1982
Serikat Islam (Hoogezand)	Ja	Ja	Oosten	45	100	1997
B.A.R.R. (Rotterdam)	Ja	Nee	Beide	??	200	2002
SJiF (Flevoland)	Ja	Nee	Beide		??	2005

Uitbreiding orthodoxie onder Javaanse-Surinamers?

In bovenstaand schema kunnen we zien dat vanuit de meeste verenigingen zich richting het Oosten ter aarde werpen bij het gebed. Maar tegelijk kunnen we ook zien dat de verenigingen die zich naar het westen richten zich enorm uitbreiden, terwijl bij de oostbidgemeenten het ledenaantal maar heel gestaag toeneemt. Een nuancering moet aangebracht worden bij Rachmatullaah Islam (RI), waar het ledenaantal wel heel hard is afgenomen. Dit heeft er onder meer mee te maken dat bij de oprichting RI zij ongeveer de enige religieuze vereniging van Javanen in Nederland was. Toen de Javaanse-Surinamers zich gingen verspreiden zegden zij ook hun lidmaatschap op, om zich vervolgens bij een andere vereniging aan te sluiten in hun eigen gemeente, of om af te zien van religie in zijn geheel.

In het lijstje staan drie verenigingen die de meest orthodoxe manier van islam belijden of daartoe neigen. Dit zijn An-Noer in Groningen, Rachmatullaah Islam in Sint Michielsgestel en Rukun Islam in Den Haag.

Daarvan zijn Rukun Islam en An-Noer de meest orthodoxe. Over de eerste kan ik niet zo heel goed oordelen, alleen uit bronnen en verhalen van informanten, daar zij heel slecht bereikbaar waren.

An-Noer

Bij de vereniging An-Noer is religie het uitgangspunt. De vereniging was vanaf de oprichting redelijk puriteins in leer. Zij hielden zich aan de leer van de koran en soenna en aan de vijf zuilen van de islam. Maar onder andere door de input van de jongeren varen zij tegenwoordig een koers die een steeds puriteins wordende islam nastreeft.

Zij beschikken over een eigen moskee, een pand dat vroeger diende als school. De vraag of men oost of west moet bidden is er nog nooit ter sprake geweest en gezien de koers die de vereniging vaart is het duidelijk dat de qiblah oostwaarts is. De moskee heeft een vrouwenruimte, een mannenruimte en een gezamenlijke ruimte waarbij het ongebruikelijk is dat de mannen in de vrouwenruimte komen en omgekeerd. Ook hebben beide geslachten een eigen wasruimte.

Tijdens het gebed en de preek kijken de vrouwen mee via een televisiescherm in hun ruimte, naar wat er zich afspeelt in het mannendeel. Als de vrouwen in de

gezamenlijke ruimte zijn, hebben zij alleen een hoofddoekje op. Tijdens het gebed dragen de meesten een wit gewaad dat alleen het gezicht onbedekt laat. Zonder hoofddoek mag een vrouw de moskee niet betreden. De meeste mannen schudden pertinent niet de hand van een vrouw.

De taal waarin gepreekt wordt is zowel Arabisch, Javaans als Nederlands. Dit wordt heel bewust gedaan, zodat iedereen alles kan begrijpen. Wel ligt het er aan hoe groot de animo is in welke taal men preekt. Er wordt vaak in het Nederlands gepreekt, omdat een aantal bekeerlingen van Nederlandse afkomst is en veel leden de Nederlandse taal machtig zijn. Dit gaat meestal om vrouwen die getrouwd zijn met iemand die al aangesloten was bij An-Noer.

Volgens de secretaris van An-Noer, Farid Sanredjo, is het van belang om ook in het Nederlands te preken omdat: *“je merkt dat als je dat niet doet je daar jongeren of andere geïnteresseerden die noch het Javaans noch het Arabisch machtig zijn wegjaagt. Dat willen wij voorkomen. Wij willen de islamitische leer zo toegankelijk en begrijpelijk mogelijk voor een ieder maken.”*

Ook in de doelstellingen van de vereniging ziet men duidelijk het belang van de islam voor de vereniging terug. Zo kan men op de website van de vereniging lezen dat het uitgangspunt is:

- “- de islamitische leer te prediken;*
- de moslim tot eenheid te brengen;*
- economisch, sociaal en geestelijk welzijn te ontwikkelen.*

Dit doel trachten wij te bereiken door:

- het ontwikkelen van kennis en aanvaarding van de Islamitische leer in de Koran;*
- het naleven van de leer van de Islam;*
- actief te zijn in educatieve bezigheden;*
- het uitgeven van een verenigingsorgaan.”²¹³*

Bij An-Noer legt men veel nadruk op de leer van de islam. Uitleg geven over wat de religie inhoudt, maar ook onderwijs in Arabisch worden aangeboden voor een beter

²¹³ Website [An-Noer](#)

begrip van de religie die men belijdt. Daarbij komt ook nog eens dat men af en toe imams uitnodigt uit bijvoorbeeld Suriname of Indonesië. In de periode dat ik de moskee bezocht was imam Markasan Marsio uit Suriname aanwezig, die onderwijs in de islam heeft gevolgd in Saoedi-Arabië. Bij An-Noer hecht men namelijk sterk aan de regel van de islam dat het vergaren van kennis over islam een plicht is. Ook het plegen van da'wa is onvermijdelijk. Dat merkte ik toen men mij drie boekjes over de lessen van de islam meegaf en op het hart gedrukt werd deze goed op te nemen. Ook de openheid waarmee ik ontvangen werd had hiermee te maken, vertelde één van de vrouwen me later op weg naar huis: *“Het is voor ons belangrijk om te laten zien hoe mooi de islam is, en daarom moeten we open zijn. Eén van onze doelen is ook zoveel mogelijk mensen te bekeren tot de islam, omdat God ons heeft opgedragen dit te doen.”*

Wat men bij An-Noer belangrijk vindt, is dat men elkaar niet blindelings imiteert, hetgeen in principe wel gebeurt bij de westbidgemeenten, daar zij voortbouwen op de tradities van de voorouders. Men beschouwt westbidders wel degelijk als moslims, omdat zij wel in de ene god geloven, maar keuren de gebruiken zoals voorouder- en geestenverering af. Men probeert wel banden te onderhouden met bijvoorbeeld PSG, de westbidgemeente in Groningen, maar dit gebeurt op een heel “laag pitje”.

Bovendien zijn deze banden slechts een samenwerking op cultureel gebied, in geen enkele zin op islamitisch gebied. Wel is er samenwerking met Rukun Islam in Den Haag en in mindere mate met Rachmatullaah Islam in Brabant.

In principe wordt er binnen de vereniging ook geen enkele aandacht besteed aan de Javaans-Surinaamse traditie. Het officiële standpunt van de vereniging is ook dat er geen oude tradities toegestaan worden. Maar *“Of individuele (meestal oudere) leden/bezoekers daar in privé sfeer wat mee doen? Zou kunnen, maar de grote meerderheid van onze leden/bezoekers (ook de oudere) waarschijnlijk niet”*, zo vermoedt Sanredjo. Wel wordt er waarde gehecht aan de etnische culturele identiteit. Het is die identiteit die het saamhorigheidsgevoel in stand houdt. Zo dragen enkele leden, vooral de ouderen het traditioneel Javaanse petji als hoofddekseel. Anderen dragen juist Arabische gewaden, zoveel mogelijk in de stijl van de profeet. Door de jaren heen merkt Sanredjo ook dat zich leden aanmelden bij de groep die voorheen lid waren van de westbidgemeenschap. Zelf denkt Sanredjo dat dit een ethische reden heeft, maar ook een praktische: *“men wil graag een goede moslims zijn*

en Allah eren, maar de praktijken van de traditionele islam²¹⁴, zoals slametans en alle andere rituelen zijn zo zwaar en kosten veel geld en tijd om ze uit te voeren. Dan is het misschien wel makkelijker om je bij ons aan te sluiten.

Ook zou het te maken kunnen hebben met de strengere leidraad die de puriteinsere islam behelst. Als men ouder wordt dan wil men op een aantal vragen antwoorden, mensen kunnen die antwoorden vinden in onze manier van islam belijden.”

