

Visies van Nederlandse hindoes op moslims en de islam



Universiteit Utrecht

Religies in Hedendaagse Samenlevingen

Masterscriptie

Aangeboden aan:

Dr. Freek L. Bakker

Dr. Ellen W. Bal

Esther van Steenbergen | 3032825

Januari 2012

Afbeelding 1 (omslag). Hindoes en moslims bidden samen voor vrede. Op 23 september 2010 baden studenten en docenten van de *Anjuman-E-Islam school* in Ahmedabad (Gujarat, India) gezamenlijk voor een vredige oplossing voor de strijd rondom de Ram Mandir en de Babri Masjid in Ayodhya. Onder de Indiase vlag worden hindoeïsme en islam, waarnaar de religieuze symbolen op het doek verwijzen, verenigd.

Inhoudsopgave

Dankwoord	4
1. Inleiding	5
2. <i>The Hindu</i> en de moslim in India	10
De achtergrond van <i>The Hindu</i>	12
Kritiek op het handelen van het Indiase bestuur	14
Betrokkenheid van Pakistan	16
Communale conflicten	21
De constructie van <i>communal identities</i>	22
Hindoe nationalisme	27
Terug naar <i>The Hindu</i> : religie & politiek en de BJP	28
‘Global terrorism’ en de Indiase moslim	30
Conclusies	30
3. De hindoestaan in de Surinaamse context	33
Indiase diaspora in het land van Shri Ram	33
De ontwikkeling van een hindoestaanse identiteit	37
Spanningen tussen hindoes en moslims	39
Conclusies	43
4. Hindoes in Nederland: over moslims en moslims	45
Hindoestanen in Nederland	46
De <i>Hindu</i> en de moslim in Nederland	48
India als opkomende economische macht	51
Het bekeren van mensen	51
Leden van de <i>Sangh Parivar</i>	52
Het hindoeïsme in een positief licht	52
Hindoes als slachtoffers	53
Radicale moslim daders	54
Opvallende uitspraken buiten <i>Bharata-Samacara</i>	55
Conclusies over <i>Hindu</i>	56
Uitkomsten van interviews met Surinaamse hindoes	56
Een schets van de onderzoeksmethoden en onderzoeksgroep	56
Een spanningsloze driehoek: Nederland, Suriname, India	60
Dimensies van religiositeit: van puja’s tot Roodkapje	62
Trots op de hindoe achtergrond	63
Arabische en Indische moslims: een onderscheid	64
De beïnvloeding van ‘onze moslims’	67
De (geradicaliseerde) moslim	69
‘Trek maar een blik moslims open’: de rol van de media	70
Positieve geluiden	71
Interreligieuze relaties in Suriname	72
Een referentiekader: verhalen om naar terug te verwijzen	73
Rellen in India en de scheiding van 1947	73
De aantrekkingskracht van de PVV	75
Conclusies	76
5. Eindconclusie	79
Bronnenlijst	83
Literatuur	83
Afbeeldingen	88
Appendix: Interview	90
Appendix 2: Summary	93

Dankwoord

Bij dezen wil ik graag alle mensen bedanken die op de een of andere manier bij hebben gedragen aan de totstandkoming en voltooiing van deze scriptie. Allereerst gaat mijn dank uit naar mijn familie, die mij gedurende het hele onderzoeksproces heeft gesteund, gemotiveerd, en mij ook de vrijheid heeft gegeven om op mijn eigen manier aan het project te werken.

Tevens bedank ik mijn scriptiebegeleider, dr. Freek L. Bakker, voor al zijn tijd, geduld en adviezen. Op zijn hulp kon ik ieder moment rekenen, en zijn steun stel ik bijzonder op prijs.

Graag wil ik ook mijn vrienden bedanken die steeds in mij hebben geloofd. Mijn dank gaat in het bijzonder uit naar Frédérique Bakker, Janneke Broekhuizen en Tom Krijger, die ondanks hun drukke werkschema tijd vrij hebben gemaakt om delen van de scriptie door te lezen en taalfouten te verbeteren.

Als laatste wil ik stilstaan bij alle respondenten en hen bedanken voor hun gastvrijheid, hartelijkheid, en voor de tijd die zij hebben genomen om al mijn vragen te beantwoorden. Het was bijzonder leerzaam!

Esther van Steenberg

Vianen, 17 januari 2012

1. Inleiding

Dat een groot deel van Nederland zich kan vinden in de politiek die door Geert Wilders gevoerd wordt, is wel gebleken uit het succes dat zijn *Partij Voor de Vrijheid* (PVV) genoot tijdens de laatste nationale verkiezingen. Het verklaart tevens waarom de PVV zich sinds oktober 2010 de gedoogpartij mag noemen van het kabinet-Rutte. Het succes van Wilders' programma in Nederland past eveneens in het plaatje van de rest van het Westen, dat - vooral na de aanslagen op 11 september 2001 in New York - in de ban is van de islam, of zelfs een zekere angst voor deze religie voelt. De islam is een geliefd thema in de media, en bijna iedereen heeft er wel iets over te zeggen. Mijn verbazing was echter groot, toen ik vernam dat een groep hindoeïsten in Den Haag in ieder geval overwogen zou hebben om te stemmen op de *Partij Voor de Vrijheid* (Tomesen 2010). Waarom zouden hindoes, die een belangrijk deel van de hindoeïstische gemeenschap vormen, zich aangetrokken voelen tot de harde anti-islam retoriek van Wilders? Vooral gezien het feit dat zij waarden als tolerantie en geweldloosheid hoog in het vaandel hebben staan. Zijn er antimoslim sentimenten waar te nemen binnen de hindoeïstische gemeenschap in Nederland? Zorgt het feit dat het hindoeïsme en de islam beide immigratiereligiën zijn in Nederland, niet juist voor een gevoel van verbondenheid?

Tegen deze achtergrond ontstond ongeveer een jaar geleden het idee voor een onderzoek naar de visies op moslims en de islam binnen de hindoeïstische gemeenschap in Nederland. De titel van deze scriptie spreekt over de meningen van *Nederlandse* hindoes. Meer specifiek richt het onderzoek dat hier gepresenteerd zal worden, zich op meningen binnen de *Surinaamse* hindoeïstische gemeenschap in ons land, omdat de meeste hindoes in Nederland dan wel zelf afkomstig zijn uit Suriname, dan wel kinderen zijn van mensen die uit Suriname komen (Bakker 2003: 9). De hindoeïstische bevolking van Suriname komt oorspronkelijk uit India. Een hypothese die aan de basis lag van dit onderzoeksproject, was dat eventuele antimoslim sentimenten binnen de Nederlandse hindoeïstische gemeenschap gevoed worden door de scheiding tussen India en Pakistan in 1947, en de interreligieuze rellen die in India tussen hindoes en moslims voorkomen. Vooral in het licht van de huidige globalisering en de continue nieuwsvoorziening over het wel en wee van mensen overal ter wereld, lijkt dit een logische gedachte. Zeker wanneer er van uitgegaan wordt dat India nog steeds bepalend is voor de religieuze identiteit van de Surinaamse hindoes in ons land en er dus een interesse is voor de wortels die daar liggen.

Het onderzoek dat volgt, betreft een uitgebreide, historische casestudy, waarbij vanuit verschillende invalshoeken en met behulp van meerdere onderzoeksmethoden onderzocht wordt hoe er binnen de hindoeïstische gemeenschap aangekeken wordt tegen moslims en tegen de islam. Hoewel het uitgangspunt van deze scriptie de vraag is hoe hindoes in Nederland over moslims denken, is het ook belangrijk om de interreligieuze relaties in Suriname en India te bestuderen, omdat de Surinaamse hindoes in Nederland een geschiedenis hebben met moslims in deze landen. Om deze

reden besteedt dit onderzoek ook aandacht aan ontwikkelingen in deze twee landen. Dit leidt tot de volgende hoofdvraag:

Hoe kijken Surinaamse hindoes in Nederland aan tegen moslims en de islam tegen de achtergrond van de ontwikkeling van deze beeldvorming in India en Suriname?

Om deze vraag te beantwoorden, wordt gebruik gemaakt van een aantal verschillende methoden. Het onderzoek start in Hoofdstuk 2 met een schets van de relaties tussen hindoes en moslims in India aan de hand van een studie van primaire en secundaire bronnen. Een analyse van de opiniestukken uit twee weken berichtgeving door een belangrijke Indiase krant, *The Hindu*, na de aanslagen in Mumbai in 2008 door een islamitische terreurorganisatie, geeft een voorbeeld van een visie op moslims en de islam in India. De aandacht wordt gericht op de wijze waarop in deze krant over moslims en de islam en over nauw verwante onderwerpen wordt geschreven. De uitkomsten van deze studie van primaire bronnen vormen het raamwerk van het hoofdstuk, en worden door middel van een aanvullende literatuurstudie, onder andere over de ontwikkeling van religieuze identiteiten en de aard van communaal geweld in India, in een bredere context geplaatst. Door deze informatie, die verzameld is op basis van een studie van secundaire bronnen, kunnen de conclusies die uit het primaire onderzoek naar voren komen beter worden geïnterpreteerd.

Voordat wordt ingegaan op de visies van Surinaamse hindoes op moslims en de islam in Nederland, is het nodig stil te staan bij de interreligieuze relaties tussen deze twee groepen in Suriname. Dit gebeurt in Hoofdstuk 3 aan de hand van een literatuuronderzoek van secundaire bronnen. Na een beschrijving van de migratie van de hindoestanen van Brits-Indië naar Suriname, staat de wijze waarop zij in de nieuwe context hun identiteit hebben ontwikkeld centraal, met daarbij speciale aandacht voor het karakter van de relaties tussen hindoes en moslims. Door inzichten uit de studie naar religie en diaspora bij het onderzoek te betrekken, wordt getracht een breder perspectief te bieden.

Terwijl in Hoofdstuk 3 alleen secundaire bronnen worden onderzocht, wordt in Hoofdstuk 4 uitgebreid verslag gedaan van de uitkomsten van nieuwe gegevens. Hiervoor zijn twee onderzoeken uitgevoerd. Nadat de migratiegeschiedenis van de hindoestanen in Nederland is besproken, worden de resultaten van de eerste analyse gepresenteerd. Het gaat om een studie van delen uit zestien nummers van het tijdschrift *Hindu* (dit is dus een ander blad dan de Indiase krant *The Hindu* die in Hoofdstuk 2 wordt behandeld!). Hier is gelet op de wijze waarop er over moslims en de islam wordt geschreven, maar ook is er aandacht voor de wijze waarop de eigen hindoe religie en cultuur worden gepresenteerd. De tweede analyse die in dit hoofdstuk uiteengezet wordt, is gemaakt aan de hand van de data die interviews met elf hindoes in Nederland hebben opgeleverd. Een vooraf opgezette vragenlijst heeft als richtlijn gediend. In het hoofdstuk wordt uitgebreid beschreven welke methode gehanteerd is bij dit deel van het onderzoek. Enkele thema's die tijdens de interviews zijn aangesneden, betreffen de verbondenheid met India, Suriname en Nederland; de mate van religiositeit van de respondenten; de visies op moslims; en de meningen over de houding van de Nederlandse politiek ten opzichte van moslims.

De informatie die ik presenteer in Hoofdstuk 2 (India) en Hoofdstuk 3 (Suriname), staat in dienst van de gegevens die in Hoofdstuk 4 (Nederland) naar voren komen. De uitkomsten, theorieën en begrippen die in deze twee delen over India en Suriname de revue passeren, zorgen voor een beter begrip van de bagage die de Surinaamse hindoes in Nederland bij zich dragen.

In dit onderzoek wordt met het gebruik van de termen 'hindoeïsme' en 'islam' uitgegaan van de rijke diversiteit aan stromingen en opvattingen die binnen deze groepen zijn waar te nemen. Hetzelfde geldt voor de termen 'hindoe' en 'moslim', waarmee die mensen bedoeld worden die deze religies volgen. Onder de begrippen worden zowel intensief religieus praktiserende als meer gesecculariseerde mensen verstaan.

In de onderzoeksvraag wordt gesproken over de visies op *moslims* en de *islam*, omdat hier mogelijk door hindoes een onderscheid in wordt gemaakt. Hieraan is de vraag gerelateerd of de handelingen van gelovigen van invloed zijn op de beeldvorming over de religie in kwestie.

Het woord hindostaan of hindoestaan is afgeleid van een oude uitdrukking voor India, namelijk 'Hindoestan'. Deze term werd veelal gebruikt in de periode dat moslims in India regeerden. Hindostaan is een etnische term, die duidt op iemand die zelf of wiens voorouders in de Caraïben hebben gewoond en oorspronkelijk uit India komen. Een hindostaan kan een hindoe, moslim, of in een enkel geval een christen zijn (Bakker 2003: 10-11). Omdat tijdens de interviews de term 'hindoestaan' is gehanteerd, wordt dit begrip ook in de rest van de scriptie gebruikt. Het is belangrijk om in gedachten te houden dat met het gebruik van de term 'hindoestaan' in dit werkstuk altijd zowel hindoes als moslims bedoeld kunnen worden.

Overigens is er voor gekozen om, wanneer de woorden 'hindoe' en 'moslim' gebruikt worden om een ander woord te beschrijven, ze als bijvoeglijk naamwoord te behandelen en ze daarom los te schrijven van het zelfstandig naamwoord waarnaar ze verwijzen.

Een begrip dat in de komende pagina's meerdere malen zal voorkomen, is 'communalisme'. Vooral in de context van India wordt namelijk in plaats van over 'interreligieuze' over 'communale' relaties gesproken. Communalisme kan op verschillende manieren geïnterpreteerd worden, maar binnen de sociale wetenschappen kan het volgens Ludden (2005b: 12) gedefinieerd worden als een collectief antagonisme dat georganiseerd wordt rondom religieuze, linguïstische en/of etnische identiteiten. Het begrip behelst dus meer dan religie alleen. In het geval van India is, aldus Ludden (2005b: 12), communalisme gebaseerd op het fundamentele idee dat hindoes en moslims twee totaal gescheiden en tegenover elkaar staande gemeenschappen vormen.

Wanneer in deze scriptie woorden of begrippen uit talen als het Sanskriet en het Hindi worden weergegeven, zijn diakritische tekens niet overgenomen. Ook in het geval van citaten zijn deze tekens weggelaten.

Er is nog één opmerking die de aandacht verdient. Dat is dat dit onderzoek een thema aansnijdt waar nog weinig literatuur over te vinden is. Dit maakt een studie over de visies van Nederlandse hindoes op moslims en de islam extra relevant: een ontdekking van dit gebied is dan ook bijzonder welkom. Tegelijkertijd zijn de resultaten van dit onderzoek allerm minst representatief voor de gehele hindoe gemeenschap en het is dan ook zeker niet mijn intentie om dit te pretenderen. Op basis van een analyse van één Indiase krant (Hoofdstuk 2) kan niet worden geconcludeerd welke hindoe visies dominant zijn in India. Hetzelfde geldt voor de analyse van één specifiek tijdschrift en de gesprekken met elf Surinaamse hindoes in Nederland (Hoofdstuk 4). Er is ongetwijfeld een scala aan interpretaties te verzamelen, zo rijk en divers als de religieuze en culturele mozaïek die India zelf is. Dit maakt het onderzoek dat voor u ligt echter niets minder waard. Er wordt een interessant beeld geschetst dat een tipje van de sluier ten aanzien van de visies van hindoes op moslims en de islam oplicht, in de hoop anderen te interesseren voor een extra verdieping van dit spannende onderwerp.



The responsibility for the correctness of internal details rests with the publisher.

The territorial waters of India extend into the sea to a distance of twelve nautical miles measured from the appropriate base line.

The external boundaries and coastlines of India agree with the Record/Master Copy certified by Survey of India.

The state boundaries between Uttarakhnad & Uttar Pradesh, Bihar & Jharkhand and Chhattisgarh & Madhya Pradesh have not been verified by the Governments concerned.

The administrative headquarters of Chandigarh, Haryana and Punjab are at Chandigarh.

The interstate boundaries amongst Arunachal Pradesh, Assam and Meghalaya shown on the map are as interpreted from the "North-Eastern Areas (Reorganisation) Act, 1971," but have yet to be verified.

© Government of India Copyright, 2011

Afbeelding 2. Kaart van India.

2. *The Hindu* en de moslim in India

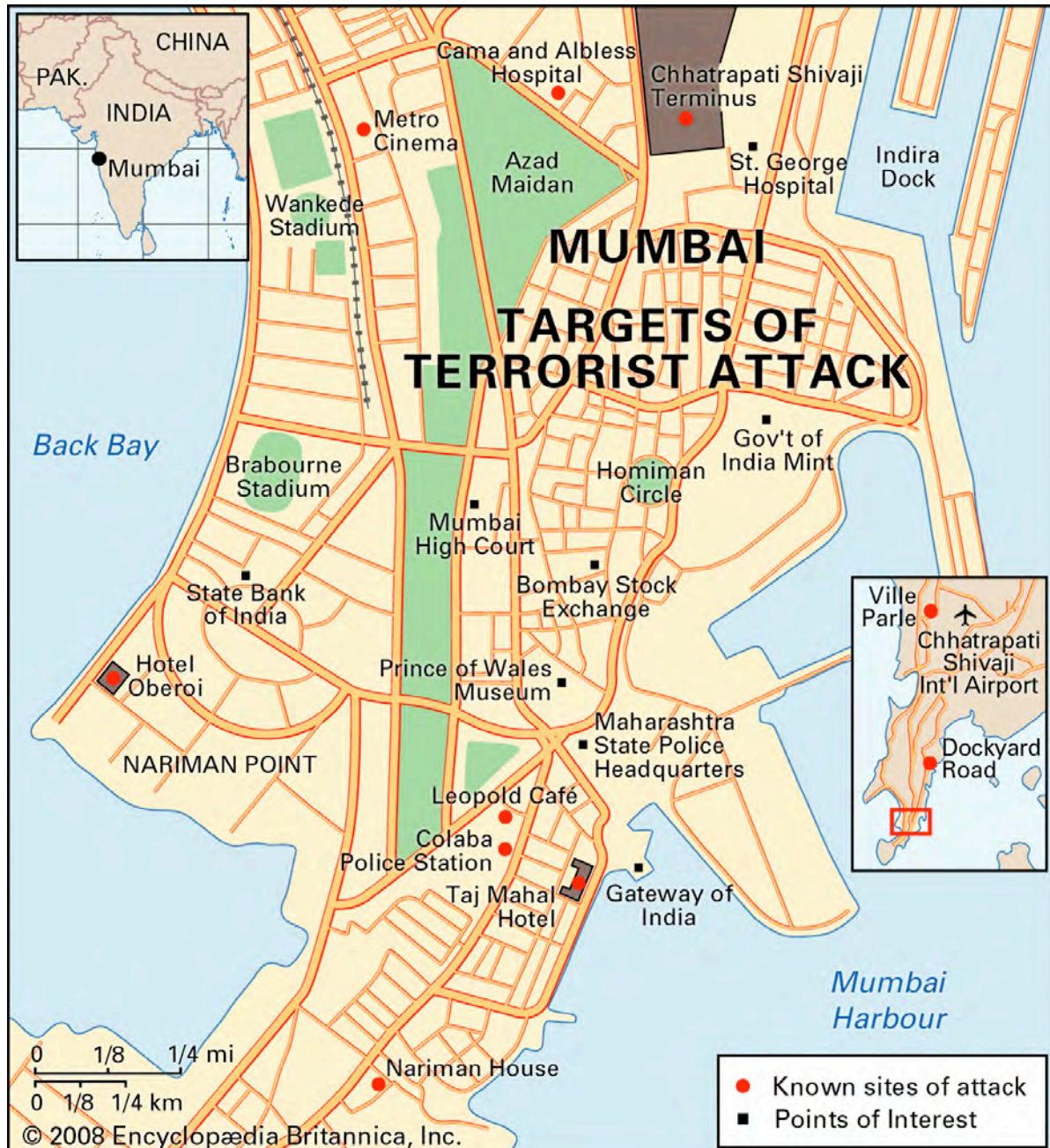
“RASH OF TERROR ATTACKS IN MUMBAI”. Zo luidt de titel van het nieuwsartikel dat op de eerste ochtend na een reeks terroristische aanslagen in Mumbai (voorheen Bombay) op de voorpagina van *The Hindu* staat. Op woensdagavond 26 november 2008 werden verschillende plekken in Mumbai - de financiële en zakelijke hoofdstad van India - aangevallen, waaronder een treinstation, het Leopold Café, het Nariman House en het Oberoi Trident en Taj Mahal Hotel (zie Afbeelding 3). Sommige mensen die gevangen zaten in de hotels, of gegijzeld waren, werden pas na enkele dagen bevrijd. De redactie van *The Hindu* spreekt van een belediging voor de Indiase staat, en schrijft dat de stad vaker slachtoffer is geweest van terreuraanslagen. De *fidayeen* (suicidale)¹ aanvallen zouden zijn uitgevoerd door leden van de *Lashkar-e-Taiba* (LeT), een terroristische organisatie met wortels in Pakistan (*The Hindu*², 27, 28 en 29 november 2008, 5 december 2008; Encyclopaedia Britannica 2011).