Rachmatullaah Islam

De moskee van RI is gekoppeld aan het verzorginghuis Nieuw Beekvliet en is in principe een moskee voor oostbidders; de nis is naar het oosten geplaatst. Maar ook westbidders worden toegelaten tot de vereniging. Ze worden, onder andere in het kader van *rukun* (harmonie) geaccepteerd, maar als zij willen bidden moet dit in oostelijke richting. De vereniging telt ongeveer 150 gezinnen, wat neerkomt op 364 individuele leden die aangesloten zijn bij de vereniging RI. Dit lijkt een enorme terugval als deze cijfers vergeleken worden met de cijfers bij de oprichting in 1975 die Towikromo in haar onderzoek geeft uit 1997: 1500 leden.²¹⁵ Maar dit heeft er mee te maken, zoals al eerder aangegeven, dat de Javaanse-Surinamers zich verspreidden door het land en zich of zelf verenigden, of zich aansloten bij een vereniging bij de buurt. Rachmatullaah Islam is zich de laatste jaren ook meer gaan focussen op het behartigen van de belangen van de Javaanse-Surinamers bij hen uit de buurt en heel Brabant, en wat minder gericht op heel Nederland, zoals in de eerste jaren na de oprichting. Dit zorgde er onder andere voor dat het ledenaantal nogmaals kritisch bekeken werd, onder andere door de nieuwe voorzitter Bapak Pasiman, en zodoende kwam men tot een actueel ledenaantal, zoals aan mij getoond.

De vereniging beheert nog steeds haar eigen moskee en biedt elke vrijdag het vrijdaggebed aan.

Opvallend is dat de meeste mannen, ook de gebedsvorganger, een traditionele sarong aan hebben. Ook dragen de meeste mannen een petji. De vrouwen dragen de lange witte gebedsgewaden, net als bij An-Noer, en zijn dus geheel bedekt, op het gezicht

²¹⁴ Hiermee bedoel ik de islam van de Surinaamse Javanen.

²¹⁵ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 45

na. Na de dienst gaat de deze traditionele kledij echter gelijk uit en heeft men daaronder normale westerse of Indonesische kleding aan.

De mannen en vrouwen bidden gescheiden, maar wel in dezelfde ruimte; de mannen zitten voorin, de vrouwen achterin.

Ook bij Rachmatullaah Islam preekt men in principe in het Javaans en Arabisch, en mits er animo voor is in het Nederlands. Ook wordt de preek uitgetypt en uitgedeeld in alle talen, zodat men hem nog kan nalezen.

Rachmatullaah Islam is in principe dus een moskee voor oostbidders en men streeft een puriteinse vorm van islam na. Voorvaderverering en geestenverering worden afgewezen omdat het tegen de islam is. Er wordt ook gehandeld volgens de wetten van de sharia. Zo kreeg ik als vrouw geen hand van de mannen die de rituele wassing van voor het gebed al hadden gedaan. Na afloop van het gebed kon mij echter wel de hand worden geschud. Maar dit is een individuele praktisering van het geloof. Andere mannen maakte het niets uit om mij de hand te schudden.

Het bestuur van R.I erg liberaal. Zij zoeken naar eigen zeggen de grenzen op van het geloof, om de leden zoveel mogelijk tegemoet te komen in hun uitvoering van de islam. Hoewel pre-islamitische Javaanse gebruiken *binnen* de moskee streng worden afgewezen, zijn er nog wel, voornamelijk oudere leden, die wel doen aan dit soort rituelen. Bijvoorbeeld het zetten van sadjén, het zetten van een offer voor de overledenen, dat komt uit de boeddhistische traditie. Ook een boeddhistisch ritueel is het jaarlijkse reinigen van de graven die gedeeltelijk in het bezit van R.I. zijn. Het reinigen van graven heeft ondermeer ten doel de verstandhouding met de voorvaderen intact te houden. Bij R.I. wordt dit ritueel eerder gezien als de instandhouding van *gotong royong* (wederzijdse hulpverlening) en om zo geld uit kunnen sparen op de reiniging die anders ingehuurd zou moeten worden. Zo worden ook heel letterlijk de graven schoongemaakt in plaats van op rituele wijze, met wierook, en gebeden.

Het *gotong royong*-principe is ook terug te zien als men bijvoorbeeld met elkaar in de keuken staat om een maaltijd voor te bereiden in plaats van catering inhuren, en samen met elkaar de moskee schoonmaken in plaats van eens schoonmaakster huren.

“Dit alles is ‘Gotong Royong’ iets wat wij wel kennen, maar in de moderne maatschappij nog wel eens vergeten wordt. Dat zijn principes die wij uit Java en Suriname hebben meegekregen en dit moeten wij in stand houden. Dit staat de islam

totaal niet in de weg, en wij leren dit bij verenigingen die wel nog de traditionele islam aanhangen.” merkt secretaris Pasaribu op.

Daarnaast heeft men bij R.I. ook een aantal feestdagen die gevierd worden naast het Suikerfeest en offerfeest, te weten het Indonesische Nieuwjaar, de hemelreis van de profeet en de geboortedag van de profeet.

Er wordt bij R.I. veel gedaan aan onderwijs. Ook hier kunnen de leden lessen in de islam en het Arabisch volgen. Opvallend is dat hier ook veel mensen onder de dertig aan meedoen, ook wel ‘jongeren’ genoemd.

Maar veel jongeren ziet men bij R.I. nog niet echt. Volgens de voorzitter, de heer Pasiman, is dit onder andere te wijten aan de verandering in de samenleving hier in Nederland. Jongeren worden hier steeds mondiger en kiezen steeds meer een eigen weg. Men conformeert zich niet meer aan de wens van de ouders, iets wat men voornamelijk in Indonesië, maar ook in Suriname nog wel sterk zag. De heer Pasiman:

“Men merkt dat de terughoudendheid en ingetogenheid van de mensen, zoals men dat in Indonesië nog steeds sterk ziet, hier in Nederland terugloopt en men steeds mondiger word. Dat zie je vooral bij de jeugd. De religie heeft een enorme omslag gehad sinds men naar Nederland is gekomen en dat vertaalt zich naar een afname van het aantal gelovigen onder de jeugd.”

Rukun Islam

Rukun wordt beschouwd als één van de actiefste moslimsorganisaties in Nederland. Zij hebben de meeste leden, maar of dit ledenaantal de laatste jaren is toegenomen dan wel afgenomen kan ik niet beoordelen, daar exacte aantallen mij onbekend zijn. Zij zijn gevestigd in Den Haag en volgen, net als An-Noer en Rachmatullaah Islam, de puriteinse vorm van de islam. De qiblah is dan ook naar het oosten gericht.²¹⁶

²¹⁶ W. Shadid & P.van Koningsveld, *Islam in Nederland en België*, Peeters Leuven 2008, p.94

In de gaten gehouden worden door de AIVD

Sinds een langere periode worden deze puriteinsere verenigingen in de gaten gehouden door de AIVD. De moskee en vereniging van Rachmatullaah Islam worden onder andere in de gaten gehouden omdat er een groepje van ongeveer elf leden binnen de vereniging een radicalere koers wil gaan varen. Volgens mijn informanten lijken zij te neigen naar salafisme. Om de omslag binnen Rach.I te maken proberen zij te ‘infiltreren’ in het bestuur. Bij de komende bestuursverkiezing willen zij zichzelf verkiesbaar stellen ten einde een radicaal andere koers te gaan varen. Hun concrete doelen zijn het afschaffen van drie van de vijf belangrijke feestdagen binnen de vereniging. De vijf belangrijkste dagen zijn: hemelreis (*miraj*), Nieuwjaar, Suikerfeest, offerfeest en de geboortedag van de profeet. Maar volgens deze ‘radicalen’ moeten slechts het Suikerfeest en het offerfeest gevierd worden. De andere feesten zijn in hun ogen onislamitisch.

Volgens de heer Pasaribu, de secretaris van Rach.I. proberen zij hun leden te beïnvloeden door op een radicalere manier te preken. Maar ook is het eens voorgekomen dat men een foto van het eerste bestuur uit 1979 van Rach.I, die buiten de moskee hing, heeft weggehaald, om daarmee aan te geven dat men geen afbeeldingen mag plaatsen.

Deze radicale koers is echter niet wat het huidige bestuur van Rach.I. voor ogen heeft. Zij verzetten zich hevig tegen deze invloeden. Zij praten met de leden, waarvan de meesten ook de gematigde vorm van islam prefereren boven de puriteinse vorm. Daarnaast wil het bestuur ook van iedereen die gaat preken de preken voordien op papier krijgen en goedkeuren.

Deze kwestie komt ook aan bod in het beleidsplan van Rach.I. Zo staat onder het lijstje met prioriteit: *‘Het behouden / bescherming van onze moskee door het verwerpen van Extreem en radicalisering groepering uit onze jamaah of elders.’*²¹⁷

Het bestuur van Rach.I wil juist zoveel mogelijk de gematigde puriteinse koers vasthouden en verzet zich hevig tegen de radicale islam. *“Onze leden zouden zich hierdoor bedreigd kunnen voelen en dat is iets wat wij absoluut niet willen. Iedereen telt bij ons mee, ook als hij nog, in zijn eigen tijd, aan de eigen tradities vast wil houden. Natuurlijk leven wij op de manier die Allah van ons verwacht en houden wij*

²¹⁷ [Beleidsplan RI](#)

ons zoveel mogelijk aan de vijf zuilen van de islam. Maar wij vieren bijvoorbeeld ook de geboortedag van de profeet en Nieuwjaar en wij vinden het prettig een foto van het oude bestuur op te kunnen hangen. De ‘radicalen’ binnen onze vereniging vinden dit onislamitisch en verwerpen dit gedrag. Daarvoor moeten wij hoeden.”

Maar niet allen Rach.I. heeft hiermee te maken. Ook An-Noer en Rukun Islam (Ru.I) hebben te maken met het wakend oog van de AIVD. Bij An-Noer vindt men dit geen probleem, en men probeert zoveel mogelijk openheid van zaken te geven. Zij zien zichzelf dan ook niet terug in de definitie die de veiligheidsdienst hanteert voor het benoemen van radicalisme:

“De AIVD hanteert (daarom) een brede definitie van radicalisme: Het (actief) nastreven of ondersteunen van diep ingrijpende veranderingen in de samenleving, die een gevaar kunnen opleveren voor (het voortbestaan van) de democratische rechtsorde, eventueel met het hanteren van ondemocratische of democratiebelemmerende methodes die afbreuk kunnen doen aan het functioneren van die rechtsorde. In het verlengde hiervan is radicalisering dan het proces van groeiende bereidheid dergelijke veranderingen, eventueel op ondemocratische wijze, na te streven en/of anderen daartoe aan te zetten.”²¹⁸

Bij An-Noer staat, volgens de secretaris, integratie hoog in het vaandel, evenals het respecteren van de Nederlandse rechtsorde. Ook bij het bestuur Rachmatullaah Islam komt het *nicht in frage* zich te verzetten tegen de democratische grondbeginselen van de Nederlandse staat. Zoals ik al eerder vermeldde is een aantal leden aangesloten dat een puriteinsere vorm van islam wil nastreven bij Rach.I.. Vooralsnog is dit niet gelukt, en zet Rach. I., ook met een nieuw gekozen bestuur in 2009, de koers vast die zij nu hanteren.

Toch zou men zich kunnen afvragen of er binnen Rach.I. een herhaling plaatsvindt van de afsplitsing die zich voordeed bij vereniging Rukun Islam in 1986. Zoals al eerder vermeld waren bepaalde leden het oneens met elkaar over de praktisering van het geloof. Er was een groep die een orthodoxe vorm van islam nastreefde en een

²¹⁸ S.J. van Hulst et al., [Rapport AIVD](#): ‘Radicale dawa in verandering, de opkomst van islamitisch neoradicalisme in Nederland’, 2007, p. 10

groep die zich wilde onttrekken aan deze Arabische vorm van de islam. Daaruit kwam *Pititur Islam* voort, volgens Landman: “Zij richtten Pititur islam op, die echter weinig activiteiten ontplooit”.²¹⁹ Anno 2009 ben ik tot andere bevindingen gekomen.

Opleving Westbidders?

Pititur Islam (onderwijs in islam)

In principe komen de leden van Pititur Islam elke vrijdag bij elkaar in buurthuis Octopus in Den Haag om met elkaar gezamenlijk een activiteit uit te voeren. Zo worden er cursussen traditioneel Javaans bloemschikken aangeboden, taalonderwijs Javaans-Nederlands, Javaanse traditionele kookkunst en wordt er gelezen uit de koran, blijkt uit hun ledenblad. In elk geval één keer in de maand wordt er een religieuze offermaaltijd gehouden: de slametan. Het aantal leden groeit. Men begon in 1980 met een groepje van ongeveer 15 leden. Inmiddels zijn dit er al 180 en het blijft groeien. Ook komen er steeds meer jongeren bij de vereniging.

Pititur Islam hecht dus veel waarde aan de Javaanse tradities. Zij zijn dan ook westbidders. Tijdens de slametan wordt Allah bedankt en om vergiffenis gevraagd, maar tegelijkertijd roept men ook geesten op voor bescherming.

Op de slametan waar ik bij aanwezig ben wordt de *miraj* van de profeet herdacht. Opvallend is dat ik een aantal mensen vraag wat de aanleiding is voor deze slametan, en men mij eigenlijk geen concreet antwoord kan geven. Dit moet ik echt aan de kaums (voorgangers) zelf vragen. Mensen komen meer voor de gezelligheid en in het kader van *rukun* op dit soort gelegenheden af, dan dat ze echt waarde hechten aan de religieuze achtergrond. Men vindt het belangrijk dat de Javaanse tradities in stand gehouden worden en dat men gezellig bij elkaar komt.

De avond ziet er als volgt uit:

²¹⁹ N. Landman, *Van mat tot minaret*, Amsterdam 1992, VU Uitgeverij, p. 233

Om 19.00 uur arriveren de mensen bij het buurthuis met bakken vol eten. Dit eten is allemaal al thuis gemaakt door de vrouwen. Dan maakt men de zaal 'klaar'. De zaal bestaat uit twee delen: één deel is de ontmoetingruimte, met stoelen en tafels, het andere deel is leeg. Daar worden rieten matten op de grond gelegd door de mannen en op deze matten worden de bakken met eten, ongeveer 30, in het midden van de ruimte gezet. Dit wordt alleen door de mannen gedaan, want de vrouwen mogen niet aan deze kant van de zaal komen. Dit is strikt gescheiden. Volgens ondervraagden heeft dit puur met de Javaanse cultuur te maken en niet met de religie. De vrouwen doen verder nog de laatste voorbereidingen, zoals koffie zetten en serviesgoed klaarzetten. Alles gaat op gemoedelijke wijze, zonder haast. Het is de bedoeling dat de dienst omstreeks 20.30 uur begint, maar deze begint uiteindelijk iets later. Volgens enkele informanten is dit de typische Javaanse traditie: "alles op zijn beloop laten en niet volgens een strak regime, zoals men vaak bij de puriteinen ziet."

Er is een aantal oudere vrouwen dat hoofddoekjes draagt, maar het merendeel van de vrouwen heeft dit niet en zijn verder ook heel westers gekleed. De mannen zijn wat traditioneler gekleed, maar niet in sarong o.i.d. Wel draagt de meerderheid van de mannen een petji.

Met een beetje uitloop dus begint de voorganger van de vereniging, Bapak Misran, met de ceremonie. De voorganger is doorgaans degene die het oudst is en daarom de meeste kennis van zaken heeft en derhalve het hoogste aanzien. Hij legt uit dat de reden van de bijeenkomst het herdenken van de hemelvaart van de profeet Mohammed is. Hij legt dit uit in het hoog-Javaans, hetgeen wordt beschouwd als de complexe variant van de taal, die door bijna niemand gesproken wordt. Veel van de aanwezigen zullen dus ook niets van de dienst begrijpen, daar zij noch het hoog-Javaans, noch het Arabisch machtig zijn, de taal waarin verderop in de dienst wordt gebeden. Dan ontsteekt hij wierook (*manjan*) en bidt in stilte in het Javaans. Hij bidt voor het bereiken van harmonie. Hij bidt voor de aanwezigen maar ook voor geesten en voorouders.

Vervolgens legt Marlan, één van de ouderen, uit waarvoor het eten is. Opnieuw in het hoog-Javaans, legt hij uit wat er in elke bak zit en waarom men juist dit eet; wat de betekenis van het eten is. Vooral de kip, die overigens in zijn geheel wordt opgediend,

dus met ingewanden en pootjes, en de banaan zijn voor deze avond van specifiek belang.

Vervolgens doet Ruben, kaum in opleiding, het gebed in het Arabisch. Iedereen bidt hardop mee, maar er zijn maar weinig die het gebed helemaal kennen. Ook de vrouwen, die afgescheiden en aan de overkant van zaal zitten, bidden in stilte mee. Dan legt de voorzitter nogmaals uit wat de bedoeling is en beginnen de mannen met het uitdelen van het eten. Elke aanwezige krijgt een aantal stukken aluminiumfolie en al het eten, dat er in overvloed is, wordt in gelijke porties daarop verdeeld. Eigenlijk zou men het moeten wikkelen in bananenbladeren, maar in Nederland is dit niet zo voor de hand liggend, door het gebrek eraan.