Om een indruk te krijgen van de relaties tussen hindoes en moslims in India, wordt in dit hoofdstuk bestudeerd hoe één van India's belangrijkste kranten, *The Hindu*, heeft bericht over de aanslagen die Mumbai in 2008 opschudden. Hiervoor zijn de opiniestukken uit de krant in de twee weken na deze gebeurtenissen geanalyseerd. De focus ligt op hoe over moslims en de islam - en onderwerpen die hier nauw aan gerelateerd zijn - wordt geschreven. De conclusies die uit deze analyse volgen, vormen het raamwerk van dit hoofdstuk, en belichten verschillende aspecten van de relatie tussen hindoes en moslims in India. Uit de opiniërende artikelen in de uitgaven van *The Hindu* tussen 26 november en 10 december 2008, blijkt een grote aandacht voor de gevolgen die de aanslagen zouden hebben voor de relatie tussen de regeringen van India en Pakistan. In deze opiniestukken wordt veel aandacht geschonken aan de veronderstelde connectie van de daders met de regering en/of andere belangrijke instanties in Pakistan, de wijze waarop de Pakistaanse overheid reageert op de terreurdaden die India zijn overkomen, en de gewenste opstelling van India's nationale en lokale bestuur in de gehele situatie. Tevens worden in *The Hindu* uitspraken gedaan over een tekortschieten van de Indiase politiek, onder meer ten aanzien van de bescherming van de burgers. Om de resultaten goed te kunnen interpreteren, worden ze - waar nodig - in een bredere context geplaatst. Zo worden ze aangevuld met conclusies die getrokken kunnen worden op basis van literatuuronderzoek door onder meer Varshney (2002), Baber (2004) en Ludden (2005b) naar de ontwikkeling van (religieuze) identiteiten in (Brits-) India, de opkomst van hindoe nationalisme, en de aard van communaal geweld in India. Na een bespreking van de uitkomsten van deze literatuurstudie, verschuift de aandacht terug naar *The Hindu* en worden de overige bevindingen op

¹ Raman 2010: 72, 78.

² De krant *The Hindu* is geraadpleegd via haar online archieven op internet, zie bronnenlijst.

basis van een analyse van de krant behandeld. Deze resultaten hebben betrekking op de Indiase politiek, en haar religieuze dan wel seculiere karakter. Ook wordt er een verbinding gelegd met het totaal van terroristische aanslagen over de hele wereld, en de situatie en/of houding van de Indiase moslims. Om zicht te krijgen op het karakter van *The Hindu* wordt echter allereerst aandacht besteed aan de achtergrond van dit nieuwsblad en de wijze waarop het ontstaan daarvan verbonden is met de geboorte van het *Indian National Congress*.



Afbeelding 3. Doelwitten van de aanslagen in Mumbai op 26 november 2008.

De achtergrond van *The Hindu*

The Hindu, opgericht in 1878, was verbonden met pogingen van een groep Indiase nationalisten om vanaf het midden van de negentiende eeuw een overkoepelend Indiaas samenwerkingsverband op te zetten ter bevordering van de rechten van de Indiërs (Ahuja 1996: 153-154; Bandhu 2003: 20-23). In de periode waarin *The Hindu* werd opgezet, werd ook de *Madras Native Association* nieuw leven in geblazen. Met deze organisatie deelde de krant de doelstellingen om de omstandigheden en de grieven van het volk aan te kaarten bij de overheid, de tekortkomingen van het bewind te belichten, en voor de Indiërs een eerlijke vertegenwoordiging in het bestuur te eisen. De *Native Association* werd later vervangen door de *Madras Mahajana Sabha*,³ waarvan het hoofdkantoor gevestigd was op het kantoor van *The Hindu* in Madras (sinds 1996 Chennai) (Ahuja 1996: 62-63; CBT 2004: 38). De redactie van de krant lag in handen van G. Subramania Iyer en M. Viraraghava Chari (Ahuja 1996: 62-63),⁴ en zij waren tevens betrokken bij de *Mahajana Sabha*. Ze behoorden tot de vrienden en bondgenoten van Allan Octavian Hume, en vormden onder zijn leiding tegen het begin van 1883 samen met andere ontwikkelde politici een los netwerk van verschillende Indiase organisaties. Deze personen behoorden tot de invloedrijke elites van Madras, Calcutta, Bombay en Lahore, en hun kranten functioneerden als spreekbuis van het lokale politieke activisme. Hume, voortdurend met steun van zijn Indiase bondgenoten, richtte in 1885 het *Indian National Congress* (INC) op. Toen een jaar later ook de *Indian Association*⁵ met de partij verbonden werd, waren de grote Indiase politieke partijen onder de paraplu van het *Congress* samengebracht. Hiermee werd aan de behoefte aan nationale eenheid en een overkoepelend samenwerkingsverband van verschillende provinciale verenigingen voldaan. In de beginfase van het *Congress* was er in de leiding dan ook een vooraanstaande rol weggelegd voor de intelligentsia afkomstig uit deze organisaties, die onder andere uit advocaten, redacteuren van kranten, en leerkrachten bestond (Bandhu 2003: 23-28). De verbinding die tussen *The Hindu* en het *Congress* gedurende de beginjaren bestond, blijkt tevens uit de hechte relatie tussen Hume en *The Hindu* (die de krant bijzonder ten goede kwam), en uit het feit dat *The Hindu* het centrum was van politieke activiteit ten tijde van de derde bijeenkomst van het *Indian National Congress* in 1887 (Ahuja 1996: 62-63; CBT 2004: 38).

³ Letterlijk vertaald betekent *Madras Mahajana Sabha* ‘Vergadering van eminente personen van Madras’.

⁴ Ahuja hanteert een andere spelling voor de naam “M. Viraraghava Chari”, en spreekt over “Veeraraghavachari”. Hier is gekozen voor de schrijfwijze die Bandhu (2003: 27) aanhoudt.

⁵ De *Indian Association* was een van de verenigingen die vanaf het midden van de negentiende eeuw opgericht werden door verschillende intelligentsia ter bevordering van de rechten van de Indiërs. Hoewel het *Congress* daadwerkelijk het eerste overkoepelende Indiase samenwerkingsverband was, kan de totstandkoming van deze organisatie gezien worden als de voltooiing van het werk dat al deze verschillende verenigingen hebben verzet. De *Indian Association* heeft op dit gebied de belangrijkste rol vervuld. Het leiderschap van de vereniging zag zichzelf als de kern van de opkomende nationalistische beweging in India (Bandhu 2003: 19).

Overigens moet worden opgemerkt dat *The Hindu* niet werd opgericht met de intentie politieke onrust te veroorzaken. Het hoofddoel was om de publieke opinie omtrent belangrijke zaken te structureren en te vormen (CBT 2004: 34-35). Het *Indian National Congress* streefde ook niet naar directe politieke onafhankelijkheid: “The ideology of the early Congress as a moderate movement working for self-government through gradual progress of democratic institutions reflected the political beliefs of the inner circle of its leadership” (Bandhu 2003: 27). Ahuja (1996: 64) karakteriseert de berichtgeving door *The Hindu* - althans tijdens de eerste jaren - als een “tradition of sober comment and mature judgement”.

Vandaag de dag, zo'n honderd jaar later, wordt de krant op de website van het Amerikaanse *WorldPress*⁶ (2012) als “left-leaning” en “independent” gekenmerkt. Over de eigen krant schrijft *The Hindu* op haar website: “The Hindu’s independent editorial stand and its reliable and balanced presentation of the news have over the years, won for it the serious attention and regard of the people who matter in India and abroad” (2011). K. Narayanan, de toenmalige⁷ “Readers’ Editor” van *The Hindu*, schrijft in een van de geanalyseerde artikelen over een diversiteit in het commentaar van de lezers (*The Hindu*, 8 december 2008). Hij besteedt hier ook aandacht aan de meer kritische reacties van de lezers.⁸ Zo zou één iemand zeggen dat “no amount of Hindu bashing” zal helpen, en dat de krant neutraal moet blijven omdat niemand verwacht dat ze “pro-Hindu” is, terwijl een andere lezer meent dat *The Hindu* geen uitzondering vormt op de neiging van de media om terrorisme te gebruiken “as a hammer to beat Islam and Muslims”. Weer een ander meent dat de krant partijdig en sensationeel is in haar berichtgeving over terrorisme. Narayanan beschrijft hoe een dergelijke diversiteit aan meningen volgens de hoofdredacteur van *The Hindu* een verzekering en bewijs is van “our even-handedness in our editorial stand against communalism, fundamentalism, and religious fanaticism”. De auteur haalt ook aan dat een uitgebreid interview met de leider van de *Bharatiya Janata Party* (‘Indiase Volkspartij’, BJP) een groot aantal lezers positief verraste, omdat deze meenden dat “The Hindu was no longer treating the BJP as an untouchable”. Eén van de kritieken die hierop werd geuit was echter dat er hierdoor overdreven belang werd gegeven aan “a leader seen as destroyer of India’s religious harmony”. Tevens staat Narayanan even stil bij commentaar op ‘vermeende linkse neigingen’ in de berichtgeving. Hierbij

⁶ *Worldpress* beschrijft zichzelf als “a nonpartisan magazine whose mission is to foster the international exchange of perspectives and information” (2012).

⁷ K. Narayanan was de eerste “Readers’ Editor” van *The Hindu*, en werd in maart 2006 aangesteld voor deze functie met als doel “to institutionalise the practice of self-regulation, accountability and transparency” (*The Hindu*, 14 januari 2006).

⁸ Narayanan benadrukt overigens dat het profiel van het lezerspubliek voortdurend verandert, en ook dat willekeurige feedback van lezers niet zomaar de gemiddelde mening van het lezerspubliek weerspiegelt.

betoogt Narayanan dat goede journalistiek volgens de hoofdredacteur van *The Hindu* gekenmerkt moet worden door onpartijdigheid, en dat dit moet worden afgedwongen in alle nieuwsvoorziening.

Het voert te ver om hier te onderzoeken hoe de relatie tussen *The Hindu* en het *Indian National Congress* zich over de jaren heeft ontwikkeld. Daar komt bij dat hoewel in de beginjaren van de partij wellicht veel Indiase verenigingen vertegenwoordigd waren onder de paraplu van het *Congress*, er zich later vaak groepen hebben afgesplitst en er steeds meer verschillende partijen bijkwamen.⁹ De grootste tegenhanger van het INC is gedurende de laatste decennia de BJP, waar hierboven door een lezer van *The Hindu* al aan werd gerefereerd door de leider van de partij ‘een vernietiger van India’s religieuze harmonie’ te noemen. Aan deze partij wordt verderop uitgebreid aandacht besteed.

De hechte relatie tussen het *Indian National Congress* en *The Hindu* zoals die in de beginperiode van de krant bestond, is nu in ieder geval niet meer vanzelfsprekend. Dit wordt bevestigd door enkele kritische commentaren die in de bestudeerde opiniestukken in het oog springen. Deze kritieken zijn gericht op het Indiase bestuur en zijn vermeende politieke falen, waaronder in het beschermen van de burgers.

Kritiek op het handelen van het Indiase bestuur

Ten tijde van de aanslagen in Mumbai in 2008, was het nationale politieke bestuur van India in handen van de *United Progressive Alliance* (UPA), een coalitie die geleid werd door het *Indian National Congress*. De staat Maharashtra, waarvan Mumbai de hoofdstad is, werd bestuurd door het *Democratic Front*, een coalitie met als kernpartijen de *Nationalist Congress Party* en het INC. Meena Menon¹⁰ schrijft in *The Hindu* hoe er uitgebreide kritiek is geuit op “the government’s inability to prevent the latest terror attacks, and the prevailing atmosphere of fear and insecurity” (*The Hindu*, 8 december 2008). Deze kritiek wordt ook door auteurs in de krant zelf gedeeld. Volgens Prof. Ramesh Thakur¹¹ won - toen India’s leger controle over de situatie kreeg - het professionalisme het na de aanvankelijke verwarring van de chaos. Desondanks heeft hij onder andere commentaar op de “massive failure of intelligence”, en het feit dat er in de grote steden

⁹ Voor details, zie Bandhu’s *History of Indian National Congress (1885-2002)* (2003).

¹⁰ Meena Menon schrijft over het milieu, gezondheid en vrouwenzaken. Haar artikelen over ontwikkelingsvraagstukken verschijnen onder andere in *The Hindu* (Infochange 2012).

¹¹ Prof. Ramesh Thakur is op dit moment ‘Distinguished Fellow at the Centre for International Governance Innovation (CIGI)’. Eerder was hij ‘Senior Vice Rector of the United Nations University’ en een ‘Assistant Secretary-General of the United Nations’. Thakur is de auteur/redacteur van meer dan dertig boeken. Hij schrijft regelmatig voor nationale en internationale pers, waaronder voor *The Hindu* (University of Bradford (n.d.)).

geen commando-eenheden gestationeerd waren. Hierdoor ging er een tijd van negen-en-een-half uur voorbij voordat de *National Security Guards* ter plaatse waren (*The Hindu*, 8 december 2008).

Praveen Swami¹² haalt flink uit naar India's politieke establishment wanneer hij spreekt over een "culture of strategic deafness that facilitated the murderous attacks". Politici zouden snel een beschuldigende vinger hebben gewezen naar India's inlichtingendiensten die de aanvallen hadden moeten voorspellen. Maar Swami acht bewezen dat India's politieke leiderschap zelf gefaald heeft door niets te doen met geloofwaardige aanwijzingen dat terroristen voorbereidingen troffen voor aanslagen in Mumbai en andere plaatsen. Zo zou onder andere de implementatie van maatregelen ter bescherming van de Indiase kust tegen infiltratie tergend langzaam zijn verlopen. Ondanks aanwijzingen voor een *fidayeen*-aanval, zouden hotels en bedrijven hun interne veiligheidssystemen niet hebben verbeterd. Swami hekelt ook de strategische reacties van India. Het was al duidelijk dat de religieuze en politieke leider van de *Lashkar-e-Taiba*, Hafiz Mohammad Saeed, India zag als bondgenoot van de Verenigde Staten in een "existential war against Islam" en dat Saeed verkondigd had dat "there was an "ongoing war in the world between Islam and its enemies" ". Saeed had tevens beweerd dat "crusaders of the east and west have united in a cohesive onslaught against Muslims" (*The Hindu*, 29 november 2008).

Op de tweede dag na het begin van de aanvallen, schrijft de redactie van *The Hindu* dat het volgens haar op dat moment de voornaamste taak van de regering van Maharashtra is het gevoel van onveiligheid dat zich meester heeft gemaakt van de inwoners van Mumbai, weg te nemen. Het vertrouwen van het volk moet hersteld worden. Ze schrijft dat de regering van Maharashtra en de centrale overheid "have much to answer for". Er volgen zowel een aantal tips om het vertrouwen en gevoel van veiligheid onder de mensen te vergroten, als adviezen hoe de veiligheid daadwerkelijk het beste verbeterd moet worden (*The Hindu*, 28 november 2008).

Enkele dagen later betoogt de redactie dat het ontslag van de minister van Binnenlandse Zaken een noodzakelijk, maar ontoereikend antwoord van de politiek is op de crisis. Om de herhaaldelijk genoemde plannen om India beter te beschermen tegen terrorisme te implementeren, zou überhaupt de intentie hebben ontbroken: "Such comprehensive failure was held up to the world's view during 60 hours of unprecedented trauma, featuring ten heavily armed terrorists who sailed into Mumbai from Pakistan and penetrated Indian defences as if it was child's play and put up a protracted fight against India's elite commando force" (*The Hindu*, 2 december 2008).

De redactie van de krant geeft ook herhaaldelijk commentaar op eerdere beloften van hogerhand omtrent verbeteringen in de veiligheid: "The strengthening of the intelligence machinery with increased manpower and more sophisticated equipment, which is promised every time a terrorist attack takes place, brooks no further delay" (*The Hindu*, 28 november 2008). En: "Every

¹² Praveen Swami is journalist en 'Associate Editor' voor *Frontline magazine*. Hij schrijft ook voor *The Hindu*. Swami schrijft over onderwerpen met betrekking tot veiligheid en "low-intensity warfare", met name over het conflict in Jammu en Kashmir en islamitische terreurorganisaties (University of Bradford (n.d.)).

major terrorist attack has resulted in promises that are forgotten as soon as the grieving is done” (*The Hindu*, 2 december 2008).

Meena Menon schrijft dat het *Congress* in chaos verkeert. Het leiderschap van de partij verkeert in een crisis (*The Hindu*, 8 december 2008). Harish Khare, die tegenwoordig overigens media-adviseur is van India’s minister president Manmohan Singh (*The Hindu*, 20 juni 2009; Prime Minister of India, 2011)¹³, heeft stevige kritiek op de leiding en verdeling van taken tussen de minister president Manmohan Singh en *Congress* voorzitter Sonia Gandhi. Om verschillende redenen meent Khare dat “The government has lost the Mumbai narrative” (*The Hindu*, 5 december 2008). Menon noemt bovendien de wijze waarop het *Congress* met communale rellen omgaat (waarvan - volgens Menon - gezegd wordt dat Maharashtra de meeste kent), verschrikkelijk (*The Hindu*, 8 december 2008).

Voordat echter uitgebreid ingegaan wordt op de relatie tussen religie en politiek in India, en de communale relaties tussen hindoes en moslims, is er nog een punt dat bijzondere aandacht verdient. Opvallend is namelijk dat in de bestudeerde opiniestukken in de twee weken na de aanslagen, voortdurend ingegaan wordt op de relatie tussen de overheden van India en Pakistan, en dan vooral op de veronderstelde betrokkenheid van instituties in Pakistan.

Betrokkenheid van Pakistan

Praveen Swami beschrijft dat India debatteert over wat de herkomst van de daders van de aanvallen betekent voor de relatie tussen India en Pakistan (*The Hindu*, 29 november 2008). De eerste bewijzen zouden namelijk wijzen op de betrokkenheid van ‘elementen in Pakistan’ (*The Hindu*, 3 december 2008). Dat Pakistan mogelijk op de een of andere manier betrokken is bij de aanslagen in Mumbai, is - gezien wat er in *The Hindu* geschreven wordt - in India een logische gedachte. Siddhartha Deb¹⁴ schrijft hierover:

Amid the flurry of accusations, there is already a story being shaped that this was an attack on India’s globalisation. There have been plenty of fatuous comments from India’s elite about how it feels threatened in its pursuit of fine dining, the predictable war talk about Muslims and Pakistan from the Hindu rightwing, and the equally predictable agonising in the west about whether the subcontinent has once again become the most dangerous place on earth (*The Hindu*, 4 december 2008).

Hoewel de krant niet tot “the Hindu rightwing” lijkt te behoren, en hierboven kritisch gesproken wordt over “the predictable war talk about Muslims and Pakistan” door de rechtse politiek, is het

¹³ Voor zijn functie als adviseur van Manmohan Singh was Harish Khare ‘Senior Associate Editor’ en hoofd van het ‘National Bureau’ van *The Hindu* (*The Hindu*, 20 juni 2009).

¹⁴ Siddhartha Deb is de auteur van de boeken *The Point of Return* (2003), *Surface* (2005) en *An Outline of the Republic* (2005). Zijn essays en recensies zijn in verschillende kranten verschenen (*The Hindu*, 3 december 2006, 4 december 2008).

toch bijzonder aannemelijk dat de lezer van *The Hindu* een link legt tussen de terreuraanslagen en de islam. Nu is er geen sprake van “war talk” - sterker nog, dit wordt door enkele auteurs verworpen en afgeraden (zie verderop) - maar het valt wel op dat er in *The Hindu* in ieder geval heel veel aandacht wordt besteed aan de vermeende betrokkenheid van Pakistan, waarvan nagenoeg alle Indiërs weten dat het een land betreft dat voornamelijk door moslims wordt bewoond, en dat zich in 1947 heeft afgescheiden van India. Er wordt veel aandacht geschonken aan de *Lashkar-e-Taiba* (LeT) en de connecties die deze organisatie in Pakistan heeft. Menaka Guruswamy, advocate in Delhi, vermeldt dat de LeT beschreven wordt als militaire tak van de *Idara Khidmat-e-Khalq*, een islamitisch fundamentalistische organisatie van de Wahabi beweging in Pakistan. Guruswamy schrijft dat de Wahabi tak van de soennitische islam ultraconservatief genoemd kan worden (*The Hindu*, 5 december 2008). De aanslagen in Mumbai worden genoemd als een voorbeeld van een “major terrorist act of the Islamist variety” (*The Hindu*, 9 december 2008). Tevens worden de terreurdaden ingekaderd in het totaal van aanslagen over de hele wereld sinds 11 september 2001, of er wordt naar Amerika’s *War on Terror* verwezen.