De eersten die het eten krijgen zijn de mannen, en de meesten beginnen gelijk met eten, daarna krijgen de vrouwen pas. Traditioneel gezien zouden de vrouwen het eten mee naar huis moeten nemen en daarna pas opeten, maar de meeste vrouwen eten nu ook al een beetje.

Ruben is met 41 één van de jongeren. Hij is nu één jaar in opleiding om kaum te worden. Sterker nog: pas één jaar geleden kwam hij in aanraking met PI, tijdens de Ramadan. Hij zei al vaker tegen zichzelf: ik begin nu ouder te worden en ik wil rust hebben. Ik wil actief deze religie belijden. Het is voor hem belangrijk dat de jeugd de taal en tradities van de voorouders overnemen. Deze moeten in stand blijven. Daarom is het nu, onder andere aan hem, om deze te leren van de ouderen. Dat probeert hij nu zo goed mogelijk te doen en daar voelt hij zich goed bij. Waarom westbidder? Omdat dit de Javaanse traditie is die behouden moet blijven. De andere stroming is niet zoals de voorouders het hebben gedaan en is te strak. Dat hoeft van hem niet zo, daar jaag je mensen mee weg. Dat zijn gebed ook via het westen uitkomt in Mekka, daar is hij van overtuigd.

Perukunan Sedulur Groningen (PSG)

Een andere vereniging die er net zo over denkt is gevestigd in Groningen.

De vereniging PSG heeft in totaal 175 gezinnen in de ledengroep, waarbij men ervan uitgaat dat een gezin gemiddeld 4 personen telt. De focus van de vereniging ligt op het vieren van de Javaans-Surinaamse cultuur, en bij deze cultuur speelt de religieuze

traditie een belangrijke rol. Men ziet het ene niet los van het andere. Maar religie is niet het uitgangspunt voor de vereniging. Zij zijn namelijk breed opgezet en er zijn verschillende ‘groepen’, waarbij de ene zich meer bezighoudt met bijvoorbeeld sport en de andere met religie.

De religieuze **kern** bestaat uit zo’n vijftien westbiddende moslims. Zoals al eerder vermeld is de vereniging opgericht met het specifieke doel om cultuur en traditie te behouden, en daarnaast om richting het westen te kunnen bidden voor degenen die deze vorm van islam belijden.

Voorlopig komt daar geen verandering in, in elk geval volgens de voorzitter niet, die overigens zelf katholiek is. De religieuze kern vindt de tradities die zij hebben meegekregen van de voorouders van groot belang en deze moet in stand blijven. Men houdt vast aan een overlevering die stelt: “eer uw vader en moeder.” Men vindt het dus belangrijker de gebruiken van de voorouders te behouden dan welke kant Mekka is. Zij zijn allen vrome moslims, die zich houden aan de vijf zuilen, vasten tijdens de ramadan en vijf keer per dag het gebed verrichten, en daarnaast ook alle ‘verplichte’ hoogtijdagen in de islam traditioneel vieren zoals het Suikerfeest en het offerfeest.

Het houden van slametans is een belangrijk aspect van de vereniging. Er komt ook steeds meer belangstelling voor, ook van jongeren, waarbij men hier de jongeren indeelt in de groep van 18 tot 40 jaar. De voorzitter denkt dat men steeds meer behoefte krijgt aan de eigen Javaans-Surinaamse traditie en deze in stand wil houden. Dit geldt ook voor de jongeren die steeds meer interesse krijgen voor de cultuur waar zij vandaan komen. Zij krijgen ook steeds meer belangstelling voor de traditionele Javaanse dans zoals *sriempie*. Maar ook de islamitische ‘gospelgroep’, zoals zij zichzelf noemen, van PSG is ruim vertegenwoordigd, waarbij religieuze liederen gezongen worden met een Arabisch/Javaans tintje (Terbangan).

De voorzitter erkent dat het in stand houden van de slametan-traditie moeilijk is, omdat deze gebaseerd is op pure overlevering. Er staat niet veel over op papier en hij stelt dat dit waarschijnlijk komt doordat men voorzichtig is om deze rituelen uitgebreid op papier te zetten omdat men een en ander niet te grabbel wil gooien. Het is niet iets voor iedereen, alleen voor ingewijden. En ook van oudsher worden de ins en outs van deze rituelen overgeleverd van bijvoorbeeld ouder op kind, ook dat is een traditie die in ere gehouden moet worden.

Een ander moeilijk punt aan het in stand houden van de slametan is het uitgebreide werk dat er bij komt kijken. Sommige gerechten duren een dag om gemaakt te worden, ook omdat er enkele rituele handelingen bij verricht moeten worden. Men heeft daar in het vluchtige leven in Nederland amper nog tijd voor, omdat men ook de hele dag moet werken.

Daarnaast zijn ook specifieke ingrediënten die uit tropische gebieden komen en in Nederland niet gemakkelijk te verkrijgen, zoals bananenbladeren, en jasmijnbloemen, die van belang zijn voor het bereiden van de maaltijden.

Men probeert de jongeren zoveel mogelijk bij de vereniging te betrekken door bijvoorbeeld sport- en speldagen te organiseren. Daarbij probeert men ook uitleg te geven over de islam. Zo geeft de imam islamlessen en traditieonderricht aan serieuze belangstellenden. Maar, ook bij PSG merkt men dat de maatschappij verandert en dat het moeilijk is om de kostbare tijd van de jongeren op te eisen. Men probeert ze wel te motiveren, maar dit lukt soms maar moeilijk.

Relatief jong zijn wel de imam en kaum, allebei rond de veertig. Zij willen ervoor hoeden dat de traditie van hun voorouders verloren gaat. Zij kiezen er daarom heel bewust voor om in westelijke richting te bidden. Men merkt wel dat enkele mensen overstappen naar andere organisaties, omdat zij daar in oostelijke richting het gebed (kunnen) doen. Maar zij blijven dan wel aangesloten bij en participeren in de andere activiteiten van PSG. Daarnaast sluiten zich binnen PSG ook mensen aan bij de religieuze tak, waardoor het aantal praktiserende moslims relatief stabiel blijft.

De ruimte bij PSG is vrij klein en is gevestigd in een voormalig gemeenschapshuis, dat wordt gedeeld met een Marokkaanse groep, waarvoor het hele pand te groot bleek. De ruimte die PSG heeft bestaat uit twee delen. Aan de ene kant heeft men een gemeenschappelijke ruimte, waarbij er matten op de vloer liggen waarop men op traditionele manier (op de grond tegen de muur) kan zitten.

In deze ruimte worden ook de slametans een paar keer per jaar gehouden (al dan niet gebruikmakend van stoelen en tafels, om de ouderen tegemoet te komen).

De ruimte wordt afgescheiden door een gordijn en daarachter is de ruimte waar men het gebed kan doen. Tijdens het gebed zitten de vrouwen achter de mannen. Men bidt dus in westwaartse richting. Het gebed wordt voornamelijk in het Javaans en Arabisch gehouden.

De gulden middenweg: Serikat Islam

Bij Serikat Islam in Hoogezand zoekt men eigenlijk het beste uit twee werelden; het is een typische gematigd reformistische vereniging in de terminologie van Suparlan.

Men bidt in oostelijke richting, maar hecht wel heel veel waarde aan de traditionele culturele waarden. Dus men organiseert ook regelmatig slametans. De belangen die de vereniging behartigt kunnen verdeeld worden in twee groepen: in de religieuze en de culturele en aan beiden wordt evenveel waarde gehecht.

De religieuze activiteiten bestaan uit:

- Het voeren van da'wa
- Het verzorgen van het begrafenisritueel en het uitvoeren van de verplichtingen die daarbij komen kijken.
- Daarnaast zorgt men voor kennisoverdracht van de islam aan de leden en voorziet men hen van advies.

Opvallend is dat de culturele belangen wel degelijk ook een religieuze aard hebben:

- het verzorgen van huwelijksceremonies en besnijdenissen;
- het verzorgen van zes slametans per jaar zoals *Besaran Suran, Muludan, Redjeban, Ruwahan en Selikuran*. (Suikerfeest, offerfeest, nieuwjaar, hemelreis en geboortedag van de profeet).

Omdat bij de oprichting van SI het de leden vooral om saamhorigheid ging, voert men de slametan uit. Voor de vereniging is deze traditie het uitgangspunt van saamhorigheid en verbinding. Zij roepen officieel tijdens dit ritueel geen geesten aan, maar of dit voor iedereen die meedoet zo is weet de voorzitter niet zeker. Zo is het ook bekend dat leden bijvoorbeeld wel sadjen zetten. Het zetten van sadjen kan mijn inziens een beetje vergeleken worden met orthodoxe christenen die claimen geen tv te kijken, maar stiekem op zolder er toch één hebben staan. Met andere woorden: men zet wel sadjen, maar doet dit uit het gezichtsveld van bezoekers.

De groep kreeg officiële rechtsgeldigheid in 1997, maar is al in de tweede helft van de jaren tachtig opgericht. Aan het begin zonder vaste verblijfplaats, maar inmiddels

kunnen zij permanent gebruik maken van het Activiteiten Centrum van Hoogezand. Toen de groep werd opgericht hadden zij ongeveer 45 leden, maar inmiddels is dit uitgegroeid tot ruim 100.

Doordat het uitgangspunt van Serikat Islam tweeledig is werken zij veel samen met andere Javaans-Surinaamse verenigingen. Leden die bidden kunnen bijvoorbeeld terecht bij de moskee van An-Noer, maar er zijn ook leden van Serikat Islam aangesloten bij PSG.

Javanisme in Nederland

In deel 2 besprak ik de situatie in Rotterdam en hoe er meerdere Javaans-Surinaamse moslimgroepen zijn ondergebracht in stichting Setasan. Echter, door politieke verschuivingen in Rotterdam (zoals de opkomst van Leefbaar Rotterdam) die onder andere gezorgd hebben voor een verandering van beleid, en conflicten binnen het bestuur, is de subsidie van deze organisatie in 2002 stopgezet.

Vanaf die periode hebben de verenigingen die toentertijd aangesloten waren bij Setasan zich opgedeeld, en zo werd onder andere de culturele stichting BARR in 2002 opgericht.

De voorzitter van stichting BARR, meneer Mortodikromo, die ook oprichter was van Setasan, vond het belangrijk om een culturele stichting op te richten ten behoeve van de oudere Javaanse-Surinaamse Rotterdammers, zodat zij niet in een isolement zouden raken. BARR is een culturele vereniging, die ook openstaat voor religie. Volgens de voorzitter omdat de Javaans-Surinaamse cultuur zo verweven is met religie, dat de twee niet los van elkaar gezien kunnen worden. Voor de leden is de Javaanse cultuur belangrijk, zij hechten er veel waarde aan om vaak bij elkaar te komen zodat men die met elkaar kan vieren. Daar is volgens Mortodikromo veel behoefte aan. Tegenwoordig zijn er zo'n 200 leden aangesloten bij BARR. Dit kunnen zowel oost- als westbidders zijn, maar ook christenen, anders-gelovigen of ongelovigen.

Zo heeft de stichting een aantal deelgroepen die elk eigen activiteiten ontplooiën waarbij de cultuur van de eigen etnische identiteit hoog in het vaandel staat. Zo is er een gamelanggroep (traditioneel Javaans muziekinstrument), een Terbangangroep

(Javaanse zang), en een Javaanse dansgroep. Ook worden de traditionele religieuze feesten gevierd. Zo worden het Suikerfeest en het kerstfeest gevierd, maar meer in het kader van een gezellig samenzijn om de *rukun* te bevorderen, dan dat er echt stil wordt gestaan bij de religieuze invulling ervan.

Wat opvalt, is dat voor de verschillende activiteiten niet alleen interesse getoond wordt door de ouderen, maar dat ook steeds meer jongeren zich aanmelden.

Sedulur Kedjawen

Bij stichting BARR is een religieuze groep aangesloten die aan javanisme doet: *Sedulur Kedjawen*. De groep bestaat uit ongeveer 30 leden en is tussen 1997 en 2002 opgericht. De groep belijdt het geloof van Indonesië uit de tijd voor de invloeden van het boeddhisme, hindoeïsme, islam en christendom die de handelaren met zich meebrachten. Het javanisme is volgens hen namelijk de ware religie. De voorouders stapten in de tijd dat de islam in Indonesië opkwam alleen over op de islam om beter zaken te kunnen doen met de Arabische handelaren, zo luidt het argument van de voorzitter. Maar de javanistische aspecten zullen nooit helemaal verdwijnen, zo denkt hij. Ook mensen die wel de islam belijden laten hun traditionele Javaanse achtergrond niet los. Alleen de religie van de reformisten heeft praktisch niets meer met de traditionele waarden te maken, volgens de voorzitter.

Er is wel een overeenkomst met de monotheïstische religies; ook deze javanisten geloven in maar één god de almachtige en die noemen zij ‘*Gusti*’, zoals ik hierboven al beschreef. Ook is er een heilig schrift, dat geschreven is door koning Djojobojo, een paar eeuwen voor Christus, en ook in dit boek staan openbaringen. Die openbaringen gaan bijvoorbeeld over het ‘Javaan zijn’. Dat is volgens deze groep namelijk het belangrijkste. Deze religie is namelijk alleen maar voor Javanen en viert als het ware het Javaan zijn. Zij gaan ervan uit dat elk volk zijn eigen god heeft. In dit geval is dat dus ‘*Gusti*’ en die kan niet van iemand anders zijn, omdat de andere persoon niet weet hoe het is om Javaans te zijn en waarschijnlijk de taal niet spreekt. Een buitenstaander zou zich dus in principe niet tot deze religie kunnen bekeren, mits hij veel heeft met Java, omdat er bijvoorbeeld een huwelijk tussen een Javaan en niet-Javaan heeft plaatsgevonden. Belangrijk is dat het Javaan-zijn gevierd wordt, een identiteit die men niet zomaar mag verloochenen.

De slametan neemt een hele belangrijke plek in bij de javanisten. Alleen bidden zij niet tot Allah, maar tot Gusti. *“De slametan is bij ons weer de rituele dankmaaltijd zoals hij was voor de invloed die de islam er in kreeg. Wij voeren het ritueel weer zo uit zoals onze voorouders dat deden. Dus zonder Allah te bedanken en zonder de Arabische gebeden, maar alles in het Javaans. Alle andere elementen, zoals wierrook branden en het bedanken van de voorouders, voeren wij ook uit, zoals het hoort”,* leggen de leden uit.

Deze javanisten bidden ook. *“Tijd en locatie zijn voor het gebed niet belangrijk. Het gaat erom dát je het doet. Als je bijvoorbeeld van je huis naar je werk loopt. Wij hebben bijvoorbeeld ook geen voorganger: iedereen moet zich bewust zijn van het geloof en het zich eigen maken. Iedereen zou dus een kaum moeten kunnen zijn, want het is slecht om anderen blindelings te imiteren.”*

Wat opvallend is, is dat deze groep ook gerekend zou kunnen worden tot een reformistische stroming binnen het Javaanse religieuze raamwerk. Ook zij stappen immers af van de traditie van het blindelings nadoen wat de voorouders hebben gedaan, zoals blijkt uit het voorgaande citaat.

Sido Moelja

Een andere groep die voorheen ook bij Setasan was aangesloten is Sido Moelja. In 1997 beschrijft Towikromo in haar werk over de institutionalisering van de islam van de Surinaamse Javaanse bevolking dat Sido Moeljo (SM) cultureel-religieus van aard is, maar dat de religie op een laag pitje staat.²²⁰

De leden komen tegenwoordig bijeen in het verpleeghuis Simeon en Anna in Rotterdam, waar zij gebruik mogen maken van twee ruimten: één voor de heren en één voor de dames. Sinds 2002 focust de vereniging zich vooral op de Javaanse cultuur en noemen zij zich *kedjawen*: javanisten.

Het javanisme komt volgens de voorzitter voornamelijk tot uiting tijdens de slametan, die zij ongeveer zes keer per jaar organiseren. Dat zijn de gebruikelijke slametans, zoals de geboortedag van de profeet, de hemelreis, het Javaanse Nieuwjaar, het Suikerfeest en het offerfeest, maar ook tijdens gedenkdagen zoals het ritueel

²²⁰ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 66

schoonmaken van het dorp (*bersih desa*) en het schoonmaken van de begraafplaats. Beide gebeurtenissen vinden niet letterlijk plaats, maar in gedachten. Men bedankt god er dan voor dat Rotterdam zo een veilige en goede stad is en geeft een offer. Bij het ritueel schoonmaken van de begraafplaats wordt het gedenken van de overleden bedoeld, die men ook een offer geeft in de vorm van slametan. De islam speelt daarbij wel een rol, maar niet de strenge Arabische vorm ervan. Volgens de voorzitter wordt de islam van Java van voor het reformistische tijdperk beleden. Zo wordt er tijdens de slametan alleen in het Javaans gesproken, op enkele gebeden na die wel in het Arabisch worden uitgevoerd, en zien zij Allah wel als de hoogste God, maar hebben zij daarnaast nog andere goden die zij aanbidden.