Het eerste redactieartikel over de terreurdaden verschijnt op vrijdag 28 november, op de tweede dag na het begin van de aanval. Hierin schrijft de redactie van *The Hindu* dat de geraffineerde wapenuitrusting en de aanvalsmethode wijzen op een goed gefinancierde en getrainde groep “that bears the signature of the Lashkar-e-Taiba and its several variants”. Ook wijst de redactie, vanwege de komst van de daders via de zeeroute, op de mogelijkheid dat ze vanuit Karachi (de grootste stad in Pakistan) komen (*The Hindu*, 28 november 2008). Praveen Swami legt ook de nadruk op de herkomst van de daders: “Lahore and Karachi-based Lashkar commanders”. Hij laat weten dat zowel de politie van Maharashtra als andere Indiase inlichtingendiensten er zeker van lijken dat “they will succeed in demonstrating that the guns in hands of Kamal and his terror squad were directed by commanders in Pakistan” (*The Hindu*, 29 november 2008).

Volgens de redactie van de krant zijn er verschillende groepen in Pakistan die vrij openlijk mensen rekruteren en trainen voor terroristische aanvallen in India. Zelfs al lijkt de Pakistaanse regering, zo wordt er geschreven, serieus haar best te doen om zich te distantiëren van elke vorm van steun die haar *Inter-Services Intelligence* (ISI) - oftewel de nationale Pakistaanse geheime dienst - aan terreur geeft, en streeft ze een verbeterde verstandhouding met India na (*The Hindu*, 28 november 2008). Hier wordt dus duidelijk een beschuldiging geuit richting de ISI in Pakistan. Er worden bovendien vraagtekens geplaatst bij de toewijding en het vermogen van de Pakistaanse regering om grip te krijgen op terroristische elementen in haar eigen land: “Nevertheless, Islamabad needs to be reminded once again to live up to the commitment made by President Pervez Musharraf to Prime Minister Atal Bihari Vajpayee on January 6, 2004 not to “permit any territory under Pakistan’s control to be used to support terrorism in any manner” ” (*The Hindu*, 28 november 2008).

Het is niet slechts in dit artikel dat Pakistans integriteit ter discussie wordt gesteld. Wel wordt er een onderscheid gemaakt tussen verschillende machten die actief zijn in het Indiase buurland. Zo zouden zowel de ISI als het Pakistaanse leger consequent groepen hebben ondersteund

die aanvallen uitvoeren op India. Guruswamy laat weten: “It is quite clear that the civilian ruler of Pakistan does not have the ability to exert real control over the ISI or the army - both of which have consistently supported jihadi activity in India” (*The Hindu*, 5 december 2008)

Praveen Swami schrijft dat er jihadistische groepen in Pakistan actief zijn die bevriend zijn met de ISI, maar vijanden zijn van het Pakistaanse volk (*The Hindu*, 29 november 2008). Siddharth Varadarajan¹⁵ (*The Hindu*, 3 december 2008) beschrijft het huidige Pakistan als een staat “that is more in war with itself than with any other adversary, real or imagined”. De auteur beschrijft dat de Indiase minister van Buitenlandse Zaken tegen zijn Pakistaanse collega heeft gezegd dat de daders tegen een verbetering van de relatie tussen beide landen zijn, en zo ook tegen de belangen van Pakistan hebben gehandeld. India heeft Pakistan gevraagd om krachtige maatregelen te treffen tegen degenen die verantwoordelijk zijn voor de aanval, “whosoever they may be”. Varadarajan geeft op 3 december aan wel tevreden te zijn met de wijze waarop de Indiase regering tot dan toe heeft gereageerd: ze heeft zich verantwoordelijk opgesteld en zichzelf bedwongen, zoals de rest van de wereld van haar verwacht. Desondanks geeft hij aan dat er critici zijn die vinden dat India zich te bedeesd heeft opgesteld:

But with TV channels declaring “enough is enough” and calling for the start of a “real war” on terror, the government finds itself increasingly on the back foot [...] And predictably, the Opposition has gone for the jugular with at least one senior BJP leader irresponsibly demanding action by India similar to what the United States did after 9/11 - that is, war (*The Hindu*, 3 december 2008).

Zoals er ook veel geschreven wordt over welke veiligheidsmaatregelen het bestuur van India in moet voeren naar aanleiding van de aanslagen, geven verschillende auteurs aan hoe zij vinden dat de overheid zich moet opstellen tegenover Pakistan. Praveen Swami geeft aan dat Manmohan Singh van de Pakistaanse president Asif Ali Zardari moet eisen actie te ondernemen tegen groepen die oorlog voeren tegen India, en daarna “consider what can be done, if need be, to compel him to do so” (*The Hindu*, 29 november 2008). Enkele auteurs wijzen op internationale resoluties, zoals Menaka Guruswamy (*The Hindu*, 5 december 2008) en ook de redactie van *The Hindu* (*The Hindu*, 2 december 2008) doen. Er zijn internationale wetten opgesteld die garanderen dat alle naties verplicht zijn om de financiering van terreur door landen tegen te gaan. De *United Nations Security Council Resolution 1373* is hier een voorbeeld van en houdt onder andere in dat landen belangrijke informatie moeten delen, en dat geen enkele staat een veilige haven mag bieden aan hen die betrokken zijn bij terrorisme. Volgens Guruswamy is het tijd dat zowel de Indiase regering en de oppositie, als de internationale gemeenschap druk moeten uitoefenen op de Saoedische en Pakistaanse overheden om te stoppen met de financiering en training van terroristen. Ook de redactie van de krant laat weten dat wanneer Pakistan niet meewerkt er druk op de civiele regering van het land moet worden uitgeoefend. Volgens Siddharth Varadarajan (*The Hindu*, 3 december 2008) is het beste dat India kan doen het aantonen dat mensen zich heel gemakkelijk “al-Qaeda’s

¹⁵ Siddharth Varadarajan is ‘Deputy Editor’ van *The Hindu* (Institute of Peace & Conflict Studies 2012).

agenda” eigen kunnen maken: het is gevaarlijk om groepen zoals de *Lashkar-e-Taiba* ademruimte te geven omdat terrorisme zich gemakkelijk verspreidt. Deze logica zal de internationale gemeenschap het beste overtuigen om aan te dringen dat het Pakistaanse leger definitief breekt met jihadistische groepen:

The war that was launched in Mumbai will only end when the Pakistani military is compelled by the world and its own people to end its war on its own society. India can help this process by finding ways to help tilt the balance of power further in the direction of the civilian government. At the very least, it should do nothing that will tilt things the other way (*The Hindu*, 3 december 2008).

Er moet dus worden voorkomen dat de reactie van India op de een of andere manier bijdraagt aan de macht van groepen in Pakistan als het leger en de ISI. Agressieve en militaire “macho” acties zullen waarschijnlijk juist het militaire establishment in Pakistan versterken. Volgens Varadarajan is een agressieve reactie net wat de daders van de aanslagen in Mumbai willen bewerkstelligen: “For they are looking for a way to kill the peace process and shift the focus of international attention back to the Indo-Pakistan border, thereby relieving the military pressure that both the jihadi groups and the Pakistani military are facing on the Afghan side” (*The Hindu*, 3 december 2008). India moet volgens Varadarajan een omvangrijk en dwingend dossier overhandigen aan Pakistan en de internationale samenleving, waaruit blijkt dat haar bewering dat “elements in Pakistan” verantwoordelijk zijn voor wat er in Mumbai is gebeurd juist is. De redactie van *The Hindu* is dezelfde mening toegedaan:

Confronted with such evidence, the Pakistan government will be left with the choice of finally acting to eliminate the Lashkar’s infrastructure and resources - or making it clear to the whole world that the state, or intractable elements within it, are complicit in the terrorism of this and perhaps other jihadist groups (*The Hindu*, 2 december 2008).

Over het doel van de aanslagen van 26 november 2008 wordt meer geschreven. Zo zouden de daders internationale aandacht hebben willen trekken, en het waarschijnlijk gemunt hebben op toeristen en buitenlanders, voornamelijk Amerikanen en Britten. Ook het Nariman House, een joods centrum, is aangevallen. Lyla Bavadam¹⁶ heeft een kort gesprek gehad met de vrouw die met het kind van een rabbi uit het gebouw is gevlucht, en schrijft: “I imagined the triumph of single-minded young Islamic terrorists successfully carrying through their mission of entering and holding captive deeply religious, conservative Israeli Jews - a tragic end seemed predetermined at that moment” (*The Hindu*, 28 november 2008; 1 december 2008, 3 december 2008). Harish Khare schrijft dat terroristen een gevoel van verslagenheid en moedeloosheid willen creëren in de samenleving van de ‘vijand’ en hopen dat de regering op zo’n onhandige manier reageert dat er nieuwe aanhangers en rekruten voor hun ideaal worden geworven. Volgens Khare zijn de daders van 26 november 2008 daar deels in geslaagd. Hier verwijst hij naar de media die beelden hebben geschetst van hulpeloosheid en woede, van een onbekwame overheid, en van een verlies van geduld op veel terreinen: “Perhaps the terror master-minds were right in their calculations that by targeting upper

¹⁶ Lyla Bavadam is ‘Senior Assistant Manager’ voor *Frontline magazine* (*The Hindu*, 2 augustus 2010).

middle class men and women they can bank on India's middle-class-centric media to create an anti-politician (and, eventually an anti-democratic) mood" (*The Hindu*, 5 december 2008). Al eerder werd er, volgens Khare, een hysterische stemming veroorzaakt door de media, en leidden antipolitieke gevoelens tot bepaalde politieke acties. Ditmaal wordt er volgens de auteur eenzelfde gemoedstoestand van publieke woede gecreëerd "to goad the country into an unfocused confrontation with Pakistan [...] The itch for 'doing something' against Pakistan must be avoided" (*The Hindu*, 5 december 2008). Op dezelfde wijze moet volgens de auteur door adequate politiek en bestuur voorkomen worden dat communale spanningen in India zelf verergeren. Khare wijst erop dat "rampant communalism" gedurende twee decennia het land er niet veiliger op hebben gemaakt.



Afbeelding 4. Logo van de Indiase krant *The Hindu*.



Afbeelding 5. Een Indiër leest *The Hindu*.

Communale conflicten

De communale spanningen waar Khare naar verwijst, hebben in sommige gevallen inderdaad geleid tot gewelddadige confrontaties in India. Hoewel er in het land spanningen zijn tussen meerdere bevolkingsgroepen, waaronder tussen hindoes en sikhs, en hindoes en christenen, speelt het meeste geweld zich - aldus Ramachandran (2011) - af tussen hindoes en moslims. Slachtoffers vallen onder alle religieuze groepen, maar het zijn voornamelijk de minderheden - moslims, sikhs, en in recente jaren christenen - die het hardst getroffen worden (Ramachandran 2011). Deze groepen vormen respectievelijk 13.4%, 1.9% en 2.3% van de totale Indiase bevolking (Census India 2001; Ramachandran 2011). Hindoes vormen met 80.5% de meerderheid. Verder zijn er nog boeddhisten (0.8%), jainisten (0.4%) en mensen met een andere religie of overtuiging (0.6%). Slechts van 0.1% van de Indiërs is de religie niet gedefinieerd (Census India 2001).

In 2002 was Gujarat (West-India) een van de brandpunten van geweld tussen hindoes en moslims. Berenschot (2011a: 222) rekent deze rellen tot de ernstigste uitbraken van communaal geweld sinds de onafhankelijkheid van India. Moslims werden beschuldigd van een brand bij het treinstation van Godhra die aan 58 mensen het leven kostte (Ludden 2005a: xi; Berenschot 2011a: 222). Hindoe nationalistische organisaties zoals de *Vishva Hindu Parishad* ('Wereldraad van Hindoes', VHP) en de *Rashtriya Swayamsevak Sangh* ('Vereniging van Nationale Vrijwilligers', RSS) riepen op om de moslims 'een lesje te leren'. De rellen en aanvallen die gedurende de drie daaropvolgende maanden georganiseerd werden op een groot aantal voornamelijk geïsoleerde moslim locaties in Gujarat veroorzaakten veel slachtoffers (Berenschot 2011a: 222).

Tien jaar eerder, in december 1992, werd in Ayodhya in Uttar Pradesh (Noord-India) de Babri Masjid door hindoe nationalisten afgebroken. Deze moskee was gebouwd in 1528 onder het gezag van de eerste Mogoelkeizer van India. Volgens sommige hindoe nationalistes zou destijds een *mandir* (hindoe tempel) die de geboorteplaats van Rama markeerde, zijn vernietigd om plaats te maken voor de moskee. Als gevolg van de rellen brak er in verschillende Indiase deelstaten, maar ook in Pakistan en Bangladesh, geweld uit tussen hindoes en moslims (Ludden 2005a: xii; 2005b: 1). Op Afbeelding 1 (omslag) is te zien hoe hindoes en moslims samen bidden voor een vreedzame oplossing voor de strijd rondom de Ram Mandir en de Babri Masjid.

Ook Kashmir, gelegen in het noorden van India en grenzend aan Pakistan, is onrustig. Kashmir is een van de regio's waar in de jaren tachtig en negentig van de twintigste eeuw separatistische bewegingen opkwamen (Basu 2005: 62; Kinnvall & Svensson 2010: 277). De meerderheid van de deelstaat bestaat uit moslims. Kashmir heeft een belangrijke rol gespeeld in de opkomst van het hindoe nationalisme en heeft altijd centraal gestaan in hindoe nationalistische politiek (Varshney 2002: 74). Voordat meer specifiek ingegaan wordt op de opkomst van het hindoe nationalisme na 1980, wordt aandacht besteed aan de vorming van communale identiteiten in India en de prominentie van religie in de Indiase politiek.

De constructie van *communal identities*

Religie is een belangrijke factor in de Indiase politiek. Berenschot (2011b: 52-54) licht dit toe en onderscheidt een drietal verklaringen voor deze politieke prominentie van religie. De typen verklaringen die Berenschot geeft lijken sterk met elkaar verbonden. Ook auteurs zoals Ludden (2005b), Varshney (2002) en Baber (2004) schrijven over aspecten die hiermee te maken hebben. Gebaseerd op conclusies die deze wetenschappers trekken wordt hieronder een beeld geschetst dat ons inzicht in de spanningen tussen hindoes en moslims, en de totstandkoming van communale identiteiten in India, kan verhelderen.

Een van de verklaringen voor het belang van religie in de Indiase politiek is gericht op een 'premoderne' manier waarop mensen aan religie hechten om het leven in een traditionele samenleving te structureren. Berenschot beschrijft deze interpretatie en spreekt van de 'modernistische verklaring'. Met een intensievere modernisering van India en integratie van dit land in de wereldeconomie zou de 'primordiale' hechting verminderen en zou het belang van religie in het dagelijkse leven en de politiek afnemen. Deze verwachting bleek echter ongegrond toen religie in de Indiase politiek prominenter werd (Berenschot 2011b: 52-53). Hier herkent men de oorspronkelijke invulling van de secularisatiethese, namelijk dat met de komst van de moderniteit religie geleidelijk aan zou verdwijnen. Deze stelling is echter onjuist gebleken. Volgens Berger kan gesteld worden dat de secularisatiethese een onterechte extrapolatie is geweest van de Europese situatie naar de rest van de wereld (Berger e.a. 2008: 10). Inmiddels is de algemene interpretatie van de secularisatiethese dat de toenemende modernisering leidt tot nieuwe vormen van religiositeit. Baber (2004: 702-703) beschrijft hoe sommige academici die een sterke interpretatie van de secularisatiethese accepteren, focussen op de wereldwijde herleving van fundamentalisme en stellen dat in de analyse van communale conflicten de rol die religie speelt zeer serieus genomen moet worden. Volgens deze interpretatie ontstaan religieuze bewegingen door de secularisatie van instituties en de publieke sfeer in het algemeen.¹⁷

In de globale opleving van nationalistische bewegingen die in de jaren tachtig van de vorige eeuw in diverse landen plaatsvond, speelt religie een belangrijke rol en herwint het aan kracht in de politiek. Ludden (2005b: 2-4) zegt dat in een interpretatie van deze ontwikkelingen (zoals Huntington's 'clash of civilizations'), religieuze nationalistische bewegingen een uitdrukking zijn van primordiale loyaliteiten die vrijkomen doordat de staat macht en controle verliest over politieke systemen en samenlevingen. Met 'primordiale loyaliteiten' worden loyaliteiten bedoeld die als meest wezenlijk worden ervaren. Daardoor wordt religie een natuurlijke en populistische

¹⁷ Zoals verderop wordt toegelicht kan Baber zich niet in een uitleg vinden die slechts of voornamelijk gericht is op religie als verklaring voor communalisme.

politieke kracht die bij uitstek geschikt is om de culturele en nationale identiteit van mensen vorm te geven. In India wordt de hindoe identiteit hierbij afgezet tegen die van de moslims:

Though Muslim sultans have not ruled India for two centuries, Hindus would seem to hold a lasting grudge, aggravated by traumas of the partition of British India into the independent states of India and Pakistan in 1947 and by continuous animosity between Pakistan and India since then (Ludden 2005b: 4).

Het beeld van een spanning tussen hindoeïsme en islam is tevens verbonden met een identificatie van India met begrippen als 'hindoe' en 'hindoeïsme'. Volgens Ludden (2005b: 4-8) zijn deze ideeën ook in de Westerse wereld verankerd in gedachtepatronen. Vanaf het begin van het moderne Europese onderzoek betreffende India tegen het einde van de achttiende eeuw heeft de primaire focus op klassieke talen en religie gelegen, en ook vandaag de dag is - zo schrijft Ludden - het idee dat religie India definieert nog sterk gevestigd in de wetenschap. De Indiase cultuur wordt voorgesteld als hindoe, terwijl de Indiase islam wordt geportretteerd als uitheems, als een vreemde voor India. Bij de scheiding in 1947 werden deze ideeën versterkt: "... when Hinduism and Islam became majority religions on opposite sides of borders separating hostile states in South Asia; and to the extent that Pakistan has been Islamicized, its heartland of cultural identity has been shifted away from South Asia toward the Middle East" (Ludden 2005b: 5). Ook Bal en Sinha-Kerkhoff (2007b: 119) schrijven dat het idee dat India het land is van hindoes en Pakistan dat van moslims een veelvoorkomende denkwijze is. Deze vereenzelviging van India met 'hindoe' en 'hindoeïsme' is volkomen onterecht. Bal en Sinha-Kerkhoff (2007b: 141) benadrukken dat de islam de grootste minderheidsreligie is in India, en dat op basis van de gegevens van het aantal moslims in 2004 vastgesteld kan worden dat er meer moslims in India wonen dan in Pakistan. Llewellyn (2011: 58) meldt dat bijna alle moslims in India Indiase staatsburgers zijn, en geen buitenlanders. Ludden (2005b: 8) schrijft zelfs dat India minder hindoe is dan de Verenigde Staten christelijk genoemd kunnen worden, omdat de meeste politieke partijen in India zich expliciet verzetten tegen het voeren van een hindoe politiek.¹⁸

De constructie van een conflict tussen (onder andere) hindoes en moslims is volgens Baber (2004: 703) sterk geworteld in het dominante discours, en dergelijke verhalen versterken naar zijn mening het idee dat verschillen tussen bepaalde religieuze doctrines perse communale conflicten veroorzaken. Bal en Sinha-Kerkhoff (2007a: 19) beschrijven dat tijdens perioden van communale spanning en strijd, religieuze verschillen vaak worden afgeschilderd als zijnde absoluut. Vanwege het onveranderlijke karakter dat wordt geprojecteerd, zou het gaan om een globaal fenomeen en niet om een lokaal fenomeen: "People are made to believe, for example, that Hindus and Muslims form two separate and antagonistic religious categories, wherever they live, and *nowhere* they can live together in harmony" (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007a: 19). Volgens Bal en Sinha-Kerkhoff toont de

¹⁸ Zie voor meer argumenten Ludden 2005b: 5-8.

huidige situatie in Suriname echter aan dat communalisme meer een lokaal dan een globaal fenomeen is. Hier wordt in het volgende hoofdstuk meer aandacht aan besteed.

Een andere verklaring voor het belang van religie in de politiek in India is de (sociaal-) constructivistische. Deze interpretatie houdt in dat religie niet altijd even belangrijk is voor de vorming van de identiteit, maar dat het afhankelijk is van ontwikkelingen op maatschappelijk, politiek en economisch gebied of mensen hier belang aan hechten (Berenschot 2011b: 53). Varshney gaat ook in op het constructivistisch denken. Dit doet hij in het kader van zijn zoektocht naar verklaringen voor het feit dat het niet overal komt tot etnisch geweld.¹⁹ Het is namelijk gebruikelijk dat geweld zich in bepaalde gebieden concentreert, terwijl er aangrenzend aan deze conflicthaarden uitgestrekte regio's zijn waar men vredig samenleeft (Varshney 2002: 23-24). Ook Varshney ontkracht hiermee de gedachte dat hindoes en moslims twee afzonderlijke en antagonistische groepen zijn die perse overal in conflict met elkaar raken. Volgens Varshney is het belangrijkste constructivistische argument met betrekking tot postkoloniale samenlevingen zoals India, dat de koloniale machten de huidige grote etnische scheuren hebben gecreëerd, en dat deze scheidingen lange tijd in stand zijn gehouden en ook nog lange tijd zullen voortbestaan. In de handen van de Britten werd een eeuwenoude, primordiale spanning tussen hindoes en moslims het grote verhaal, ook al was er bewijs dat ze gewoon vredig met elkaar samenleefden (Varshney 2002: 33-34):

Primordial antagonism was not the “truth” about Hindus and Muslims. It was constructed and promoted as such by the British, partly because it suited them to split India into its two largest religious groups and partly because the natives, argued the British, could not constitute a modern nation - they could think only in terms of pre-modern religious communities (Varshney 2002: 34).

Dit leidt tot de vraag of religieuze identiteiten zoals ‘hindoe’ en ‘moslim’ al bestonden voor de koloniale Britse overheersing, of dat het om een creatie gaat van de Britten. Ludden beschrijft dat hoewel mensen die geïdentificeerd kunnen worden als ‘moslims’ en ‘hindoes’ al in premoderne tijden religieuze ideeën gebruikten om religieuze identiteiten op politiek gebied te mobiliseren, de organisatie van antagonistische, collectieve hindoe en moslim identiteiten pas in de jaren negentig van de negentiende eeuw een wijdverspreid fenomeen werd, namelijk tijdens de *Cow Protection Movement*, toen hindoeïstische groepen moslims in Noord-India aanvielen (Ludden 2005b: 13). In die tijd werd het specifieke idee dat hindoes een ‘ras’ vormen en de angst over zijn uitsterven uitgesproken (Baber 2004: 704). Toch bestonden ‘hindoes’ en ‘moslims’ al voordat de Britten naar

¹⁹ Varshney bespreekt verschillende interpretatietradities, waaronder die van het constructivisme, om tot de conclusie te komen dat geen van deze tradities in staat is om te verklaren waarom het in sommige gebieden tot etnisch geweld komt en in andere niet. Varshney pleit voor intercommunale netwerkstructuren en actieve verenigingen in het stedelijke leven, zodat men beter bestand is tegen grote gebeurtenissen die communale spanningen in de hand kunnen werken, zoals de scheiding tussen India en Pakistan, of de afbraak van de Babri Masjid. Dergelijke intercommunale verenigingen en samenwerkingsverbanden kunnen tegenkracht bieden en een vredig samenleven in stand houden (Varshney 2002: 9-11; 281).

India kwamen. Hoewel Varshney spreekt over de *creatie* van etnische scheuringen, is het volgens hem niet de bedoeling van constructivisten om te stellen dat religieuze identiteiten in premoderne tijden nog niet bestonden. In die tijd refereerden deze concepten - zo schrijft de auteur - echter nog niet naar grote, politieke entiteiten: "They only signified small, personal, and village-based cultural entities" (Varshney 2002: 34). Dergelijke identiteiten bestonden voor het gewone volk vooral op lokaal gebied, omdat ze op dat niveau met anderen samenleefden. Gemeenschappen die wel boven het lokale niveau uitstegen waren voornamelijk de geestelijke elite, de aristocratie en de adel. Met de moderniteit kwam ook het gewone volk met grotere en meer geïnstitutionaliseerde identiteiten en gemeenschappen in aanraking. In Benedict Anderson's *Imagined Communities* ligt de nadruk op hoe moderne technologie en een modern economisch systeem - de boekdrukkunst en het kapitalisme - het mogelijk maakten om voorstellingen te maken van grote, populaire en seculiere gemeenschappen gebaseerd op een taal die de premoderne, 'extralokale' en religieuze gemeenschappen van de geestelijkheid en aristocratie overnamen (Varshney 2002: 31-32). Baber (2004: 704-705) onderstreept dat de ontwikkeling van een groot aantal technologieën onder de koloniale overheersing de mogelijkheden voor de constructie van specifieke 'imagined communities' inderdaad aanzienlijk hebben vergroot. Maar volgens hem is er voldoende bewijs dat er vóór de koloniale tijd al een bewustzijn bestond van het hindoe 'Zelf' tegenover de moslim 'Ander' in India. De auteur verwijst hier ook naar kritiek die is geuit op het argument dat er vóór de komst van de koloniale machthebbers geen identiteiten zouden hebben bestaan die boven het lokale niveau uitstegen. Baber (2004: 703-705) beschrijft hoe al vanaf na de elfde eeuw - vanaf het begin van de moslim invasies - moslims in een narratief werden geplaatst waarin zij gepresenteerd werden als de vijandige 'Ander'. Zo werden ze geïdentificeerd met de 'demonische' Ravana, de vijand van Rama in de *Ramayana*, een epos dat in die tijd zo een nieuwe en meer wijdverspreide ideologische functie ging vervullen. Het waren in die tijd echter niet primair religieuze redenen die leidden tot het demoniseren van de moslim of de constructies van het 'Zelf' en de 'Ander', maar meer de dreiging van afnemende status en materiële privileges van de toenmalige gezaghebbers. De term *mlechha*, oftewel 'barbaar', heeft een lange en prekoloniale geschiedenis in India, en werd voornamelijk gebruikt voor alle sociale groepen zonder brahmaanse normen. Moslims werden aangeduid met dergelijke termen om ze in een al bestaand narratief te plaatsen waarin ze vereenzelvigd werden met mensen die de gevestigde hiërarchische structuren - die de brahmanen van hun privileges en macht verzekerden - overhoop gooiden. Bovendien betoogt Baber dat de periode tussen het begin van de vijftiende en het midden van de zestiende eeuw relatief stabiel was, en er zelfs positieve verhalen bestonden waarin moslim heersers en het politieke establishment werden geprezen. Baber gebruikt deze argumenten om aan te tonen dat het niet zozeer religieuze redenen waren die leidden tot het demoniseren van de moslim of de vorming van de 'Ander'. Volgens hem is religie in India meer gebruikt als marker om raciale 'imagined communities' te vormen. Hij wil het belang van religie in communale conflicten niet ontkennen, maar laten zien dat de situatie in India veel overeenkomsten kent met raciale conflicten waarbij religie geen rol heeft gespeeld.

De term hindoeïsme, of dat wat iemand tot een ‘hindoe’ maakt, is moeilijk te definiëren vanwege de grote variëteit binnen hindoe tradities. ‘Hindoe’ is een term die door de Indiërs oorspronkelijk niet werd gebruikt om de eigen identiteit aan te geven, maar is door mensen van buitenaf in gebruik genomen, aanvankelijk door de Perzen om de mensen aan te duiden die aan de rivier de *Indus* woonden. Toen moslims in het begin van de achtste eeuw dit gebied binnendrongen, werd het woord gebruikt om de niet-moslimse bevolking aan te duiden. Later werd dit gebruik door Europeanen overgenomen (Michaels 2004: 12-13): “Thus, in about 1830 A.D., the description of a population (all non-Muslims) became the description of a religion, “Hinduism,” but it did not exist as a unity in the consciousness of that population” (Michaels 2004: 13). Wanneer ze gevraagd werden naar hun geloof, gaven veel Indiërs hun kaste of etnische groep aan. Onder Europese invloed is het religieuze zelfbewustzijn van de Indiase bevolking echter veranderd:

Since the early nineteenth century, at least the English-speaking classes see themselves as Hindus. And it was partly for anticolonial motives that they saw themselves as a unity in order to hold out against the missionary Christians and the Muslims who were allegedly favored by the British (Michaels 2004: 13-14).

Er kan dus geconcludeerd worden dat er al hindoe en moslim identiteiten bestonden in premoderne tijden, vóór de komst van de koloniale machten. Wel is het zo dat met de Britse koloniale overheersing en de ontwikkeling van technologieën in die tijd de mogelijkheden voor constructie van grotere (religieuze) identiteiten vereenvoudigd werd. Er kan worden aangenomen dat tijdens de koloniale tijd etnische en religieuze scheidslijnen verder ontwikkeld werden. Dit is alleen al te zien bij de indeling van de Indiërs naar religieuze affiniteit, zoals dat nodig was voor de uitvoering van bepaalde wetgevingen. Hoewel het moeilijk kan zijn om precies aan te geven wat ‘hindoeïsme’ is, is het voor wetgeving toch van belang definities te hanteren, bijvoorbeeld voor volkstellingen (Michaels 2004: 12-13).

Dit leidt ons naar de derde verklaring voor de politieke prominentie van religie die Berenschot onderscheidt, namelijk de democratische processen aan de hand waarvan traditionele verbanden van religie en kaste als structuren gebruikt worden door politici om met minimale inspanning grote groepen mensen aan te trekken en te bewegen (Berenschot 2011b: 53-54). De auteur schrijft dat de neergang van de *Congress Party* sinds de jaren zeventig ruimte heeft gecreëerd voor nieuwe politieke stromingen die aan aanhang wonnen door het uitspelen voor religieuze en kaste verschillen:

Deze benadering laat ook zien hoe de politieke prominentie van kaste én religie met elkaar verweven zijn: India’s democratiseringproces leidde tot een groeiende politieke mobilisatie van *dalits* - de laagste kaste-groep in India’s complexe kaste-hiërarchie - wat gepaard ging met een verscherping van tegenstellingen tussen hogere en lagere kasten. Veel commentatoren hebben betoogd dat de hindoe-nationalistische beweging het antwoord van hogere kasten is op deze bedreiging van de bestaande sociale hiërarchie: het benadrukken - onder andere door middel van religieuze symboliek - van de eenheid van Hindoes (en de tegenstelling met Moslims) is een handig instrument om de Dalit-bewegingen te verzwakken (Berenschot 2011b: 54).

Hindoe nationalisme

Het religieuze zelfbewustzijn van de Indiërs is dus veranderd onder Europese invloed (Michaels 2004: 14). Baber beschrijft hoe in aanvulling op de conflicten in de Middeleeuwen, het Britse kolonialisme een grote impuls is geweest voor de “dramatic consolidation of Hindu and Muslim identities” (Baber 2004: 706). Volgens hem hebben bepaalde aspecten van de oriëntalistische wetenschap bijgedragen aan een ‘racialisering’ van communale identiteit. Deze aspecten benadrukten onder andere de rol van het Arische ras dat aan de basis zou staan van het ‘gouden tijdperk van het hindoeïsme’: “Spurred by the structural and ideological impact of colonial rule, a number of Hindu activists drew on the writings of Orientalist scholars on India to call for a resurrection of the ‘Golden age’ that was, according to colonialist narratives, destroyed by the alien ‘race’ of Muslim invaders” (Baber 2004: 706). Een van de invloedrijke stemmen van dergelijke hindoe retoriek ging over de dreigende ondergang van het eens dominante hindoe ‘ras’ en de vruchtbaarheid van moslims: dit laatste zou een bewuste strategie zijn om door middel van de productie van nageslacht de hindoes in aantal te overtreffen (Baber 2004: 706-707).

Vandaag de dag zijn er in India bewegingen die zichzelf radicaal en soms met geweld afzetten tegen het Westen en de islam door een politieke hindoe identiteit te construeren (Michaels 2004: 14). Hier spelen dergelijke ideeën over de verzwakking van het hindoeïsme nog steeds een rol.

Een van de vertegenwoordigers van de beweging die staat voor een eigen hindoe politieke identiteit is de al eerder genoemde Indiase Volkspartij, oftewel de *Bharatiya Janata Party* (BJP) (Michaels 2004: 14). Deze partij is een van de belangrijkste voorvechters van *Hindutva* - het hindoe nationalisme, dat na 1980 sterk aan populariteit won - en is er op een zeer succesvolle manier in geslaagd om zich op te werpen als beschermer van hindoes en het hindoeïsme.

Het hindoe nationalisme als politiek project was in de jaren tachtig en negentig van de twintigste eeuw echter geen nieuw fenomeen. Het huidige organisatorische netwerk kreeg voor het eerst vorm in 1925, toen de *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (‘Vereniging van Nationale Vrijwilligers’, RSS) werd gesticht. De BJP handelt als de politieke tak van de RSS en heeft nauwe banden met de *Vishva Hindu Parishad* (‘Wereldraad van Hindoes’, VHP), een non-gouvernementele organisatie die in 1964 werd gevormd om hindoeïstische spirituele en ethische waarden te verspreiden en om hindoes in verschillende landen met elkaar te verbinden. De groep van verenigingen die gecreëerd is door de RSS - de bron van de hindoe nationalistische beweging - wordt de *Sangh Parivar* genoemd, oftewel de ‘familie van verenigingen’ (Kinnvall & Svensson 2010: 281).

De Sangh Parivar propageert “Hindu majoritarianism”, cultureel nationalisme en nationale “unity in diversity”, gebaseerd op haar eigen beeld van India’s hindoeïstische culturele erfenis. Ondanks dat de Sangh de belangrijkste voorvechters van “majoritarian Hindu communalism” vertegenwoordigt, is vanuit het perspectief van deze ‘familie’ communalisme niet iets dat bij haar programma past (Ludden 2005b: 15):

... because Hindu nationalism does not represent one community fighting others in India, but rather the real India struggling to become itself. Communal conflict is an unintended by-product of Hindu national self-assertion that results from adverse reactions from minority communities and from the Indian state (Ludden 2005b: 15-16).

Door zich te richten op christelijke en moslim tegenstanders, ontwikkelt de Sangh Parivar een groepsgevoel en publiek idee van hindoe eenheid (Ludden 2005a: xvii).

De term *Hindutva* is afkomstig van Vinayak Damodar Savarkar, die een 'hindoe' definieerde als iemand die het Indiase subcontinent beschouwt als zijn vaderland en als zijn heilige (religieuze) land. Hierdoor werden sikhs, jainisten en boeddhisten uit Zuid-Azië wel als hindoes beschouwd, maar christenen, moslims en andere boeddhisten, voor wie het subcontinent geen vaderland of heilig land is, uitgesloten (Michaels 2004: 14). Dit werd voor de hindoe nationalistes de basis van het culturele nationalisme in India (Das 2005: 37).

Wanneer India gelijkgesteld wordt aan 'hindoe', veranderen moslims in buitenlanders (Llewellyn 2011: 58). Juist de politieke realisatie van de identificatie van India, het Indiase volk en de Indiase overheid met een inherente hindoe identiteit, is dat wat *Hindutva* wil bewerkstelligen (Ludden 2005b: 8).

Terug naar *The Hindu*: religie & politiek en de BJP

Zojuist is getracht om op basis van een studie van secundaire literatuur meer inzicht te bieden in enkele belangrijke aspecten rondom de relaties tussen hindoes en moslims in India. De onderwerpen die besproken zijn betreffen de nauwe relatie tussen religie en politiek in India, het hindoe nationalisme, en communalisme. Nu deze situatie is geschetst, is het tijd terug te keren naar *The Hindu*. Deze krant besteedt namelijk ook aandacht aan dergelijke onderwerpen, iets dat al is gebleken uit enkele citaten afkomstig uit *The Hindu* uit het begin van dit hoofdstuk, zoals: "the predictable war talk about Muslims and Pakistan from the Hindu rightwing" (*The Hindu*, 4 december 2008) en "predictably, the Opposition has gone for the jugular with at least one senior BJP leader irresponsibly demanding action by India similar to what the United States did after 9/11 - that is, war" (*The Hindu*, 3 december 2008).

De opstelling van de rechtse hindoe politiek lijkt niet positief gewaardeerd te worden in *The Hindu*, iets dat past bij de al eerder genoemde "editorial stand" van de krant "against communalism, fundamentalism, and religious fanaticism" (*The Hindu*, 8 december 2008). Deze negatieve waardering geldt overigens ook voor de nauwe relatie tussen religie en politiek in India in het algemeen. Zo schrijft de redactie van de krant dat "The State's fractious and often bitter religious politics has not helped in keeping religiously motivated terrorism in check", en dat de taak voor de politiek op lange termijn "of course" moet zijn "to avoid the bitterness of religious politics and promote harmony among different sections" (*The Hindu*, 28 november 2008). Bovendien wordt er aangegeven dat niet al het terrorisme uit Pakistan komt, maar dat India ook aangevallen is door "Indian Islamists, Hindutva groups, and ethnic-chauvinist organisations in the northeast" (*The Hindu*, 29 november 2008) en "our own home-grown terrorists such as those involved in the

Malegaon blasts”²⁰ (*The Hindu*, 5 december 2008). Verder spreekt de krant dikwijls over “Hindu militants” en “Hindu fundamentalists” (*The Hindu*, 2 december 2008).

Over de politiek van de BJP wordt kritisch geschreven. In een artikel over het overlijden van voormalig minister-president V.P. Singh, wordt onder andere gesproken over diens besliste optreden tegen de “communally disruptive rath yatra of Bharatiya Janata Party leader L.K. Advani”, “the communal politics of the BJP”, en zelfs over hoe hij eindeloos vocht tegen “the toxic communal politics of the BJP”. Hier wordt V.P. Singh geprezen als “a champion of both secularism and social justice, two defining principles of Indian politics” (*The Hindu*, 29 november 2008). Blijkbaar worden deze twee principes door *The Hindu* als belangrijk ervaren voor de Indiase politiek.

Uit de wijze waarop over de BJP wordt geschreven, lijken de opstelling en de reactie van deze politieke partij als voorspelbaar en vanzelfsprekend te worden beschouwd. Hasan Suroor²¹ beschrijft het debat dat in Engeland is ontstaan naar aanleiding van de aanslagen in Mumbai en vertelt dat volgens de Britse commentatoren de voortekenen voor de toekomst er niet positief uitzien:

There is concern that after the Mumbai attacks, the BJP could be tempted to revert to its “default” Hindutva programme in the run-up to next year’s general elections. Among Britain’s India-watchers, it has not gone unnoticed that the next putative BJP Prime Minister is the same man who led the inflammatory campaign on Ayodhya resulting in the demolition of the Babri Masjid and the mayhem that followed. Nor do they find it comforting that the party’s next big star is Narendra Modi, who was the Chief Minister of Gujarat in 2002 when the riots took place (*The Hindu*, 2 december 2008).

Siddharth Varadarajan bekritiseert acties die de BJP eerder uitvoerde naar aanleiding van terreur: “One would have thought the futility of offensive troop deployments and the suspension or downgrading of normal transport and diplomatic relations - methods the BJP-led Vajpayee government unsuccessfully tried after the terrorist attack on Parliament in December 2001 - would be apparent by now” (*The Hindu*, 3 december 2008). Tevens wordt er geschreven over de nauwe relatie die de Indiase politiek in het algemeen met religie heeft en over de wens dat politieke beslissingen worden genomen in het belang van de natie en niet uit politieke en electorale overwegingen (*The Hindu*, 5 december 2008): “And yet, with elections around the corner and the ruling Congress party under attack for its inept management of internal security, the danger of politically-induced overreach always remains” (*The Hindu*, 3 december 2008).

²⁰ Op 8 september 2006 vonden er na het vrijdaggebed op de begraafplaats bij een moskee in de overwegend islamitische stad Malegaon (in de Indiase staat Maharashtra) ontploffingen plaats (*The Hindu*, 9 september 2006).

²¹ Suroor was in ieder geval in 2011 nog ‘Deputy Editor’ voor *The Hindu* (*The National*, 14 augustus 2011).

‘Global terrorism’ en de Indiase moslim

Hasan Suroor schrijft op 2 december een artikel in *The Hindu* dat volledig gewijd is aan de terreuraanvallen op Mumbai en “the Muslim question”. De auteur doet verslag van het debat dat in de Britse media is ontstaan naar aanleiding van de terreuraanslagen in Mumbai. Hij noemt het mogelijk een van de meest verontrustende aspecten van de aanslagen dat er een beeld ontstaat dat nu ook de Indiase moslim mogelijk eindelijk is gezwicht voor “the virus of global jihadi fanaticism”. “But before the Hindu rightwing gets into the self-congratulatory we-told-you-so mode, here’s the sting in the tail”:²² Suroor beschrijft dat er volgens dezelfde analyse beargumenteerd wordt dat de oorzaak hier ook ligt bij hoe de moslim gemeenschap zich gedurende de voorgaande jaren bejegend en behandeld heeft gevoeld. Namelijk:

... exploited as a vote bank, suspected as fifth columnists, discriminated against, and intimidated by Hindu militants. The communalization of Indian Muslims, it is stated, is a result of the failure of the Indian state to confront the “fault-lines in the system” (an euphemism for anti-Muslim bias, and Hindu communalism) that Al Qaeda-inspired groups are now exploiting (*The Hindu*, 2 december 2008).

Britse commentatoren melden dat de moslim gemeenschap in India gevoelig is voor extremisme omdat ze slachtoffer is geweest van discriminatie, “hideous communal slaughter” en terreur van de kant van de ultranationalistische hindoes, met nauwelijks tot geen bescherming van de staat. Suroor zegt dat een punt dat de Britse media niet hebben gemaakt, maar wat een “insider” wel kan zien, is dat moslim fundamentalisme ook is geholpen door India’s ‘seculiere’ politieke establishment, “which, barring the Left, has not only made no effort to develop a progressive Muslim leadership but actively prevented it from taking root. Instead, it has relied on a class of Muslim “leaders” whose own political interest lies in keeping the community backward-looking”. Suroor concludeert met de stelling dat het idee van een onopgeleide, arme groep moslims als ongelukkige slachtoffers van óf de eigen leiders, óf hindoe communale groepen óf moslim fundamentalisten, onderdeel is geworden van de seculiere, liberale mythologie. Dit is volgens de auteur een neerbuigende en misleidende visie, omdat er een groeiende ontwikkelde en politiek bewuste moslim middenklasse is. Om deze reden pleit Suroor ervoor dat moslims zich ontdoen van een ‘slachtofferrol’.