Ook wordt er door de meeste leden niet vijf keer gebeden. Of men oost- of westwaarts bidt wordt in het midden gelaten. Dat weet men niet precies van de leden, omdat het uitvoeren van de *salat* een privézaak is binnen SM. SM heeft daar zelf ook geen ruimte voor.

Het belangrijkste uitgangspunt voor de vereniging is het creëren van harmonie en saamhorigheid. Men komt bijvoorbeeld één keer in de week bij elkaar om met elkaar te praten over zaken als het geloof, maar ook over de Javaanse cultuur. Bijvoorbeeld over de ontstaansgeschiedenis van de Javaanse taal. Daarnaast ondersteunt SM ook bij het begrafenisritueel, geheel op vrijwillige basis.

Er zijn ongeveer 150 gezinnen aangesloten bij SM, voornamelijk uit Rotterdam. Die betalen allemaal contributie opdat SM kan blijven voortbestaan.

Overkoepelende organisatie

Zoals blijkt uit de voorgaande beschrijving van de verenigingen is de samenwerking onder de verenigingen nihil. Er bestaan wel onderlinge contacten, maar die houden voornamelijk stand op een kleinschalig niveau. Het kan bijvoorbeeld wel eens voorkomen dat binnen één familie de ene broer is aangesloten bij een oostbidgemeente en de andere bij een westbidvereniging. Zo is de jongere broer van de heer Pasiman van Rachmatullaah Islam penningmeester geweest bij de westbidvereniging PSG in Groningen.

Er is op landelijk gebied geen samenwerking tussen de verenigingen. In de jaren '80 is dit wel geprobeerd. Enkele Javanen zochten naar vertrouwde, herkenbare en

advies omtrent de bureaucratische organisatievorming in Nederland. Men ging te rade bij het Islamitisch Informatie Centrum en de Indonesische ambassade voor hulp bij het opzetten van islamitische verenigingen, maar deze boden geen uitkomst.²²¹

De traditionele vorm waarin de Javaanse-Surinamers de islam beleden was voor 'Arabische moslims' een dusdanig kritiekpunt dat samenwerking onmogelijk leek. Vooral de westbidders moesten het ontgelden. De richting van de qiblah en het vereren van geesten werd dusdanig zwaar bekritiseerd, dat zij zich sowieso aan samenwerking onttrokken. Men moest weer dezelfde kritieken aanhoren als in Suriname en voelde eens temeer een gebrek aan respect. Ook de oostbidders konden zich niet vinden in de kritiepunten van de 'Arabische moslims' ook al was er op hen minder aan te merken als het ging om hun manier van praktiseren van de islam. Zo kwam het dat geen van de Javaans-Surinaamse moslimverenigingen zich aansloten bij een overkoepelende organisatie als de Islamitische Raad Nederland of de Nederlandse Moslim Raad.²²²

Wel is 25 jaar geleden het plan opgevat om tussen de Javaans-Surinaamse onderling een overkoepelend orgaan op te richten. Maar ook hier kwam weinig van terecht, onder andere door het gebrek aan leiderschap.

Mijn informanten zijn echter van mening dat een overkoepelende organisatie voor Javaanse-Surinamers ook tegenwoordig niet meer mogelijk is, door het te grote verschil tussen de reformisten en traditionelen. Zo vinden de traditionelen en gematigde reformisten sommige verenigingen te Arabisch gericht, zij staan in hun ogen te weinig open voor andere geluiden. Daardoor lopen de opvatting over de islam te ver uit elkaar en is samenwerking onmogelijk gebleken.

Op lokaal en regionaal gebied is er nog wel een samenwerkingsverband mogelijk. Zo is de voorzitter van Rachmatullaah Islam medeoprichter van de Brabantse Islamitische Raad, een samenwerkingsverband tussen de verschillende islamitische verenigingen in Brabant. Maar inmiddels staat Pasiman kritisch tegenover dit samenwerkingsverband en is inmiddels opgestapt, omdat er te weinig gerealiseerd werd met elkaar.

Het gebrek aan leiderschap wordt nogal eens opgevoerd als reden voor het al dan niet welslagen van dit soort initiatieven. Zo zijn er Javaans-Surinaamse leiders niet

²²¹ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 86

²²² *Ibid*, p. 87

tevreden met de afgezonderde positie die zij hebben, maar concrete initiatieven om hier verandering in te brengen komen niet van de grond.²²³

Verbondenheid door culturele etnische identiteit

Belangrijker nog dan de islam, en of men oost of west bidt, is de verbondenheid onder de Javaanse-Surinamers. Waar het om gaat is het in stand houden van de culturele etnische identiteit en deze te ontplooiën. Dit is te merken aan de opkomst van steeds meer Javaans-Surinaamse verenigingen die georiënteerd zijn op de Javaans-Surinaamse identiteit. Zo is het meest recente voorbeeld daarvan de stichting Satu Budaya, die zich volledig richt op het ontwikkelen van een sterkere onderlinge band tussen de Javaans-Surinaamse gemeenschap van Groningen. Deze vereniging is in 2009 opgericht met als achterliggende gedachte meer verbondenheid te creëren tussen de Javanen van Hoogezand omdat er steeds meer verdeeldheid leek te ontstaan tussen de verschillende groepen. Daarom is het voor de oprichters ook van belang om de religie zijdelings te laten liggen en zich strikt met de culturele etnische identiteit bezig te houden. De groep is nog erg jong en ontwikkelingen binnen deze groep moeten in de gaten gehouden worden.

Ook een vrij jonge groep is de stichting SJiF, dit zijn de Javaanse Surinamers van Flevoland. Ook zij hebben religie op een laag pitje staan, maar organiseren bijvoorbeeld wel slametans, maar in mindere mate. Deze groep is opgericht in Flevoland omdat een dergelijke vereniging in deze regio nog niet bestond en men telkens moest uitwijken naar de Randstad of het noorden van het land. Maar aangezien er veel Surinamers in Flevoland zijn gaan wonen sinds de jaren '90, heeft men besloten om ook in Flevoland een vereniging op te richten. Ook deze vereniging is nog jong en is nog niet sterk ontwikkeld in het organiseren van dergelijke bijeenkomsten. Maar waar de oprichting van deze verenigingen mijns inziens op duidt is dat de Javaanse-Surinamers hun identiteit levendig houden en dat men het van belang vindt om te laten bestaan.

²²³ Y. Towikromo, *de islam van de Javaanse uit Suriname in Nederland*, Den Haag 1997, Amrit, p. 87, en ook anno 2009 n.a.v. gevoerde gesprekken met mijn informanten.

Conclusie

In deze scriptie heb ik geprobeerd te beschrijven hoe de Javaans-Surinaamse moslimgemeenschap zich de afgelopen vijftien jaar in Nederland heeft ontwikkeld en of er sprake is van een opkomst van het javanisme, in de zin van een dieper bewustzijn van de culturele etnische identiteit onder de Javanen in Nederland, zoals Vernooij en Bakker al eerder constateerden in Suriname. Ook probeerde ik antwoord te krijgen op de vraag of men afstapte van de puriteinse vorm van de islam, zoals beleden door de reformisten, om over te stappen naar de traditionele islam.

Om met de laatste vraag te beginnen: op basis van mijn onderzoek kan ik concluderen dat dit niet het geval is. Het aantal aanhangers van de puriteinse variant van de islam is de afgelopen jaren vrij stabiel gebleven. Er is binnen deze groep vrij weinig gebeurd, zowel qua ledenaantal van de verschillende verenigingen, als qua toename van verenigingen of moskeeën waar men deze vorm van islam belijdt. Zo zijn er de afgelopen vijftien jaar onder meer geen nieuwe moskeeën bijgebouwd.

Kijkende naar de aanhangers van de traditionele islam, kan worden geconstateerd dat deze groep erg actief is. Zo heb ik tijdens mijn onderzoek gemerkt dat deze Javaans-Surinaamse moslims veel waarde hechten aan de eigen etnische identiteit en dat men er veel moeite voor doet om deze in stand te houden. In de vijf maanden dat ik concreet onderzoek heb gedaan naar deze bevolkingsgroep in Nederland viel mij op dat vooral de traditionele Javaanse-Surinamers vaak bijeenkomsten hebben waar de cultureel-religieuze identiteit wordt ontplooid. Voorbeelden hiervan op het religieuze vlak zijn het houden van de traditionele slametan, het zetten van sadjen, voorouderverering en de andere rituelen omtrent de levenscyclus, zoals besnijdenissen en huwelijksinzegeningen. Maar ook op cultureel gebied zijn de Javaanse kenmerken duidelijk terug te zien. Bijvoorbeeld in de uitvoeringen van de *terbanang*, het beoefenen van de traditionele Javaanse hofdans, het bespelen van de *gamelan* en het herdenken van de Javaanse immigratie. Het gevoel van onderlinge verbondenheid wordt gevormd door het spreken van dezelfde taal, maar ook in het dragen van typisch Javaanse kleding zoals de sarong en bij mannen het *petji*.