Conclusies

In dit hoofdstuk is getracht een beeld te schetsen van de relaties tussen hindoes en moslims in India door de opiniërende artikelen uit *The Hindu* van twee weken na de aanslagen in Mumbai in 2008 te bestuderen. Er is onderzocht hoe de krant heeft geschreven over moslims en de islam, en over nauw verwante onderwerpen. De ontstaansgeschiedenis van *The Hindu* is verbonden met die van het

²² Let op hoe Suroor hier suggereert dat dit een vanzelfsprekende reactie zou kunnen zijn van de rechtse hindoe politiek!

Indian National Congress, de partij die sinds de onafhankelijkheid van India in 1947 bijna onafgebroken aan leiding van het politieke establishment heeft gestaan. Dat de verbondenheid tussen *The Hindu* en het INC vandaag de dag niet meer vanzelfsprekend is, blijkt uit de kritiek die in het nieuwsblad wordt geuit op het functioneren van de politiek, die ten tijde van de aanslagen (in coalitievormen) in handen lag van het *Congress*, vooral in haar falen in het beschermen van de Indiase burgers. De krant is echter ook kritisch ten opzichte van de BJP, wier “communal politics” zelfs “toxic” worden genoemd (*The Hindu*, 29 november 2008). Dergelijke uitspraken lijken haar redactionele standpunt tegen communalisme, fundamentalisme en religieus fanatisme te ondersteunen.

Desondanks lijkt het ook voor de lezer van *The Hindu* haast onmogelijk om de terroristische aanslagen in Mumbai niet voortdurend te verbinden met de islam. Uiteraard niet alleen omdat de aanslagen gepleegd zijn door leden van een islamitische terreurorganisatie, maar vooral omdat er bijzonder veel aandacht wordt besteed aan de daders, en hun connecties in Pakistan. *The Hindu* gaat herhaaldelijk in op de betrokkenheid van dit Indiase buurland, en vooral ook op de machtsstrijd die in het land zelf aan de gang is, namelijk tussen het ISI, het Pakistaanse leger en de civiele regering. Deze eerste twee groepen worden ervan beschuldigd meerdere malen verantwoordelijk te zijn geweest voor aanslagen op India. “The itch for ‘doing something’ against Pakistan” (*The Hindu*, 5 december 2008), die wordt verbonden met de houding van de BJP, moet worden vermeden. India moet juist pogen de macht *niet* in handen van het Pakistaanse leger en de ISI te schuiven, maar zoveel mogelijk richting de civiele regering van het land.

Vervolgens is op basis van secundaire literatuur over communale relaties en identiteitsvorming in India, getracht extra verheldering te bieden op de relaties tussen hindoes en moslims in het land. Voor de politieke prominentie van religie zijn verschillende benaderingen en verklaringen beschreven, maar deze interpretaties lijken sterk met elkaar verbonden te zijn. Er kan dan ook geconcludeerd worden dat deze verklaringen waarschijnlijk allemaal in ieder geval een deel van de waarheid bevatten, en samen de verschillende aspecten van het complexe onderwerp belichten.

Al in premoderne tijden bestonden er hindoe en moslim identiteiten en werd religie ingezet voor politieke doeleinden. De moslim werd in al aanwezige verhalen geïdentificeerd als een bedreiging voor de bestaande machtstructuren en privileges die in handen lagen van de brahmanen. De moderniteit en Britse koloniale overheersing brachten echter technieken met zich mee die de mogelijkheden voor de constructie van specifieke *imagined communities* aanzienlijk hebben vergroot. Beelden van het hindoe ‘Zelf’ tegenover de moslim ‘Ander’ en van primordiale spanningen tussen deze twee identiteiten werden verder ontwikkeld. In het postkoloniale India konden hindoe activisten verder voortborduren op verhalen van oriëntalistische wetenschappers over beelden van een gouden tijdperk van het hindoeïsme dat aan zijn eind kwam door moslim invasies. Democratische processen lijken ook een aannemelijke (en aanvullende) verklaring voor de politieke prominentie van religie, want religie en kaste blijken krachtige structuren te zijn aan de hand waarvan politici met relatief weinig inspanning grote groepen kiezers kunnen aantrekken en

mobiliseren. Een van de interpretaties is dat door het idee van een hindoe eenheid te creëren, mede met behulp van religieuze symboliek en het afzetten van het hindoe 'Zelf' tegen de moslim 'Ander', hoge kastes de dreiging van Dalit-bewegingen proberen te verzwakken en zo pogen de bestaande sociale hiërarchie in stand te houden. De constructie van een hindoe identiteit tegenover een moslim identiteit, en de identificatie van India met hindoeïsme, is precies dat wat *Hindutva* wil bewerkstelligen. Hindoe nationalisten uiten dan ook weleens kritiek op het seculiere karakter van de Indiase staat, en beschuldigen hun politieke concurrenten van een verzoenende houding ten opzichte van moslims. Hasan Suroor heeft in *The Hindu* ook commentaar op het 'seculiere' politieke establishment in India, maar vanuit een andere hoek. Volgens hem is de Indiase staat zelf medeverantwoordelijk voor de creatie van moslim fundamentalisten, omdat ze actief voorkomen heeft dat er een progressief moslim leiderschap is opgekomen. Moslims moeten het geconstrueerde beeld van hun gemeenschap als slachtoffer van hun eigen leiders, van hindoe activisten, dan wel van moslim fundamentalisten, doorbreken.

Nu er een beeld is geschetst van de relaties tussen hindoes en moslims in India, verschuift de aandacht naar een ander land: Suriname. Voordat de focus op Nederland wordt gericht, en op de vraag hoe Surinaamse hindoes in Nederland aankijken tegen moslims en de islam, is het nodig om te onderzoeken hoe interreligieuze relaties zich in Suriname hebben ontwikkeld. In de voorgaande pagina's is al naar voren gebracht dat communaal geweld in India vaak gelokaliseerd plaatsvindt, in regio's met geweld naast uitgestrekte rustige gebieden. Dit ontkracht het idee dat hindoes en moslims overal en altijd met elkaar in conflict moeten raken. In het kader hiervan is het interessant te onderzoeken hoe hindoes en moslims in Suriname met elkaar omgaan, of het daar ook is gekomen tot gewelddadige conflicten zoals in sommige gebieden in India, en welke ontwikkelingen hebben bijgedragen aan de identiteitsvorming van, en de verstandhouding tussen, deze groepen aldaar.

3. De hindoestaan in de Surinaamse context

Nu de aandacht verschuift naar communale - of in de Surinaamse context interreligieuze - relaties tussen hindoes en moslims in Suriname, kan onderzocht worden of spanningen tussen de twee groepen in dit land ook hebben geleid tot geweld zoals in sommige gebieden in India is voorgekomen. Zoals zal blijken heeft Suriname eveneens tijden van communale onrust gekend, maar verschillende factoren hebben ertoe bijgedragen dat de relatie tussen deze groepen zich hier heel anders heeft ontwikkeld dan in India. Hierbij is een centrale rol weggelegd voor de ontwikkeling van een gemeenschappelijke hindoestaanse identiteit. In de volgende pagina's wordt onderzocht hoe deze identiteit tot stand is gekomen, met daarbij extra aandacht voor het karakter van de relatie tussen hindoes en moslims in Suriname. Hierbij wordt gepoogd een breder perspectief te bieden door gebruik te maken van inzichten uit de studie van religie en diaspora. Bovendien wordt kort stilgestaan bij de ontwikkeling van de betrekkingen tussen deze Indiase diaspora in Suriname en haar moederland India. Hoewel er ook kleinere groepen Javaanse en Afro-Surinaamse moslims in Suriname wonen, zijn de meeste moslims in het land van Indiase komaf (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 134). Omdat de focus hier ligt op (nakomelingen van de) Brits-Indiërs, worden de Javaanse en Afro-Surinaamse moslims buiten beschouwing gelaten.

Indiase diaspora in het land van Shri Ram

De eerste Brits-Indische contractanten kwamen in juni 1873 aan in Paramaribo. Het schip de *Lalla Rookh* had hen vanuit Brits-Indië naar Suriname gebracht om, na de afschaffing van de slavernij in het land in 1863, het werk op de plantages over te nemen (Choenni 2003: 20-24). In 1916 kwam er een eind aan de transporten vanuit het koloniale India. De immigratie naar de Britse koloniën Brits-Guyana en Trinidad was al eerder begonnen, in respectievelijk 1838 en in 1845. In totaal zijn ruim 550.000 Brits-Indische immigranten naar de Caraïben gekomen, waarvan zo'n 34.000 naar Suriname. Het grootste gedeelte van de contractarbeiders was in het oosten van wat nu de deelstaat Uttar Pradesh is en het westen van wat nu Bihar is geworven. Tevens werden er Tamils uit Zuid-India gecontracteerd, maar zij vormden slechts een kleine groep en kwamen voornamelijk in Brits-Guyana terecht (Bakker 2003: 12-13). Wat betreft de religieuze demografie van de migranten kan worden vastgesteld dat het aantal moslims onder de contractanten ongeveer 18% was, terwijl de overige 82% bestond uit hindoes, een enkele christen daargelaten (Bakker 2003: 13; Choenni 2003: 29). Het aantal brahmanen onder de emigranten was relatief laag (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 133). Het percentage moslims (18%) was daarentegen betrekkelijk hoog, daar de moslims in Uttar Pradesh in die tijd ongeveer 12% van de bevolking uitmaakten. Zowel de hindoe als de moslim groep was wat betreft religieuze (en kaste-) compositie gemengd (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 133).

De Brits-Indiërs migreerden om diverse redenen. Bal en Sinha-Kerkhoff (2007b: 133) melden dat het vaak een combinatie was van armoede en persoonlijke en lokale moeilijkheden, aangevuld met een zekere ondernemingsgeest. Het beeld dat overigens bij veel hindoes in Brits-Indië leefde

was dat Suriname, vaak verbasterd tot 'Shri Ram', het land van koning Rama zou zijn (Bakker 2003: 14; Choenni 2003: 27). Rama wordt beschouwd als een incarnatie van de belangrijke god Vishnu en vooral in het gebied waar de Surinaamse contractarbeiders vandaan kwamen is hij geliefd. Op deze manier kunnen naast andere factoren ook religieuze motieven een rol hebben gespeeld bij de emigratie naar dit Caraïbische land (Bakker 2003: 14).



Afbeelding 6. Kaart van Suriname.

De omstandigheden van de Indiase contractarbeiders liet veel te wensen over. Desondanks kan de contractarbeid niet vergeleken worden met de slavernij, vanwege het iets humanere karakter van deze vorm van arbeid (Choenni 2003: 20-24). De situatie van de Brits-Indische migranten in Suriname hield ook de Indiase nationalist in het moederland bezig, onder wie de in het vorige hoofdstuk aangehaalde Hume, en het *Indian National Congress* (Bal & Sinha-Kerkhoff 2006: 107-108). Voordat hier aandacht aan wordt besteed, is het echter belangrijk stil te staan bij het begrip en idee van een (Indiase) diaspora, een fenomeen dat verwijst naar een bepaald soort migratie (Oonk 2007: 14).

De term diaspora was aanvankelijk voorbehouden aan de Joodse diaspora. Gedurende de jaren tachtig van de vorige eeuw werd het gebruik van dit begrip echter uitgebreid om ook die groepen

aan te duiden die geïdentificeerd kunnen worden als onder andere immigranten, etnische minderheden, ballingen, vluchtelingen en gastarbeiders (Oonk 2007: 16; McLoughlin 2010: 562). Er wordt wel onderscheid gemaakt tussen verschillende soorten diaspora's, gebaseerd op de reden van migratie. McLoughlin (2010: 562-563) refereert aan de indeling die Robin Cohen maakte, en die geïllustreerd wordt door verschillende etnische groepen. Cohen onderscheidt *victim diasporas*, *labour diasporas*, *imperial diasporas*, *trade diasporas* en *deterritorialised diasporas*. De Brits-Indische migranten in Suriname kunnen gezien worden als voorbeeld van een *labour diaspora*. Oonk (2007: 10-12) onderscheidt een viertal, soms met elkaar verweven, specifiek Zuid-Aziatische migratiepatronen, waarvan elke stroom haar eigen achtergrond, historische context, karakteristieken en aantallen kent. Twee van de vier migratiestromen die Oonk noemt zijn van belang in het kader van het onderwerp van deze scriptie: de Indiase contractarbeiders die de bevrijde slaven vervingen op de plantages in de negentiende eeuw; en de zogenaamde “twice migrants’ or second- (or third-) time migrants” in de naoorlogse periode, waartoe onder andere de Indiase contractarbeiders behoren die vanuit Suriname naar Nederland migreerden. Deze laatste groep migranten staat in het volgende hoofdstuk centraal. De andere twee Zuid-Aziatische migratiepatronen die Oonk beschrijft zijn de zogenaamde *trade diaspora* en verschillende migratieprocessen na de Tweede Wereldoorlog. Met de *trade diaspora* doelt Oonk op de oudste migratiestroom van handelaren die al sinds de vroegste tijden (dus al ver voor de koloniale periode) het Zuid-Aziatische subcontinent verlieten en dit nog steeds doen op zoek naar handel en werkzaamheden. Onder de verschillende migratieprocessen na de Tweede Wereldoorlog schaarde Oonk onder andere de hindoes die vanuit Pakistan naar India verhuisden en de moslims die vanuit India naar Oost- en West-Pakistan migreerden na de scheiding van Brits-Indië in 1947.

Over het gebruik van de term ‘Indiase diaspora’ kan lang gediscussieerd worden, zowel wat betreft de keuze voor het bijvoeglijke naamwoord ‘Indiase’, als betreft de betekenis van ‘diaspora’ zelf (Oonk 2007: 12-13). Dit is niet de geschikte plaats om hier uitgebreid op in te gaan.²³ In deze scriptie is gekozen de term ‘Indiase’ diaspora te hanteren. Tot deze categorie worden hier de verschillende (religieuze) groepen gerekend die zelf - of waarvan de nazaten - oorspronkelijk afkomstig zijn uit het *Indiase gebied van voor de splitsing* in (onder andere) India en Pakistan (en Bangladesh). Hiermee wordt dus gekozen voor een bredere interpretatie dan die de Indiase overheid aanhoudt, omdat zij met ‘Indiase diaspora’ verwijst naar die mensen die zelf of wier (voor)ouders gemigreerd zijn uit gebieden die *binnen de grenzen van het huidige India* liggen (Indian Diaspora 2005; Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 120). Zowel wanneer wordt uitgegaan van de grenzen van het huidige India als van die van het voormalige Brits-Indië, betreft het zowel hindoes als moslims.

²³ Zie hiervoor Oonk 2007: 12-15 en Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 119-123.

Een diaspora heeft een aantal uiteenlopende karakteristieken. Zowel Oonk (2007: 14) als McLoughlin (2010: 563) maken in hun bespreking gebruik van de kenmerken die verzameld zijn door Robin Cohen. Volgens de door hem opgestelde lijst houdt een diaspora in dat er sprake is van de verspreiding vanuit een thuisland naar twee of meer buitenlandse gebieden om de volgende redenen: traumatische ervaringen en/of een zoektocht naar werk of handel. Daarnaast is er sprake van een collectief en vaak geïdealiseerde herinnering of mythe aan en over het thuisland, met daarbij soms een grote inzet om dit land opnieuw te creëren of te behouden (hier kan gedacht worden aan de relatie tussen de joden en Israël). Tevens bestaat de wens om ooit terug te keren naar het thuisland, hetzij tijdelijk hetzij permanent. Dit verlangen is geworteld in een sterk etnisch groepsbewustzijn dat haar oorsprong vindt in een gedeelde culturele en religieuze erfenis of lotsbestemming. Er kan bovendien sprake zijn van een moeilijke relatie met het gastland, of juist van mogelijkheden voor verrijking in tolerante gastlanden die open staan voor pluralisme. Verder is er sprake van gevoelens van empathie en solidariteit met soortgelijke groepen op andere plekken in de wereld en/of met gebeurtenissen en groepen in het thuisland. Zo vat Oonk samen:

Diaspora, then, is a contemporary term used to describe practically any population considered 'deterritorialised' or 'transnational', whose cultural origins are said to have arisen in a nation other than the one in which they currently reside, and whose social, economic, and political networks cross nation-state borders and, indeed, span the entire globe (Oonk 2007: 14).

Overigens vindt er een wetenschappelijke discussie plaats over de verbinding tussen de migranten, hun nakomelingen, en hun 'thuisland' met betrekking tot de vraag of al deze migranten 'Indiase diaspora' genoemd kunnen en willen worden (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 120-123). Bal en Sinha-Kerkhoff wijzen af dat *a priori* aangenomen kan worden dat er een natuurlijke relatie is tussen de Brits-Indische arbeidsmigranten en hun thuisland, en ook dat deze arbeiders en hun nakomelingen - omdat hun thuisland is verdeeld langs religieuze lijnen - religieus verdeeld zijn "with Hindus identifying with India as their land of origin and Muslims therefore rejecting it" (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 120). Verderop wordt hier nader op ingegaan, vooral op het laatste punt als de ontwikkeling van een gemeenschappelijke hindoestaanse identiteit in Suriname aan de orde komt. De auteurs tonen het belang aan van lokale ervaringen in de vorming van diasporagevoelens, ook al is het lokale altijd ook doordrongen van processen die het lokale overstijgen, waaronder gebeurtenissen die in het thuisland plaatsvinden (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 122).

Wanneer mensen migreren, reizen religie en cultuur mee. Mol (1979: 34-37) beschrijft religie in deze context als iets dat verandering structuur geeft ("harnesser" of change) en de eigen identiteit sacraliseert. Hierbij fungeert religie als een stabiliserende factor, verschaft het orde in de vreemde omgeving en helpt het de eigen identiteit af te bakenen: "[Religion] also provides [...] an island of meaning, tradition and belonging in the sea of anomie of modern industrial societies" (Mol 1979: 37). McLoughlin (2010: 569) verwijst naar Mol, die meent dat religie vanwege haar sacrale autoriteit meer universele handvatten lijkt te bieden voor het verhelderen van grenzen. Terwijl Mol religie meer karakteriseert als een factor die verandering tegenwerkt (1979: 34), wijst McLoughlin (2010: 565, 569) er op dat reproductie van traditie altijd gepaard gaat met een vertaling

van gewoontes naar de nieuwe omgeving. Hij spreekt van ‘retraditionalisering’, een proces dat “signals a dynamic, deeply contextual reorganisation of culture in novel settings to construct symbolic boundaries vis-à-vis others so as to enhance group distinctiveness” (2009: 565). Desondanks benadrukt Mols werk volgens McLoughlin op een effectieve manier dat het accent dat veel migranten op hun traditie leggen, althans in het begin, “no simple ‘refusal to change’, as sometimes suggested”, representeert, “but rather a dynamic adaptation strategy in the undeniable face of change” (2010: 569).

McLoughlin verwijst vervolgens naar de denkwijzen van Kim Knott, die het belang benadrukt van aandacht voor wat er verandert aan de specifieke *inhoud* van religie in bepaalde omstandigheden. Knott wijst op een aantal factoren die kunnen bijdragen aan nieuwe patronen en vormen van religieus gedrag, organisatie, ervaring en zelfinzicht. Deze factoren hebben ieder betrekking op een ander aspect: de thuishadities met betrekking tot de religie zelf (haar universele of etnisch onderscheidende karakter) en met betrekking tot taal, gebruiken, eet- en kleedgewoontes; de tradities van het gastland aangaande zaken als politiek, cultuur, welzijn, immigratie, en de status van religie in het publieke domein; het karakter van het migratieproces en de context en reden van migratie; de aard van de groep migranten met betrekking tot omvang, religieuze en etnische compositie, mate van cohesie; en als laatste het karakter van de reactie van het gastland en zijn houding ten opzichte van racisme, assimilatie en integratie. Volgens Knott leidt de interactie tussen deze verschillende factoren tot de diverse manieren waarop religie zich in de context van migratie (her)ontwikkelt (McLoughlin 2010: 569-570). Zoals uit de volgende pagina’s zal blijken, zijn de verschillende elementen die Knott onderscheidt ook van invloed (geweest) op de ontwikkeling van een hindoestaanse identiteit en een reproductie van gebruiken en overtuigingen door de Indiase diaspora in Suriname.

Al deze verschillende factoren zijn van invloed op de ontwikkeling van de diversiteit aan migratiepatronen. Het aantal Indiase identiteiten in het buitenland kan met recht gezien worden als een spiegel van de mozaïek die India zelf is: “these migrants differ in their cultural and religious backgrounds, in the causes and durations of their migrations, and the extent to which they adapt to local societies” (Oonk 2007: 12).

De ontwikkeling van een hindoestaanse identiteit

In het licht van de hierboven uiteengezette theorieën is het begrijpelijk dat ook het Surinaamse hindoeïsme een eigen ontwikkeling heeft doorgemaakt. Het is niet zomaar hetzelfde als het hindoeïsme dat de contractarbeiders in India kenden (Bakker 2003: 9). Bakker (1999; 2003) beschrijft uitgebreid de verschillende wijzen waarop de hindoe religie van de hindoestanen zich in

de nieuwe context ontwikkelde en aanpaste.²⁴ Een van deze ontwikkelingen is dat de hechte relatie met het kastensysteem verdween. Dit begon eigenlijk al meteen in de depots en werd voortgezet tijdens de bootreis naar Paramaribo. In die situaties was het onmogelijk de kaste- en reinheidsregels met betrekking tot het gescheiden eten van mensen uit verschillende kasten in stand te houden. Op de plantages moesten mensen uit verschillende kasten hetzelfde werk verrichten, en moesten brahmanen bevelen van mensen die lager dan hen stonden opvolgen. Tevens werd het verbod op trouwen met mensen uit andere kasten verbroken (Van der Burg 1999: 39; Bakker 2003: 9-10, 26-27). Ook moslims konden tijdens de bootreis niet de religieuze voorschriften, zoals het vijfmaal bidden per dag, precies uitvoeren (Choenni 2003: 39). Choenni (2003: 39) meldt dat tijdens de reis een “sterke gemeenschappelijke band” ontstond.

Ondanks dat kastenregels werden vervaagd (Dew 1996: 10; Choenni 2003: 30), is het besef van de kastenhiërarchie nooit helemaal verdwenen (Bakker 2003: 27) en is de houding van hogere kasten ten opzichte van de ‘onaanraakbaren’ in veel gevallen wat afstandelijk gebleven (Schouten 1999: 46; Dew 2003: 10).²⁵ De brahmanen hebben de leiderspositie ook in Suriname weer opgepakt en zelfs versterkt (Schouten 1999: 46-47), hoewel deze later weer afnam en zo tot een grotere gelijkheid onder hindoestanen in Suriname leidde (Bakker 2003: 27). Ondanks deze toegenomen gelijkheid, blijft een zeker besef van een kastenhiërarchie op een bepaalde manier vanzelfsprekend voor veel hindoestanen: “Je kunt het wel afschaffen maar er zal altijd iets voor terugkeren dat daarop lijkt” (Bakker 1999: 263).

Het hindoeïsme in Suriname heeft zich - ondanks dat ze typisch Surinaamse trekken heeft - tevens sterk ontwikkeld in interactie met andere vormen van hindoeïsme in het Caraïbische gebied, voornamelijk met Guyana (voorheen Brits-Guyana) en Trinidad, en moet om die reden volgens Bakker (2003: 9-10) gezien worden als een variant van het Caraïbische hindoeïsme.

Mede dankzij de gezamenlijke herkomst en reis vanuit India, de gedeelde ervaringen en cultuur, de gedwongen samenwerking in een vreemd land, en de verbindende taal *Sarnami*, ontstond er een verbondenheid onder de hindoestaanse contractarbeiders (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 133-134; Chickrie 2011: 87-88). Tegen de tijd dat India en Pakistan twee gescheiden staten werden in 1947, was er een sterke etnische en linguïstische hindoestaanse identiteit ontstaan (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 134). Deze gemeenschappelijke identiteit was weliswaar een verschil met het hiërarchische kastensysteem in India, maar de Surinaamse hindoestaanse gemeenschap had - net als in de andere

²⁴ Bakker onderscheidt vier trends: de opkomst van de pandits (priesters) die zich bezighielden met het uitvoeren van de rituelen, maar zich later ook meer gingen richten op het overbrengen van de hindoe waarden en hindoe waarheden; de overname van een aantal kenmerken van de religie van de creolen; de afschaffing (in zekere zin) van het kastenstelsel; en steeds meer hindoestaanse intellectuelen lieten zich inspireren door grote hindoe denkers uit India (1999: 261-264).

²⁵ Overigens heeft men bij de inschrijving voor de contractarbeid en de migratie naar Suriname ook weleens een andere kaste opgegeven dan degene waartoe men werkelijk behoorde. Zie hiervoor Choenni 2003: 30.

landen van de Caraïben - de neiging zich, op soortgelijke manier als in India de hoge kasten tegen de lage kasten, af te zetten tegen andere etnische groepen (Bakker 2003: 28). Bakker (1999: 23, 263) beschrijft dat terwijl de binnengrenzen vervaagden, de buitengrenzen scherper werden en concludeert dat het erop lijkt dat de hindoestaanse bevolkingsgroep zich als geheel als een kaste ging gedragen. De anderen keken op de Brits-Indiërs neer, ze werden niet beschouwd als onderdeel van de Surinaamse samenleving (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 138). Dit leidde geleidelijk tot een antagonisme tussen de twee meest dominante groepen in Suriname - de hindoestanen en de creolen - dat zich uitwerkte tot een competitie om de schaarse sociaaleconomische en politieke bronnen (Van der Burg 1991: 221; Bal & Sinha Kerkhoff 2007b: 132, 135). De meningen van hindoestanen en creolen over elkaar bleken bovendien opvallend negatief (Dew 1996: 119).

Deze spanning tussen creolen en hindoestanen ging dus waarschijnlijk gepaard met het verzwakken van de sociale en religieuze verschillen tussen hindoestanen onderling. Ondanks dat religie een belangrijk identificatiemiddel bleef (Van der Burg 1991: 218; Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 135), veroorzaakte dit geen permanente breuk tussen hindoe en moslim hindoestanen. Bal en Sinha-Kerkhoff (2007b: 135) betogen dat het juist de lokale Brits-Indische islamcultuur was die de hindoestaanse moslims benadrukte en het *Urdu* (hun religieuze taal), die de vorming van een gedeelde *interetnische* moslim identiteit met bijvoorbeeld de Javaanse moslims voorkwamen.

De angst voor creoolse (politieke) overheersing leidde ertoe dat slechts weinig hindoestanen (en Javanen) voorstander waren van de onafhankelijkheid van Suriname (Buddingh' 1999: 278-279; Choenni 2003: 16). Dankzij de invoering van het algemeen kiesrecht in Suriname na de Tweede Wereldoorlog kwam er een grote politieke mobilisatie op gang om zetels in het parlement te verwerven. Toen organiseerden hindoe en moslim hindoestanen een samenwerkingsverband, dat uiteindelijk leidde tot de oprichting van de Verenigde Hindostaanse Partij (VHP) in 1949, een fusie van de Moeslim Partij, de Surinaamse Hindoe Partij en de Hindostaans-Javaanse Politieke Partij (Dew 1996: 73; Bakker 2002: 67).

Spanningen tussen hindoes en moslims

De relatie tussen hindoes en moslims in Suriname wordt gekenmerkt door wederzijds respect en samenwerking (Chickrie 2011: 79). Dit past bij het beeld dat van Suriname bestaat: een pluriforme, multiculturele en -religieuze samenleving waarin mensen van verschillende (religieuze) groepen in vrede naast elkaar samenleven. Suriname staat bekend om de relatief vredige samenleving van verschillende etnische groepen (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 122). Het is het enige land in de wereld waar een moskee en synagoge naast elkaar staan. Desondanks zijn er af en toe communale spanningen geweest en soms was de relatie tussen hindoes en moslims vijandig van aard, of zelfs antagonistisch (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 132; Chickrie 2011: 79, 83). Toch heeft Suriname, ondanks de etnische diversiteit, nooit interetnisch geweld meegemaakt zoals bijvoorbeeld Brits-Guyana. Ook is er een duidelijk verschil in de aard van de spanningen tussen hindoes en moslims in

Suriname en de spanningen in India aan het begin van de twintigste eeuw (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 132, 137; Chickrie 2011: 87).

Nadat er een eind kwam aan de toevoer van nieuwe migranten vanuit India, namen ook de contacten met het Indiase moederland af. De hindoestanen zagen India nu vooral als het land van hun grootouders. Toch bleef Brits-India belangrijk voor religieuze oriëntatie, iets dat blijkt uit het feit dat zowel hindoe als moslim leiders uit (onder andere) dit gebied Suriname regelmatig bezochten. Eind jaren '20 van de twintigste eeuw waren onderwijs, arbeid en religie de belangrijkste instrumenten voor de verbetering van de hindoestaanse sociaaleconomische status. Door dit proces ontstonden er breuken in de ogenschijnlijke harmonie onder de hindoestanen en werden sociale verschillen en onderscheid in religie en kaste geaccentueerd. Sommige hindoes eisten respect vanwege hun hoge kaste die ze nu weer benadrukten. Andere hindoes zagen juist onderwijs als bepalend voor iemands positie. Om deze reden hadden de religieuze hervormers die uit India kwamen veel succes onder zowel hindoes als moslims, een ontwikkeling die op haar beurt de religieuze fragmentatie onder de hindoestanen verder bevorderde. In de loop van de jaren werden hindoes verdeeld in aanhangers van de Arya Samaj, een hervormingsbeweging die zich onder andere onderscheidt door de verwerping van het idee dat mensen in een bepaalde kaste worden geboren, en de Sanatan Dharm, waarmee zij die zich afzetten tegen de Arya Samaji's zich identificeren.²⁶ De meest opvallende verdeling van Surinaamse moslims is die tussen soenni's en Ahmadiyya of Ahmadi moslims (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 124, 135-141).

Aan het eind van de jaren '20 en '30 van de twintigste eeuw ontstonden in Suriname communale spanningen. Veel hindoestanen beschouwen deze tijd als een zwarte bladzijde in hun geschiedenis. Deze periode staat in het algemeen bekend als *the Boycott* (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 136-137):

Although the movement was not very widespread, did not encompass all of the members of the two religious groups, and the altercations were mainly verbal, our elderly informants still remember how, from 1929 till at least 1943, in a number of places, Hindus started boycotting Muslims by cutting all socio-cultural and economic links that had previously existed between the two communities (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 137).

Voor het ontstaan van de boycot worden verschillende redenen gegeven. Munshi Rahman Khan, een moslim met een grote kennis van de *Ramayana* en andere hindoeïstische geschriften, heeft een beschrijving gegeven van de migratiegeschiedenis van de Brits-Indiërs en heeft tevens zeer uitgebreid verhaald over de boycot. Rahman Khan meent dat er grote frictie was onder hindoes, zowel tussen leden van de Arya Dewaker (een belangrijke organisatie van de Arya Samaj) en degenen die tot de Sanatan Dharm behoorden, als tussen verschillende kasten en onder brahmanen. Volgens Khan waren de problemen begonnen in Brits-Indië, waar de oprichting van de Arya Samaj zou hebben geleid tot sociale onrust in het land. Dezelfde Arya Samaji's zouden vervolgens ontevredenheid in Suriname hebben gezaaid. Volgens Rahman Khan zorgde de introductie van de

²⁶ Zie voor meer informatie over deze verschillende bewegingen Bakker 1999, waaronder pagina 20-26.

Arya Samaj eerst voor verdeeldheid onder de hindoes zelf, maar veroorzaakte deze later een golf van communale spanningen tussen hindoes en moslims nadat enkele moslims een koe hadden geslacht (Bal & Sinha Kerkhoff 2007a: 21-24). Chickrie beschrijft dat de Arya Samaji's tot doel hadden om moslims terug te bekeren tot het hindoeïsme. Ook vertelt hij hoe de "cow slaughtering upheaval" de harmonie tussen hindoes en moslims in Suriname bedreigde. Rahman Khan en andere moslims zouden tevens op de hoogte zijn geweest van de communale strijd in India. Zowel hindoe als moslim leiders waren via lokale hindoe en moslim kranten die zij uit India ontvingen op de hoogte van de situatie aldaar. Desondanks leidden de spanningen in Suriname niet tot bloedig geweld en waren er veel hindoes die niet meededen aan de boycot, maar hun vriendschappelijke relaties met moslims behielden (Chickrie 2011: 88-91).

Hoewel volgens Bal en Sinha-Kerkhoff (2007a: 22; 2007b: 137) de verklaring van Khan vooral aantrekkelijk is voor hindoestaanse moslims, melden ze dat er ook andere verhalen zijn:

The District Commissioner of the time for example held Muslims had not wanted to listen to him when he, one day before the slaughtering, had tried his best to persuade them to refrain from slaughtering a cow. He had also pointed out that the parties should not forget that they were one race (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 137).

De auteurs beschrijven hoe er in 1943 een einde kwam aan de boycot door een bijeenkomst tussen hindoes, moslims en vertegenwoordigers van de koloniale regering. In Suriname was het, in tegenstelling tot in India, mogelijk om de harmonie tussen hindoes en moslims te herstellen. Hoewel het vanwege de overeenkomsten tussen de situatie in India en Suriname logisch lijkt te zoeken naar expliciete verbanden, tonen Bal en Sinha-Kerkhoff dat al hun informanten aangaven dat er geen sprake was van transnationale verbanden met India en benadrukten dat lokale factoren hadden geleid tot de boycot (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 137-138). Om die reden plaatsen de auteurs de ontwikkelingen in de specifieke contexten.

Toen de contractarbeid in 1916 werd afgeschaft, kwam er tevens een einde aan de segregatiepolitiek van de koloniale regering, en integratie werd bevorderd. In 1927 werden de hindoestanen officieel Nederlandse burgers en ontstond de noodzaak om door middel van een nieuwe identiteit hun plek in de samenleving te verkrijgen en te bewaren (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 139-141). In ditzelfde jaar stelde Nehru voor zijn *Congress* partij een buitenlands beleid op waarin hij Indiërs buiten India opriep zich te identificeren met hun gastland. De politiek die toen en in latere jaren door de nationalistische leiders in Brits-Indië gevoerd werd op basis van transnationale identificatie, had tot gevolg dat er een vervreemding ontstond tussen de nationalisten in India en de Brits-Indische bevolking in Suriname. De transnationale identificatie die nationalisten in het begin hadden gevoeld met de groep Indiërs die was vertrokken naar Suriname, maakte later plaats voor een blik die naar binnen was gericht. De overzeese Indiërs over wie de nationalisten in India eerst bezorgd waren, en die deel uitmaakten van het toekomstige India, werden later bestempeld als vreemdelingen en de 'Ander'. Deze situatie creëerde tevens ruimte voor de Surinaamse hindoestanen om hun eigen oplossingen te vinden bij hun lokale strijd voor sociale rechtvaardigheid en gelijkheid. Zowel de Brits-Indiërs in India als in Suriname distantieerden

zich van de eerder gevoelde collectieve identiteit. Bal en Sinha-Kerkhoff tonen aan dat transnationale identificatie is gebruikt zolang de Indiase nationalisten het lokaal nodig hadden. Sinds de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw wordt er weer contact gezocht met overzeese Indiërs voor natievorming en als oplossing voor India's interne problemen. De auteurs verwachten dat de overzeese gemeenschappen alleen iets voelen voor een dergelijke nieuwe gemeenschappelijke identiteit wanneer het hen op lokaal en nationaal gebied uitkomt (Bal & Sinha-Kerkhoff 2006: 106,111,113-116).

De oprichting van de VHP in 1949 was een voorbeeld van een samenwerkingsverband tussen onder andere hindoes en moslims, om zo politiek sterk te staan tegenover de creoolse gemeenschap. Desondanks kent ook de geschiedenis van deze partij enkele perioden van interreligieuze spanningen tussen hindoes, moslims en christenen. Zo verlieten een aantal christenen en moslims tussen 1950 en 1952 de VHP, omdat de vertegenwoordigers van deze religieuze groepen geen volwaardige plaats zouden krijgen (Hassankhan 1998: 81). Bij gebrek aan eerlijke democratische processen, zou het feit dat christenen en moslims uit de partij werden gedreven de evenredige verdeling van de verschillende religieuze vertegenwoordigers schenden. Dew (1996: 91-92) beschrijft kort enkele gebeurtenissen en factoren die bijgedragen kunnen hebben aan spanningen tussen hindoestanen binnen de VHP.²⁷ Tegelijkertijd kan volgens deze auteur het bloedvergieten dat gepaard ging met de scheiding van India en Pakistan ook aan de spanningen hebben bijgedragen. Niet veel later werd de verdeeldheid van de VHP bekrachtigd doordat haar naam veranderd werd in de *Verenigde Hindoe Partij* (Dew 1996: 91-92). Deze naamsverandering was echter tijdelijk van aard. Bovendien moet opgemerkt worden dat er altijd moslims in de partij hebben gezeten. Ondanks de interne strubbelingen heeft de VHP - die tegenwoordig bekend staat als de *Vooruitstrevende Hervormings Partij*²⁸ - soms in samenwerking met andere, kleinere hindoestaanse partijen, toch een aantal belangrijke veranderingen bewerkstelligd. Voorbeelden zijn subsidies van de overheid voor het onderhoud van moskeeën en mandirs, een bijdrage voor het levensonderhoud van religieuze geestelijken, en de erkenning van zowel een hindoe als een moslim feestdag tot een officiële vrije dag (Bakker 2002: 67; 2003: 52).

Al met al kan met Bal en Sinha-Kerkhoff geconcludeerd worden dat in Suriname voor de meeste hindoe en moslim hindoestanen een gedeelde etnische identiteit het won van religieuze verschillen. In plaats van dat de scheiding van Brits-Indië in 1947 werd toegejuicht, waren mensen teleurgesteld dat hun "Hindustan", waarin hindoes en moslims veel culturele en religieuze tradities deelden, opgesplitst was. De auteurs tonen aan dat het niet vanzelfsprekend is dat de splitsing van Brits-India langs religieuze lijnen tot eenzelfde breuk heeft geleid onder hindoestanen in Suriname (Bal &

²⁷ Het voert te ver om hier op deze factoren in te gaan. Zie voor meer details Dew 1996: 91-92.

²⁸ De partij heeft meerdere malen haar naam veranderd.

Sinha-Kerkhoff 2007b: 139-141). Ze menen dan ook dat de hindoe en moslim hindoestanen gezien kunnen worden als onderdeel van een Indiase, of eerder, een “*Hindustani diaspora*”: “It is precisely because religion is seen as a symbol of identification, demarcation, and support for both Hindu and Muslim Hindustanis, that these two groups are tied together as a diaspora united in their perception of the common homeland known as Hindustan” (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 140). De auteurs betogen (mede door de identiteitsontwikkeling van moslims van Brits-Indische komaf in Mauritius tot een afgescheiden etnische gemeenschap te onderzoeken) dat het afhankelijk is van zowel transnationale als nationale en lokale factoren of en hoe er sprake is van de vorming van een diaspora (Bal & Sinha-Kerkhoff 2007b: 141).

Conclusies

De groep Brits-Indiërs die in de negentiende eeuw naar Suriname migreerde om de arbeid van de bevrijde slaven over te nemen kan gezien worden als een *labour diaspora*. Hoewel er in de beginperiode nog sprake was van een sterke transnationale identificatie met het thuisland, werd India voor de hindoestanen na de stop op verdere arbeidsmigratie naar Suriname meer en meer het land van hun voorouders. Voor religieuze oriëntatie bleef India wel van belang. Bal en Sinha-Kerkhoff hebben aangetoond dat transnationale identificatie tussen diaspora en het thuisland plaatsvindt zolang beide groepen deze op lokaal en nationaal gebied nodig hebben of kunnen gebruiken. De vervreemding die ontstond tussen India en de overzeese Indiërs gaf de hindoestanen ruimte om eigen oplossingen te vinden voor hun lokale strijd in Suriname voor sociale rechtvaardigheid en gelijkheid.

Tegen de achtergrond van de in dit hoofdstuk uiteengezette theorieën over religie, migratie en diaspora, is aangetoond dat het hindoeïsme in Suriname een heel eigen ontwikkeling heeft doorgemaakt. McLoughlins (2010) begrip van *retraditionalisering* toont aan dat de dynamische wijze waarop cultuur en religie zich in nieuwe omgevingen reorganiseren afhankelijk is van de betreffende context. Centraal staat de constructie van symbolische grenzen om de eigen groepsidentiteit ten opzichte van anderen af te bakenen. Knott laat zien hoe een interactie van verschillende factoren bepaalt hoe religie zich (her)ontwikkelt in de context van migratie. In het geval van de verhuizing van Brits-Indiërs naar Suriname is aangetoond dat de gezamenlijke herkomst en bootreis vanuit India, de gedeelde ervaringen en cultuur, de gedwongen samenwerking in een vreemd land, en de verbindende taal *Sarnami*, hebben bijgedragen aan de vorming van een nieuwe sterke etnische hindoestaanse identiteit. Het vervagen van de onderlinge religieuze en sociale verschillen onder de hindoestanen ging gepaard met het verscherpen van de buitengrenzen waarbij de hindoestanen zich meer als één kaste gingen gedragen en zich afzetten tegen de creolen. Waar in India dus bepaalde ontwikkelingen werden geïnterpreteerd in het licht van een antagonisme tussen hindoes en moslims, zorgde in Suriname andere (lokale) factoren en processen tot de vorming van een gemeenschappelijke hindoestaanse identiteit van hindoes en moslims die zich afzette tegen de creoolse bevolking in het land.