In 1992 constateerde Landman nog dat er onder de traditionalisten niet zoveel reuring plaatsvond en dat het erop leek dat de puriteinen binnen de islamitische groep

groeiden en de traditionelen nauwelijks nog activiteiten ontplooiden. Maar afgaand op mijn veldonderzoek en de levendigheid die ik onder de traditionalisten heb ondervonden, is er mijns inziens wel degelijk sprake van een bedrijvigheid binnen deze groep. De traditionele gebruiken zullen niet snel uitsterven maar juist worden overgenomen door 'de nieuwe generatie' en de traditionele Javaanse gebruiken zullen deel uit blijven maken van het cultureel-religieuze erfgoed.

Toch is men bang dat men de jongeren steeds verder zal verliezen aan de dynamiek van de Nederlandse samenleving. Veel ouderen hebben het idee dat, doordat de jongeren opgaan in deze Westerse maatschappij, men de eens zo stevige grip op hen kwijtraakt en zij hun belangstelling voor de Javaanse cultuur niet ontwikkelen. Zo merkt men dat de jongeren veel mondiger worden en de statusverschillen, die binnen de Javaanse traditie erg belangrijk zijn, steeds minder in acht nemen. Al in eerdere onderzoeken, vooral in Suriname (Suparlan, Kolk), werd geconstateerd dat de kennis en betrokkenheid van de jongeren (t/m 25 jaar) afnam. De jongeren weten nog wel welke rituelen en gebruiken puur Javaans zijn, maar men kan ze niet exact uitvoeren en de diepere betekenis kan men vaak niet benoemen.

Deze trend zet zich ook in Nederland voort. Men ziet bij bijeenkomsten, vooral die met een religieuze inslag, weinig jongeren. Dit zou te maken kunnen hebben met het feit dat de jongeren geen affiniteit hebben met het voormalige land van herkomst (Indonesië), omdat zij er bijvoorbeeld nooit geweest zijn, en in de Nederlandse maatschappij zijn geboren en getogen. Ze nemen de Nederlandse gebruiken over door interacties op school of werk, door middel van interculturele contacten. De moderne maatschappij zorgt voor een dynamischer leven waarin de veranderingsprocessen zich in een sneller tempo ontwikkelen dan de oudere generatie gewend was, maar waar de jongeren snel op inspringen. Uiting geven aan de Javaanse cultuur gebeurt daarom voornamelijk binnen de muren van het eigen huis en wordt daarbuiten geleidelijk losgelaten.

Maar de Javaanse tradities voorgoed verloren laten gaan wil men ook niet. Niet alleen de oudere generaties, waarbij de tradities zo diep geworteld zitten dat men deze niet gemakkelijk los kan laten, maar ook de jongeren lijken de tradities niet snel los te willen laten. Uit mijn veldonderzoek bleek dat een deel van de Javanen op hun dertigste of veertigste weer hernieuwde interesse krijgt voor de Javaanse culturele identiteit en men zich meer gaat verdiepen in de tradities en rituelen.

Daarmee kom ik bij mijn tweede vraag: wat is de verklaring voor de blijvende interesse in het Javaanse cultureel-religieuze stelsel en waarom blijft dit een voor veel Javaanse-Surinamers in Nederland belangrijke rol spelen in de identiteitsbepaling?

Een exacte verklaring hiervoor geven is moeilijk. Er zijn veel studies verricht om tot inzicht te komen over hoe identiteiten worden bepaald in een specifieke context door processen van in- en uitsluiting. Zo stelde de socioloog Stuart Hall dat identiteit iets is dat vorm krijgt in het leven van een persoon door constante veranderingsprocessen: *“Cultural identity ... is a matter of “becoming” as well as of “being” ... It is not something which already exists.”*²²⁴ Identiteit is dynamisch en veranderlijk.

Omgevingsfactoren zijn belangrijk bij identiteitsbepaling, omdat deze een rol spelen bij de keuzes die iemand maakt. Identiteit wordt geschapen in de sociale context waarin de persoon zich bevindt en deze is veranderlijk. Culturele identiteit is iets dat constant moet worden geconstrueerd in verschillende omgevingen, en niet iets dat al bestaat.

Een andere belangrijke factor binnen het proces van identiteitsvorming is de rol van wat in de literatuur over identiteitsbepaling vaak *‘the significant other’* wordt genoemd.²²⁵ Identiteit wordt bepaald door het onderscheid met ‘de Ander’. De Ander is een persoon die een sterke invloed uitoefent op iemands ontwikkeling en speelt daarom een belangrijke rol bij het ontwikkelen van de identiteit. Identiteit wordt geconstrueerd in oppositie met deze ‘Ander’, door het onderscheid tussen ‘wij’ en ‘zij’.

Als ik deze theorie over identiteitsbepaling in verband breng met de antwoorden die de geïnterviewden zelf gaven over waarom zij het van belang vinden de Javaanse traditie in stand te houden en welke omgevingsfactoren hier een belangrijke rol in spelen, dan kan ik constateren dat vooral de directe familie en vrienden hier een belangrijke factor in zijn. Vaak gehoorde antwoorden zijn dat men met elkaar naar bijeenkomsten gaat, omdat men het van belang vindt *rukun* in stand te houden. Als

²²⁴ Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora. Identity, Community, and Cultural Difference*, London 1990, p.225

²²⁵ Jacques Derrida, *Deconstruction and the Other. An interview with Derrida*, in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, ed. Richard Kearny; Manchester 1984, p.101

men door iemand uit de directe omgeving, zoals familie of kennissen, gevraagd wordt te participeren, dan doet men dit. Het in stand houden van dit soort tradities en identiteit is iets dat men heeft meegekregen van de voorvaderen, en is een belangrijke traditie binnen de Javaanse cultuur.

Een andere belangrijke omgevingsfactor is het leven binnen de Nederlandse cultuur. Hierbinnen neemt men bepaalde elementen over zoals de taal en bijvoorbeeld de levensstandaard. Hoewel men deel uitmaakt van de Nederlandse samenleving ziet men zichzelf als anders en zou men 'de Nederlander' in deze context kunnen beschouwen als 'de Ander'. Men is anders dan de autochtone Nederlander, daarvan is men zich bewust, omdat men zich anders gedraagt en andere tradities heeft, zoals hierboven genoemd. Hieruit blijkt hoe sterk de eigen identiteit gegrondvest is in de eigen tradities en rituelen en hoe sterk dit een rol speelt in de beleving van de eigen identiteit en het onderscheid met anderen.

Ook valt hieruit af te lezen hoe de eigen gemeenschap zich onderscheidt van anderen, en waar zij belang aan hecht.

Maar ook de andere moslims in Nederland kunnen in deze context beschouwd worden als 'de Ander'. De traditionalisten praktiseren heel bewust een andere vorm van islam dan wat zij de 'Arabische islam' noemen. Traditionalisten beschouwen zichzelf als moslim, maar kunnen zich niet vinden in deze 'strengere' of puriteinse vorm van islam, waarin zij de elementen die zij van huis uit hebben meegekregen niet kunnen praktiseren. Daarom zetten zij zich hiertegen af, omdat juist de cultureel-religieuze identiteit die zij hebben meekregen vanuit Java van groter belang is dan het praktiseren van de 'ware islam.' Men beleeft de islam anders en wordt daarop afgerekend in de zin dat 'puriteinse moslims' de traditionalisten niet beschouwen als ware moslims, ook al zien zij zichzelf wel zo. Door de religie op de eigen manier te blijven belijden wordt de eigen 'andere' identiteit versterkt en de eigen (Javaanse) traditie bevestigd.

Dit zou ook een rol kunnen spelen bij de opkomst van het javanisme in Nederland. Momenteel is het javanisme een kleine beweging onder de Javanen, en of zij zich in de toekomst zullen uitbreiden blijft giswerk. Vooral nog is hetzelfde patroon te zien als Vernooij en Bakker signaleerden in Suriname. Zij constateerden dat de javanisten sinds 2001 een belangrijke groei hebben doorgemaakt. Dat dit in Nederland ook zo is

blijkt uit de opkomst van de groepen die het javanisme belijden, al blijft dit vooralsnog een kleinschalige ontwikkeling. Toch is er wel degelijk sprake van een duidelijke Javaanse identiteitsbepaling binnen het sociaal-culturele systeem. Of deze javanisebeweging de identiteit van de hele Javaans-Surinaamse bevolkingsgroep zal en kan beïnvloeden zal de toekomst moeten uitwijzen.

Literatuur- en bronnenlijst

Boland, B.J.

1982 *The struggle of islam in modern Indonesia*

Den Haag, Nijhof

Boland, B.J. en Farjon, I.

1983 *Islam in Indonesia: I bibliographical survey 1600-1942*

Leiden, Foris Publications

Buddingh', H.

1995 *Geschiedenis van Suriname*

Utrecht, Het Spectrum

Derveld, F.E.R.

1981 *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamenredjo en de Surinaamse nationale politiek.*

Bedum, Scholma Druk.

Geertz, C.

1960 *The religion of Java*

London, The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited

Grasveld, F en Breunissen, K.

1990 *'Ik ben een Javaan uit Suriname'*

Hilversum, Uitgeverij Jan Mets

Grasveld, F., Soedji, S.A. en H. Baard

1987 *Javanen uit Suriname in Nederland* (documentaire)

Uitgezonden door Feduco in de reeks: *Medelanders/Nederlanders* op 26-04-1987, 03-05-1987 en 10-05-1987

Grasveld, F. en Dragstra, D.

1986 *Nog steeds onderweg tussen Bakkie en Hoogezand: Javaanse Surnamers in Nederland.* (documentaire)

Uitgezonden door de NOS op 24-03-1987

Hoefte, R

1990 *De Betovering verbroken: De migratie van Javanen naar Suriname en het Rapport Van Vleuten (1909)*

Dordrecht, Foris Publications

Hoefte, R

1990 'De beeldvorming omtrent de Javaanse cultuur in Suriname'

In: *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis. Jaargang 9 (2) pp. 7-19*

Ho Suie Sang, M.

1998 *Rochmatullah Islam: Een Javaanse moslingemeente in Paramaribo*

Utrecht, Utrecht University

Koentjaraningrat

1985 *Javanese Culture*

Singapore, Oxford University Press

Kolk, R

1995, *Een Javaanse wijk in Paramaribo. Een profielschets van de Javaanse cultuur in het Maikoe-project.*

Utrecht, Utrecht University

Kopijn, Y en Mingoen H.

2008 *Stille passanten - levensverhalen van Javaans-Surinaamse ouderen in Nederland*

Amsterdam, KIT Publishers en Stichting

Landman, N.

1992 *Van Mat tot Minaret: De institutionalisering van de islam in Nederland*

Amsterdam, VU Uitgeverij

Ricklefs, M.C.

2008 'Religious Reform & Polarisation in Java'

In: *Isim Review* 21 pp. 34-35

Ricklefs, M.C.

1981 *A history of Modern Indonesia*

London, Macmillan Education LTD.

Ricklefs, M.C.

2007 *Polarising Javanese society. Islamic and other vision c. 1830-1930*

Leiden, KITLV Press

Shadid, W & Koningsveld, van, P

2008 *Islam in Nederland en België*

Leuven, Peeters Publishers

Suparlan, P.

1976 *The Javanese in Suriname: Ethnicity in an Ethnically Plural Society*

Illinois, University of Illinois

Towikromo, Y

1997 *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland: Een Exploratief onderzoek naar de religieuze organisatievorming van de Surinaamse-Javanen in Nederland*

Den Haag, Amrit

Vernooij, J.G en Bakker F. L.

2002 'Javanisme in Suriname'

Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis.

Jaargang 21 (2) pp. 318-337

Waal Malefijt, A. de

1963 *The Javanese of Surinam: Segment of a Plural Society*

Assen, Van Gorcum & Comp. N.V.

Walsum, S. van

2000 *De schaduw van de grens. Het Nederlandse vreemdelingenrecht en de sociale zekerheid van Javaanse Surinamers.*

Gouda, Sanders instituut

Internet:

<http://home.wanadoo.nl/javas/Vertellingen/PBI/Surjavanen.htm>

http://www.javanen.org/index.php?option=com_content&view=article&id=372:de-invloed-van-de-surinaams-javaanse-cultuur-op-de-educatieve-vorming-van-de-surinaamse-javaan-in-ne&catid=48:cultuur&Itemid=69

<http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/indon/java.html>

<http://www.javanenvansuriname.info/index.html>

<http://albany.instantsites.nl/servlet/com.cubicinternational.site.manager.ShowMissionPage?customerID=pbsutrecht/isite&language=&type=page16>

Lijst met Surinaamse organisaties:

<http://home.wanadoo.nl/javas/Links.htm>

<http://users.fmg.uva.nl/avanheelsur/surinamers.xls>

<http://www.clubgids.com/bangsajawa/index.asp>

<http://www.serikatislam.info/home.htm>

<http://tjampursari.come2me.nl/327057/subs>

<http://tjampursari.come2me.nl/296647/Links>

<http://www.nmo.nl/67->

[Surinaams Javaanse moslims herdenken de geboorte van de Profeet.html?aflevering=2868](http://www.surinaamsjavaansemoslims.nl/herdenken-de-geboorte-van-de-profeet.html?aflevering=2868)

<http://www.sjif.org/>

<http://www.stichtingpari.nl/>

<http://www.rachmatullaah.com/index.html>

http://www.dbsuriname.com/archief/vrije_tribune/2006/okt06/181006vrijetribune.asp

<http://www.stichtingbarr.nl/>

http://www.spirit-rotterdam.nl/images/stories/Naslagwerken/Setasan/verslag_ouderen_4-6-2000_ver1.pdf

Onderzoek SCP:

http://www.scp.nl/publicaties/boeken/9037701787/Moslim_in_Nederland-106e_Islamitische_organisaties_in_Nederland.pdf

oproep bangsa jawa:

http://www.sjif.org/index.php?option=com_content&view=article&id=56:we-hebben-het-heel-zwaar-help-ons&catid=1:recent-nieuws&Itemid=2

Enquête in S-J woongroep Hoogezand

<http://www.rumahbersama.nl/rbh/docs/RptSJW.pdf>

Contactpersonen:

[Joop Vernooij](#), Godsdienstwetenschapper en Surinamekenner (interview 1.5 uur)

Mw. [Twie Tjoa](#): brengt mij in contact met Javaans Surinaamse moslims. (alleen mailcontact)

[Jan Mul](#), Surinamekenner. (interview 2 uur)

Dhr. [Guillermo Djastro](#), Javaans Surinaamse moslim, die in Nederland de trend herkent dat men steeds meer neigt naar het Javanisme, voornamelijk onder de jongeren. (interview 1.5 uur)

Dhr. [Reinier Kromopawiro](#), kenner van de Javaans Surinaamse cultuur en religie. (interview 1 uur)

[Yvonne Towikromo](#), onderzoekster en schrijfster van het boekje *Javaanse Surinamers in Nederland*. (interview 1.5 uur)

[Dhr. Pasiman](#), voorzitter en imam Rachmatullaah islam. (interview 1 uur) + nog eens een interview van 30 minuten bij herdenking 119 emigratie

[Dhr. Pasaribu](#), secretaris RI. Interview 45 minuten

[Dhr. Kaboel](#), voorzitter stichting SJiF (interview 2 uur)

[Lisa Djasmadi](#), onderzoekster UU, die onderzoek deed naar Javaans Surinaamse woongemeenschappen.

John Karsijo, Islamitische zanggroep Asalaam (oostbidder) (interview 20 minuten), tijdens viering 119 jaar Javaanse immigratie bij stichting B.A.R.R.

[Farid Sanredjo](#), Secretaris An-Noer, samen andere leden van an-Noer, in de moskee in Hoogezand op woensdag 26 augustus, van 19.30-23.15 uur. Inclusief participatie in verbreken vasten en gebed Isha.

[Ronald Alidarso](#), Voorzitter PSG, 27 augustus van 18.30 tot 20.30 uur in het clubgebouw c.q. de moskee van PSG.

Soegiman Kromopawiro, voorzitter Serikat Islam, woensdag 26 augustus van 14.00 uur tot 15.00 uur in Hoogezand.

Dhr Sidik, voorzitter Ruma Bersama, een bejaardentehuis voor voornamelijk Surinaamse Javanen in Hoogezand. Gesprek van ongeveer 45 minuten.

[dhr. M. Amatsabri](#), voorzitter pitutur Islam, interview tijdens slametan op 17 juli 2009. Ook gesprekken met de voorganger, kaum, imam en santri.