De communale spanningen die hindoes en moslims in Suriname hebben gekend worden door de hindoestanen ervaren als een zwarte bladzijde in hun geschiedenis. Door de breuken die eind jaren '20 van de twintigste eeuw in de ogenschijnlijke harmonie onder hindoestanen ontstonden, werden verschillen in religie, kaste, en sociale omstandigheden benadrukt. Om deze reden hadden de religieuze hervormers die uit India kwamen veel succes onder zowel hindoes als moslims. Er ontstond frictie, zowel binnen de hindoe groep en binnen de moslim groep, als tussen de hindoes en moslims. Deze verdeeldheid uitte zich rond rellen over het slachten van koeien. In tegenstelling tot in India kon in Suriname de harmonie tussen hindoes en moslims hersteld worden. Een gedeelde etnische identiteit won het van religieuze verschillen. Het is niet vanzelfsprekend dat de splitsing van Brits-Indië langs religieuze lijnen tot eenzelfde breuk heeft geleid onder hindoestanen in Suriname. Het is juist de identificatie met hun "Hindustan", waar hindoes en moslims culturele en religieuze tradities met elkaar deelden, dat de hindoestaanse gemeenschap in Suriname gezien kan worden als een "Hindustani diaspora".

In dit hoofdstuk over Suriname is - net zoals in het hoofdstuk over India al naar voren kwam toen werd beschreven dat geweld tussen hindoes en moslims een lokaal verschijnsel is - aangetoond dat lokale (en nationale) factoren een cruciale rol spelen in de (re)constructie van religieuze en culturele identiteiten. Dit kwam helder naar voren bij de beschrijving van de reconstructie van hun religie in de context van migratie, en bij het lokale belang dat komt kijken bij transnationale identificatie. De collectieve etnische identiteit van hindoestanen in Suriname, gevormd door hindoes *en* moslims, lijkt te bevestigen dat communalisme eerder een lokaal dan een globaal fenomeen is. Wanneer McLoughlin (2010: 565) spreekt van *retraditionalisering*, beschrijft hij dit als een proces dat "signals a dynamic, deeply contextual reorganisation of culture in novel settings to construct symbolic boundaries vis-à-vis others so as to enhance group distinctiveness". Verschillende contexten vragen dus om de constructie van verschillende identiteiten en de benadrukking van verschillende grenzen.

Met de informatie uit Hoofdstuk 2 en 3 in het achterhoofd, kan nu de aandacht verschuiven naar de Nederlandse context.

4. Hindoes in Nederland: over moslims en moslims

Pakistan, listen to this carefully, if you continue to wage terror/wars against us, You will be erased from the World Map, We will spare Kashmir, but not Pakistsan! [sic!]²⁹ / You have stained the Kashmir valley with blood, and living in hate within you on our turmeric like pure land / indoctrinating with venomous religion, fear and greed you are training innocents to wage war against Us / openly training, providing weapons and roaming like devils / The World has come to recognise that this is all because of Pakistan (VHPSampark 2009: 1.02-1.28 min.)

Bovenstaande woorden worden vol overgave uitgesproken door een dertienjarig meisje, gekleed in een oranje gewaad, op een bijeenkomst van de *Vishva Hindu Parishad* ('Wereldraad van Hindoes', VHP) (zie Afbeelding 7). Achter het meisje is een afbeelding te zien van Rama, en op haar voorhoofd is een verticale *tilak* geverfd. Een tilak is een teken dat verwijst naar een bepaalde kaste of sekte (Geaves 2009: 118). In het geval van de jonge spreker uit de video verwijst het teken naar de vishnuieten, de aanhangers van Vishnu.



Afbeelding 7. Dertienjarig hindoe meisje spreekt op een bijeenkomst van de VHP.

Een video-opname van deze toespraak is te vinden op het officiële YouTube-kanaal van de VHP. Een van de jongere respondenten die voor dit onderzoek is geïnterviewd, vertelt hoe dit “echt heel antimoslim” filmpje op een gegeven moment via MSN en andere internetkanalen verspreid werd onder talloze hindoestaanse jongeren. Hij ziet het als een manier waarop bepaalde gevoelens over moslims en de islam gekanaliseerd kunnen worden. Het sturen van dit soort filmpjes naar elkaar en

²⁹ Deze tekst is een letterlijke kopie - inclusief fouten - van de ondertiteling zoals aangetroffen bij de YouTube-video. Vandaar dat ook hier het onregelmatige gebruik van hoofdletters, foutieve zinsconstructies en bijvoorbeeld de eenmalige schrijfwijze van Pakistan als ‘Pakistsan’, zijn overgenomen.

het maken van grapjes, biedt volgens hem een kanaal om bepaalde gedachten op een acceptabele wijze te uiten, zonder dat men als een racist gezien wordt. In een dergelijke context wordt het legitiem om bepaalde dingen over moslims en de islam te zeggen. De respondent licht toe:

... kijk, wat Wilders dus uniek maakt... Wilders heeft hindoeënen de kans gegeven om er [moslims, islam] *openlijk* iets over te kunnen zeggen. Nu is het klimaat zo geworden, dat je iets openlijk kan zeggen over de islam, zonder gelabeld als een racist te worden. En ik denk dat hindoeënen [...] die kans hebben gegrepen om bijvoorbeeld op de PVV te stemmen, [...] misschien op Pim Fortuyn, omdat je nu niet weggezet wordt als een racist. Want het past binnen het publieke domein [...] Hij heeft ze een stem gegeven, letterlijk. [...] Als er bijvoorbeeld een aanslag gebeurt in India, [...] op dat moment is het legitiem om er op zo'n manier over te praten. Dus, ze hebben bepaalde triggeringeffecten nodig die het mogelijk maken om er openlijk over te ventileren. En, wanneer dat dus niet zo is, dan wordt het alleen maar binnenshuis [be]sproken, voor mensen die het begrijpen. En het is ook een soort van cultuur, toch? [...] Op het moment dat ik niet weet of jij wel of niet mijn culturele waarden deelt, of wel of niet voor of tegen mij bent, dan ga ik niet echt openlijk al mijn ideeën met jou [uit]wisselen. [...] [Je wilt eerst] aftasten: een soort homosociale reproductie.

Volgens deze informant werd de video waarin Pakistan negatief wordt bejegend vooral door conservatieve jongeren gedeeld die al een interesse hebben voor hun 'roots' in India. Nu komen onder de respondenten in dit onderzoek niet zulke extreme meningen in dergelijke radicale bewoordingen naar voren. Desondanks zijn er duidelijk bepaalde sentimenten waar te nemen die duiden op anti-islam gevoelens. De vraag die dan meteen naar boven komt, is waardoor deze gevoelens worden gevoed. Bepaalde thema's komen in de verschillende interviews steeds terug.

In dit hoofdstuk wordt onderzocht hoe Surinaamse hindoes in Nederland over moslims en de islam denken. Dit gebeurt aan de hand van twee onderzoeken: een analyse van het tijdschrift *Hindu*, en een uiteenzetting van de verschillende meningen die aangetroffen worden binnen de groep geïnterviewde hindoes. De uitkomsten van deze analyse worden aan de hand van enkele aspecten en thema's die herhaaldelijk terugkeren in de verschillende gesprekken uiteengezet en beschreven in het licht van de uitkomsten, theorieën en begrippen die tot nu toe de revue zijn gepasseerd. Gestart wordt echter met een korte schets van de hindoe gemeenschap in Nederland en de migratiegeschiedenis van de hindoeënen vanuit Suriname naar Nederland.

Hindoeënen in Nederland

In het begin van het vorige hoofdstuk is al kort gerefereerd aan de groep Surinamers die in de jaren '70 naar Nederland migreerde. Oonk (2007: 10-12) schaarde deze groep bij zijn beschrijving van de vier Zuid-Aziatische migratiepatronen onder de zogenaamde "'twice migrants' or second- (or third-) time migrants" in de naoorlogse periode. In totaal emigreerde in de jaren '70 een derde van de Surinaamse bevolking naar Nederland (Van der Burg 1991: 218). Hiervoor waren er ook al wel Surinamers naar Nederland gekomen, maar voornamelijk om te studeren. Toen aangekondigd werd dat Suriname in 1975 politiek onafhankelijk zou worden, besloot een groot aantal inwoners naar Nederland te migreren (Bakker 2003: 95). Voor zowel hindoeënen als creolen was het waarschijnlijk de economische welvaart en stabiliteit die de Nederlandse samenleving op dat moment aantrekkelijk maakte. Tevens speelde, zoals reeds genoemd, voor de hindoeënen

vermoedelijk de angst voor overheersing door de creoolse bevolking in Suriname een rol. De groep hindoestanen bestond uit alle economische en sociale lagen van de bevolking (Van der Burg 1991: 218), en heel veel hindoes (Bakker 2003: 95).

De meeste hindoes in Nederland zijn dan ook afkomstig uit Suriname. Zijn zij zelf niet in Suriname geboren, dan komen hun voorouders hier vandaan. Het hindoeïsme zoals dat in Nederland voorkomt onder deze groep is dus een verdere ontwikkeling van het Surinaamse hindoeïsme (Bakker 2003: 9-10). Er zijn nog andere groepen hindoes te onderscheiden, namelijk een veel kleinere gemeenschap uit Oeganda waarvan de wortels in Gujarat liggen; hindoes die rechtstreeks uit India komen en waarvan er veel tijdelijk in Nederland verblijven (Schouten 1999: 50-51); honderden Tamils uit Sri Lanka (Van Dijk 1999b: 163) en een paar duizend Westerse hindoes (afkomstig uit Europa, Noord-Amerika, Oceanië, Indonesië en Japan). Bakker schat het aantal Westerse hindoes in Nederland op drieduizend (Bakker 2005: 21-22, 29 (noot 40)).

In Nederland stonden hindoestanen voor de uitdaging om de gemeenschap opnieuw op te bouwen, zowel op sociaal als op religieus niveau (Van der Burg 1991: 218). Toch leek in het pluralistische Nederland in het begin een etnische basis het meest voor de hand liggend voor de oprichting van organisaties. In dit kader werd de welzijnsorganisatie *Lalla Rookh* opgezet op etnische basis. De stichting verenigde alle hindoestanen, zowel hindoes als moslims. Die seculier etnische opstelling was een goede keuze, want zij paste in de Nederlandse samenleving van die tijd. Na de ontzuiling was religie verdacht en etniciteit als nieuw fenomeen nog niet. Later kwam religie in de politiek weer meer naar de voorgrond, want het bleek nog steeds een goed machtsmiddel (Van der Burg 1991: 218-226). Lange tijd werd gedacht dat religie steeds verder naar de achtergrond zou verdwijnen, maar mede dankzij de komst van de islam en nieuwe vormen van religiositeit bleek deze stelling onjuist. Van der Burg schrijft dat dankzij het feit dat de islam de wijdst verspreide niet-christelijke religie in Nederland was geworden, de interesse in deze en andere minderheidsreligies toenam. Mede daarom ging Lalla Rookh zich naderhand meer opstellen als een vertegenwoordiger van de religieuze belangen van de hindoestanen. Religieuze instanties, die eigenlijk als eerste hiervoor geschikt leken, waren om verschillende redenen niet in staat of geschikt om deze rol op zich te nemen. Religie was nu het middel dat gebruikt werd om de eenheid onder de hindoestanen te bewerkstelligen (Van der Burg 1991: 218-226). De vraag naar eenheid kon niet meer alleen worden beantwoord door een nadruk op de etnische identiteit die in Suriname gebruikelijk was geweest:

Such an ethnic stand, inspired by Hindustani-Creole antagonism in Surinam, made less sense in The Netherlands since the two communities became part of contemporary pluralistic Dutch society. It had become ineffective in the new situation because it was no longer a clear and noble enough principle of distinction, to be exploited for the promotion of Hindustani ethnic interests (Van der Burg 1991: 221).

Ondanks dat religie nu de belangrijkste focus werd voor een gemeenschappelijke hindoestaanse etnische ideologie, bleef Lalla Rookh een vertegenwoordiger van zowel hindoes als moslims. Religie

werd bepalend als scheidslijn tussen de hindoestaanse gemeenschap als geheel en de nieuwe samenleving om hen heen (Van der Burg 1991: 222-226).

In Nederland is weinig aandacht voor de hindoe gemeenschap, wellicht omdat de hindoes met een veel kleiner aantal zijn dan de moslims en omdat hun politieke en sociaaleconomische positie en daarmee hun integratie anders is dan die van de moslims (Van Dijk 1999: 7). Voor hindoes was het misschien iets moeilijker om de eigen identiteit te bewaren, want terwijl ze in Suriname een groot deel van de bevolking hadden uitgemaakt, vormden ze in Nederland opeens een veel kleinere groep. Moslims en christenen konden in Nederland nog wel aansluiting vinden bij geloofsgenoten (Schouten 1999: 47). Het hindoeïsme zoals dat in ons land voorkomt wordt met name beleefd als een huisgodsdienst (Schouten 1999: 47-48). India blijft voor hindoes in Nederland zoiets als het moederland van de hindoe cultuur (Van Dijk 1999b: 163).

De *Hindu* en de moslim in Nederland

Voordat gekeken wordt naar wat uit de interviews opgemaakt kan worden over de visies van Surinaamse hindoes in Nederland op moslims en de islam, wordt begonnen met de analyse van enkele exemplaren van het blad *Hindu*: “een tijdschrift over de hinducultuur voor iedereen!”. Dit tijdschrift werd voor het eerst gepubliceerd in 1986, met als doel mensen op een leesbare wijze kennis te verschaffen over hindoes en het hindoeïsme in een tijd waarin juist veel hindoes naar Nederland waren gemigreerd, maar informatie over deze groep en hun religie schaars was (*Hindu* (25:5) 2010: 2-3). Vijfentwintig jaar later, wanneer volgens *Hindu* naast de hoeveelheid informatie die het internet te bieden heeft, regelmatig voldoende goede boeken en bladen door hindoestaanse organisaties worden uitgegeven, beschouwt het tijdschrift zijn missie als volbracht. Het laatste nummer verscheen in december 2010 (*Hindu* (25:5) 2010: 2-3). Voor de analyse die hier is uitgevoerd, is gebruik gemaakt van alle nummers van het tijdschrift *Hindu* die de onderzoeker tot haar beschikking had.³⁰

Het blad *Hindu* is helder in de beschrijving van zijn hoofddoel en standpunten. Het hoofddoel van het tijdschrift wordt in het voorwoord standaard vermeld, namelijk: “Het propageren van het **hindoeïsme**, de **hinducultuur** en de **hindu-eenheid** in samenwerking met personen en (hindu-) organisaties in binnen- en buitenland”. Tevens wordt benadrukt dat *Hindu* het enige blad in Nederland en Suriname is dat “in alle oprechtheid tracht de belangen van alle richtingen in het hindoeïsme (**Sanatan Dharm**, **Boeddhisme**, **Sikhisme**, **Arya Samaj**, **Kabir Panthi**, **Hare Rama Hare Krsna**, **Satya Sai Baba**, **Gayatri Pariwar**, **Transcendente Meditatie (Mahesa Yogi)** enz. enz.) te behartigen” (bijv. *Hindu* (25:5) 2010: 2-3). Op dezelfde wijze eindigt ieder exemplaar met een

³⁰ Het gaat om een totaal van zestien nummers uit de periode van december 2005 tot en met oktober 2010, namelijk de exemplaren (20:6), (21:1), (21:2), (21:3), (21:4), (21:6), (23:3), (23:4), (23:5), (23:6), (24:1), (24:2), (24:4), (25:3), (25:4) en (25:5).

opsomming van wat *Hindu* propageert (zie Afbeelding 8). Voorbeelden hiervan zijn een aantal kwaliteiten als doorzettingsvermogen, vergevingsgezindheid, reinheid en beheersing van de wil. Andere standpunten zijn “Ahimsa (geweldloosheid in gedachten, woord en daad)”, het vegetarisme, de verspreiding van kennis van de relevante literatuur, het harmonische gezin als hoeksteen van de ideale samenleving, maar ook ‘Bharat’ (India) als ‘Dharma-Bhumi’ - oftewel het land van de dharma (de wet of religie) - voor alle hindoes van de wereld. Zoals in Afbeelding 8 te zien is, propageert de *Hindu* ook “Het zuivere hindoeïsme [...] dat bestemd is voor iedere mens, ongeacht zijn/haar land van herkomst, huidskleur, taal, cultuur, politieke voorkeur, rijkdom, armoede, leeftijd, geslacht, ontwikkelingsniveau, de status van de familie waarin men geboren is etc.”. Het ‘zuivere hindoeïsme’ is volgens deze opvatting dus voor iedereen toegankelijk.

De tijdschriften zijn allemaal gescand. Om het onderzoek enigszins in te kaderen is ervoor gekozen om een van de vaste rubrieken, namelijk *Bharata-Samacara* (nieuws uit India), te bestuderen. Hierin werden namelijk rechtstreekse verwijzingen naar moslims en de islam gevonden. Deze rubriek bestaat uit een lijstje van een aantal nieuwswaardigheden die kort worden beschreven of aangehaald. *Bharata-Samacara* wordt in twaalf van de zestien onderzochte nummers van *Hindu* aangetroffen, en zijn geschreven door Visva Niketan. In de vier nummers na de uitgave van april 2009 (24:2) worden geen nieuwsberichten over het reilen en zeilen in India meer gepubliceerd.

Er is in de nummers van dit tijdschrift door de onderzoeker vooral aandacht besteed aan de rubriek *Bharata-Samacara*. Uit deze gegevens zijn de passages geselecteerd waarin wordt geschreven over moslims en de islam en waarin meningen over de eigen hindoe religie en cultuur naar voren komen. Daarnaast zijn, met name betreffende de visie op het hindoeïsme, andere relevante teksten bekeken. Deze gegevens zijn vervolgens verdeeld in verschillende categorieën. Aan de hand van een analyse van deze categorieën wordt in de volgende pagina’s beschreven hoe de *Hindu* bericht over moslims en de islam.

Het doel van de onderzoeker is om op basis van de geselecteerde teksten te interpreteren welk beeld het tijdschrift *Hindu* schetst over de eigen hindoe religie en cultuur, en vooral over moslims en de islam. Het is belangrijk te beseffen dat de nieuwsberichten die in *Hindu* te vinden zijn over gebeurtenissen in India mogelijk niet allemaal inhoudelijk waar zijn of de verschillende kanten van de betreffende voorvallen belichten. Of de berichten waarheidsgetrouw zijn, wordt echter niet onderzocht. Het gaat hier enkel om het analyseren van de teksten die de *Hindu* presenteert, en om een interpretatie van het beeld dat die berichten schetsen.

”HINDŪ” propageert:

1. *Dhṛti* (doorzettingsvermogen), *Kṣamā* (vergevingsgezindheid), *Dama* (beheersing van de wil), *Asteya* (niet-stelen), *Sauca* (reinheid), *Indriya-nigraha* (beheersing van de zintuigen), *Dhi* (wijsheid), *Vidyā* (kennis), *Satya* (waarheid) en *Akrodha* (beheersing van woede).
2. *Ahimsā* (geweldloosheid in gedachten, woord en daad).
3. *Het vegetarisme en zuivere melkprodukten als voedsel.*
4. *Het Hindī en het Saṃskṛta*
5. *De verspreiding van de kennis van de Rāmāyaṇa, de Gītā, de Veda, de Purāṇa en de overige vedische literatuur*
6. *De harmonische ontwikkeling van Jñāna, Karma en Bhakti.*
7. *Het harmonische gezin als hoeksteen van de ideale samenleving.*
8. *Nirākāra (Brahm) en Sākāra (Bhagavān Śrī Rāma en Śrī Kṛṣṇa)*
9. *Het zuivere hindoeïsme (= Sanātana Dharma = Vaidika-Dharma) dat bestemd is voor iedere mens, ongeacht zijn/haar land van herkomst, huidskleur, taal, cultuur, politieke voorkeur, rijkdom, armoede, leeftijd, geslacht, ontwikkelingsniveau, de status van de familie waarin men geboren is etc.*
10. *Bhārat (India) als Dharma-Bhūmi voor alle hindoes van de wereld.*

Afbeelding 8. Het tijdschrift *Hindu* propageert verschillende idealen.

India als opkomende economische macht

Er zijn een aantal aspecten die opvallen bij de studie van de nieuwsberichten. Het eerste heeft niets met moslims of de islam te maken, maar is wel interessant om even kort toe te lichten. In een aantal nummers worden korte berichten geplaatst waarin India als een opkomende economische macht wordt beschreven. De volgende twee berichten geven een goed voorbeeld:

Volgens de berekeningen van de econoom, dr. William T. Wilson, zal Bharata [India] binnen enkele jaren in economisch opzicht Japan voorbijstreven. Dan zal Bharata, na de Verenigde Staten van Amerika en China, de derde economische macht van de wereld worden (*Hindu* (21:1) 2006: 40).

Bharata is op dit moment de vijfde zeemacht van de wereld. De Verenigde Staten van Amerika staat op de eerste plaats, gevolgd door resp. Rusland, China en Engeland (*Hindu* (23:3) 2008: 33).

Zo wordt er ook twee keer bericht over een toename van het aantal miljonairs in India (*Hindu* (23:4) en (23:5)). Dergelijke berichten creëren een positief beeld van India als een welvarend land dat er economisch toe doet in de wereld. Zoals later zal blijken, wordt deze redenering ook door een van de respondenten van de interviews genoemd: India is als opkomende wereldmacht - onder andere op economisch gebied - niet meer een land waar men zich voor hoeft te schamen, maar waar men zich met trots mee kan identificeren.

Het bekeren van mensen

Wanneer verder wordt gekeken, vallen enkele berichten op die te maken hebben met de bekering van mensen. Hoewel slechtst drie van alle nieuwtjes over dit onderwerp gaan, is het de moeite waard om even stil te staan bij het beeld dat wordt geschetst. Zo wordt er een beschrijving gegeven van een situatie waarin christenen terugkeren naar het hindoeïsme met hulp van de Vishva Hindu Parishad (VHP):

In de staat Orissa hebben de Visva Hindu Parisad (V.H.P.) en de Bajrang Dal ervoor gezorgd dat 136 Hindoestanen van het dorp Tumbei (ongeveer 40 km van Rourkela) weer het hindoeïsme hebben omarmd. De mensen zijn erg arm en om economische hulp van de missionarissen te kunnen krijgen, waren ze christen geworden. Maar de universele waarheden en de ongeëvenaarde tolerantie van het hindoeïsme bleken in Tumbei veel sterker te zijn dan het geld! (*Hindu* (21:1) 2006: 39).

De mensen in Tumbei hadden vanwege de erbarmelijke economische omstandigheden dus geen andere keuze dan over te gaan tot het christendom, zo wordt gesuggereerd. Het feit dat de dorpelingen het hindoeïsme weer hebben omarmd, wordt positief gewaardeerd. Eenzelfde gebeurtenis blijkt uit het volgende bericht, waar wederom de VHP bij betrokken is:

Onder de bezielende leiding van de Vishva Hindu Parishad zijn in de plaats Sarat van het district Mayurbhanj in de staat Orissa 600 christenen teruggekeerd naar hun eigen hindoeïsme. Dit feit werd door alle betrokkenen op grootse wijze gevierd op het schoolplein van de Pandit Raghunath Murmu Memorial College in Sarat (*Hindu* (21:4) 2006: 38).

In een ander bericht wordt verteld hoe de Dalai Lama “de kerstenings- en islamiseringsdrift van het christendom en de islam” ten stelligste afkeurt. Na een ontmoeting met de leiders van de VHP gaf de Dalai Lama volgens het nieuwsbericht aan tegen bekeringen door iedere religieuze traditie te zijn waarbij gebruik wordt gemaakt van methoden om mensen te lokken. Het bericht wordt door de schrijver afgesloten met de stelling dat hindoes en boeddhisten “gewoonlijk niemand door omkoping met geld of onder dwang” proberen te bekeren (*Hindu* (21:1) 2006: 39).³¹

Leden van de *Sangh Parivar*

In nog een paar berichten komen kort de VHP, de RSS of de BJP aan de orde. Zoals in Hoofdstuk 2 al is beschreven maken deze verenigingen deel uit van de *Sangh Parivar*, die gecreëerd is door de RSS, de bron van de hindoe nationalistische beweging (Kinnvall & Svensson 2010: 281). Zo bericht *Hindu* over de viering in India van de honderdste geboortedag van de inmiddels overleden Sri Madhavrao Sadashivrao Golwalkar, ook bekend als Guru-Ji, die verbonden was aan de RSS (Sarkar 2005: 288). Dit laatste wordt niet genoemd, maar wel wordt geschreven dat hij zijn leven “helemaal in dienst [had] gesteld van de Hindoes, de hindoe-eenheid en het hindoeïsme” (*Hindu* (21:1) 2006: 39-40). In het *Hindu* nummer van augustus 2006 (21:4), staat dat een vrijwilligersorganisatie die gelieerd is aan de RSS honderd kinderen, waarvan de meeste moslims, “uit de door moslimterroristen geteisterde gebieden van Jammu & Kashmir” geadopteerd hebben (pag. 37). In het exemplaar van juni 2008 (23:3) wordt gemeld dat de BJP de winnende partij is van de in mei gehouden deelstaatverkiezingen in Karnataka. In principe hoeft het niets te betekenen dat deze partijen een paar keer naar voren komen, maar een uitspraak zoals: “Karnataka is de eerste deelstaat van Zuid-India waar de Hindoes met hun BJP de politieke macht hebben veroverd!” (*Hindu* (23:3) 2008: 33) en sommige van de hiervoor genoemde citaten suggereren dat er mogelijk sprake is van een voorkeur voor de rechtse kant van het politieke spectrum.

Het hindoeïsme in een positief licht

Hierboven kwam zojuist al de zin “Maar de universele waarheden en de ongeëvenaarde tolerantie van het hindoeïsme bleken in Tumbei veel sterker te zijn dan het geld!” (*Hindu* (21:1) 2006: 39) voorbij. Dergelijke uitspraken doen zich nog twee maal voor. Zo is een van de nieuwtjes dat enkele hoog opgeleide medici de Verenigde Staten en Engeland hebben verruild voor “hun geliefde Bharata”, om daar de arme mensen te helpen: “Het comfortabele leven en het vorstelijke salaris van het westen hebben zij zonder aarzeling naast zich neergelegd!” (*Hindu* (21:1) 2006: 40). In *Hindu* nummer 24:2 uit april 2009 staat geschreven dat enkele bezittingen van Gandhi weer in Indiaas bezit zijn, omdat de eigenaar deze artikelen van “de vader des vaderlands” aan een rijke hindoestaan heeft verkocht die op zijn beurt alles terug heeft gegeven aan India (pag. 38).

³¹ Zie voor een interessant artikel over hindoeïsme en zending Bakker 2005.

Uit dergelijke nieuwsberichten en de wijze waarop over het hindoeïsme, India en hindoes geschreven wordt, blijkt een liefde voor het geloof en voor het vaderland India. Het hindoeïsme wordt positief belicht. De Dalai Lama riep, aldus *Hindu*, tijdens zijn rondreis door Zuid-Amerika op tot tolerantie en een zoektocht naar vrede (*Hindu* (21:3) 2006: 38) en terwijl in het tijdschrift wordt verteld dat er de afgelopen jaren in “het door de islamisten gedomineerde” Maleisië duizenden hindoe tempels zijn verwoest, beschrijft *Hindu* dat de hindoes een vreedzame betoging hebben gehouden en de koning een petitie aangeboden hebben met het verzoek de overgebleven hindoe tempels te redden (*Hindu* (21:4) 2006: 37-38).

Hindoes als slachtoffers

De vernietiging van hindoe tempels wordt verschillende keren aangehaald en is een voorbeeld van het volgende aspect dat opvalt bij de bestudering van de nieuwsberichten in de rubriek *Bharata-Samacara*, namelijk de slachtofferpositie van hindoes. In verschillende nieuwsberichten zijn hindoes op de een of andere manier het slachtoffer van een voorval. Zo wordt vermeld dat een honderd jaar oude hindoe tempel in Kuala Lumpur, “de hoofdstad van het islamitische Maleisië”, in opdracht van de Maleisische autoriteiten “met behulp van bulldozers met de grond [is] gelijkgemaakt!” (*Hindu* (21:3) 2006: 36).

De auteur van de nieuwtjes, Visva Niketan, schrijft dat de Europeanen van alles doen om de overname van een staalconcern door een hindoestaan te dwarsbomen (*Hindu* (21:2) 2006: 35). Wel vertelt de schrijver dat Engelse parlementariërs, bestaande uit hindoes, joden, christenen en moslims, een campagne voor de bescherming van Russische hindoes tegen aanvallen van de Christelijke Orthodoxe Kerk steunen (*Hindu* (21:1) 2006: 40).

Een ander bericht gaat over de aartsbisschop van de Russische Orthodoxe Kerk, die de grootste tegenstander van de bouw van een hindoe tempel in Moskou zou zijn, en denigrerende opmerkingen zou hebben gemaakt over de belangrijke hindoe godheid Krishna. Als reactie hierop zou een vertegenwoordiger van de ‘Defend Russian Hindus Campaign’ protest hebben aangetekend en hebben gezegd dat men leeft in “het tijdperk van respect en vreedzame multiculturele co-existentie” (*Hindu* (20:6) 2005: 27).

Ook wordt beschreven dat een 22-jarige Pakistaanse hindoe fabrieksarbeider in Karachi door zijn moslim medearbeiders is doodgeslagen omdat zij vonden dat hij geen respect had voor de profeet Mohammed (*Hindu* (23:3) 2008: 33). In nummer 21:2 van het blad de *Hindu* wordt eveneens gesproken over een man die door een menigte in Bangkok is dood geslagen, maar ditmaal betreft het een moslim:

[...] De moslim had een hamer gebruikt om het vergulde vierhoofdige beeld van Bhagavan Brahma totaal te vernietigen. De Bangkokse politie zei, dat het ging om een “geestelijk gestoorde” man. Dagelijks komen er duizenden Thais en toeristen bij dit beeld van Bhagavan Brahma om ZIJN genade deelachtig te worden en daardoor gelukkig te worden (*Hindu* (21:2) 2006: 37).

Doordat verteld wordt dat de dader een “geestelijk gestoorde” man zou zijn en hij een hindoe beeld heeft vernietigd dat voor veel Thais en toeristen van grote betekenis is en hen gelukkig maakt, lijkt de dood van de moslim in belang te dalen.

Weer in een ander nieuwtje wordt beschreven dat door fanatieke christenen van de staat Orissa een hindoe leider en zijn vier volgelingen zijn vermoord, waarna wederzijdse aanvallen en vechtpartijen volgden. Opvallend is dat er wordt bericht dat volgelingen van *beide* godsdiensten zich aan deze ongeregelheden hebben schuldig gemaakt (*Hindu* (23:5) 2008: 38). Dit is de enige keer dat er specifiek negatieve handelingen worden toegeschreven aan hindoes. Bij twee andere voorbeelden waarbij hindoes slachtoffer zijn van geweld, gaat het om daders met een moslim achtergrond (*Hindu* (21:3) 2006: 36; (21:2) 2006: 35).

Radicale moslim daders

Zoals uit de bovenstaande voorbeelden al blijkt, wordt wanneer het moslims betreft vaak gesproken over terroristen, militanten, extremisten, islamitische strijders en fanatieke of radicale moslims. Zij worden in de nieuwsberichten over het reilen en zeilen in India geportretteerd als de daders van aanslagen. In aanvulling op de vele berichten die al aangehaald zijn, kan de beschrijving van de terroristische aanslagen in Mumbai op 26 november 2008 niet ontbreken. Verteld wordt dat de moslim terroristen vermoedelijk allemaal afkomstig zijn uit Pakistan en dat ze met hun aanslagen op de verschillende plaatsen in de stad, het openbare leven in “de miljoenenstad Mumbai” vanaf woensdagavond 26 november tot en met zaterdag 29 november helemaal stil hebben gelegd (*Hindu* (23:6) 2008: 36-37). Bij de berichtgeving over aanslagen op 11 juli 2006 in dezelfde stad wordt gesproken over “onze miljoenenstad Mumbai”. Hierna wordt een opsomming gegeven van zeven eerder uitgevoerde aanslagen door ‘de’ moslim extremisten (*Hindu* (21:4) 2006: 38). Wat betreft de aanslagen op 26 november 2008, wordt ook door *Hindu*, net als door de in Hoofdstuk 2 geanalyseerde Indiase krant *The Hindu*, stilgestaan bij kritiek op het handelen van het bestuur: “Het Indiase volk is woedend op de slappe, besluitloze houding van zijn regering tijdens de aanslagen in Mumbai” (*Hindu* (23:6) 2008: 37). Er zijn nog meer berichten waarin moslims als daders worden geportretteerd, bijvoorbeeld wanneer geschreven wordt dat een ingenieur in Afghanistan door de Taliban is gegijzeld en onthoofd, zonder dat de Indiase regering kans kreeg om met de extremisten te onderhandelen (*Hindu* (21:3) 2006: 36). Meer nieuwsberichten spreken over (bom)aanslagen door moslim militanten. Illustratief is dan ook dat over de uitvoerders van een reeks bomaanslagen in Delhi wordt gezegd: “Het was weer het werk van de Mujahedin, de moslimextremisten” (*Hindu* (23:5) 2008: 38). Een laatste voorbeeld dat hier wordt genoemd betreft de bekendmaking van een uitgesproken *fatwa* (een besluit dat is genomen door een hoge islamitische geestelijke) door de “fanatieke moslimleiders in Maleisië en Indonesië” tegen de beoefening van yoga: “Zij vinden dat de yoga veel ingrediënten uit het [...] hindoeïsme bevat en daardoor zouden de yogaoefeningen (-die universeel van aard zijn-) erg nadelig kunnen zijn voor de moslims” (*Hindu* (24:1) 2009: 38).

Ondanks dat in veel gevallen geen commentaar wordt gegeven bij dergelijke berichten, en er bijvoorbeeld bij het laatste citaat geen oordeel geveld wordt over de uitgesproken fatwa, blijkt uit de analyse van de rubriek *Bharata-Samacara* dat moslims voornamelijk geportretteerd worden als extremisten en terroristen. De enige keren dat moslims in een enigszins positieve context worden genoemd, zijn wanneer vermeld wordt dat ze samen met andere religieuze groepen in Engeland een campagne voor de bescherming van Russische hindoes tegen aanvallen van de Christelijke Orthodoxe Kerk ondersteunen (*Hindu* (21:1) 2006: 40) en wanneer aangegeven wordt dat op de 'Islamic Academy' in Jamia Nagar in New Delhi, het hindoeïsme, de Indiase geschiedenis en het Sanskriet worden bestudeerd: "Abdul Haq Ansari, de directeur van de academie en zelf opgeleid aan Harvard, vindt dat deze vakgebieden heel belangrijk zijn voor de evenwichtige ontwikkeling van de Indiase student" (*Hindu* (23:3) 2008: 33). In nummer 21:6 van *Hindu* verschijnt een bericht dat een 24-jarige moslim studente, dochter van een arme landbouwer uit Kerala, uitmuntende cijfers heeft gehaald voor haar universitaire examens Sanskriet (pag. 32). Deze laatste twee nieuwtjes tonen niet alleen het belang dat door *Hindu* gehecht wordt aan de Indiase taal en cultuur, maar kunnen ook zo geïnterpreteerd worden dat het bijzonder is dat deze gebeurtenissen op een *islamitische* universiteit of bij een jonge *moslim* vrouw voorkomen.

Opvallende uitspraken buiten *Bharata-Samacara*

Wanneer er verder gekeken wordt dan de rubriek *Bharata-Samacara* in *Hindu*, en het tijdschrift doorgebladerd wordt, vallen nog een aantal uitspraken op. Zo wordt er door de redactie in een stukje over het twintigjarig bestaan van het blad geschreven: "Hindoes zijn de meest tolerante mensen van deze aardbol" (*Hindu* (21:1) 2006: 9). Ook benadrukt de redactie het belang van de bescherming en verspreiding van de hindoestaanse taal en cultuur (*Hindu* (21:2) 2006: 14). In een ander nummer staat:

Hindoes worden mondiaal gezien als de gemakkelijkste prooi voor kerstening en islamisering. De hindoes uitrusten met de ware, universele kennis uit de vedische geschriften is het enige middel, dat alle kwalen i.v.m. de bekeringen kan uitsluiten! Dit behoort overal de hoofdtaak te zijn van alle hindoe-organisaties en de optimaal gemotiveerde hindoes (*Hindu* (24:1) 2009: 43).

Na een van de vaste rubrieken waarin enkele taalregels van het Hindi worden uitgelegd, staat vetgedrukt: "Het Hindi is onontbeerlijk voor onze identiteit!" (*Hindu* (21:6) 2006: 21). In hetzelfde nummer staat tevens een stukje over tolerantie:

Hindoes zijn de enigen op aarde die goed begrijpen wat "Eenheid in Verscheidenheid" inhoudt. Daarom hebben zij de oprechte waardering voor alle overige culturen en godsdiensten. Een ware hindoe zal nimmer kunnen zeggen: "Wij zijn de enigen die de waarheid in pacht hebben" (*Hindu* (21:6) 2006: 15).

In een redactieartikel over de economische vooruitgang van India, wordt genoemd dat "Bharata al vanaf de oudheid de culturele supermacht is", iets dat door "alle goed ontwikkelde mensen" zal worden bevestigd. "Het land is eveneens de bakermat van verscheidene wereldgodsdiensten (hindoeïsme, jainisme, bhoeddisme [*sic!*], sikhisme etc.) en het herbergt tegenwoordig alle overige

wereldreligies (jodendom, christendom, islam, etc.)” (*Hindu* (21:6) 2006: 40). In een artikel van Dr. O.W. Ramdas, genaamd “Hindoeïsme: De boodschap voor de wereldvrede”, wordt beschreven hoe het hindoeïsme “altijd respect heeft getoond voor de universele waarden van de menselijkheid” en dat het belangrijk is om “in deze woelige tijd waarin gewelddadigheid en terrorisme de wereld teisteren” over deze waarden na te denken:

Het Hindoeïsme heeft altijd de boodschap van ahimsa (geweldloosheid) gepredikt. Ook in deze tijd is dit van groot belang. Onderlinge conflicten heeft men vroeger met het zwaard willen oplossen. Men heeft vooral bij het bekeren van mensen, waarbij de eigen geloofsovertuiging als superieur werd beschouwd, veel geweld gebruikt. Nu staan er zelfs moderne wapens ter beschikking om elkaar te vernietigen. Mahatma Gandhi zei, dat hij niet in een god gelooft in wiens naam er moorden worden gepleegd (*Hindu* (23:3) 2008: 35-38).

Conclusies over *Hindu*

In *Hindu* wordt het hindoeïsme gepresenteerd als een tolerante godsdienst die andere religieuze overtuigingen respecteert en groot voorstander is van geweldloosheid. India, dat vaak met *Bharat(a)* wordt aangeduid, is een land waar men trots op kan zijn, mede omdat het op economisch gebied veelbelovende toekomstperspectieven biedt. Het hoofddoel van het tijdschrift, namelijk het propageren van het hindoeïsme, de hindoe cultuur en de hindoe eenheid, wordt duidelijk nagestreefd. Het is ook niet verbazend dat in een tijdschrift dat zich inzet voor het behoud en de verspreiding van de kennis over de verschillende aspecten van het hindoeïsme en de Indiase cultuur en literatuur, deze elementen positief geschetst worden. Wel lijkt er sprake te zijn van een soort spanningsveld. Want ondanks dat hindoes worden beschreven als de meest tolerante mensen ter wereld, en het respect en de waardering voor iedere religie wordt benadrukt, valt op dat moslims overwegend in een negatief daglicht worden geplaatst. Niet alleen wordt de godsdienst (net als het christendom overigens) een bekeringsdrift toegeschreven, in de meeste berichten waarin überhaupt het woord moslim of islam voorkomt, betreft het islamitische radicalen, extremisten of terroristen. Op deze manier wordt er een negatief beeld geschapen van moslims als daders van gewelddadige aanslagen. Juist die elementen die in het hindoeïsme zo hoog in het vaandel staan, zoals geweldloosheid en het waarden van ‘eenheid in verscheidenheid’, lijken door moslims niet te worden gedeeld. Dit spanningsveld wordt ook zichtbaar in de analyse van de interviews, waar het volgende deel van dit hoofdstuk aan is besteed.

Uitkomsten van interviews met Surinaamse hindoes

Een schets van de onderzoeksmethoden en onderzoeksgroep

Een belangrijk onderdeel van de casestudy die in dit onderzoek centraal staat wordt gevormd door de resultaten die in de afgenomen interviews naar voren komen. Deze data geven een indruk van hoe Surinaamse hindoes in Nederland aankijken tegen moslims en de islam, een onderwerp waarover nog niet veel literatuur te vinden is. In deze paragraaf wordt beschreven welke methode is gehanteerd, hoe de gegevens zijn verzameld en hoe de analyse heeft plaats gevonden. Tevens wordt een korte schets gegeven van de onderzoeksgroep.

In de inleiding van deze scriptie is de aanleiding voor dit onderzoek beschreven. In het kort komt dit neer op de interesse naar de meningen van Nederlandse hindoes over moslims en de islam omdat deze groep antimoslim sentimenten zou koesteren. Dit is niet alleen interessant in het licht van een zekere antimoslim tendens die - vooral na de aanslagen op (onder andere) de Twin Towers in New York in 2001 - in Nederland en de rest van het Westen waar te nemen is, maar ook in het kader van de spanning tussen hindoes en moslims in India. Een van de hypotheses die heeft aangezet tot dit onderzoek is dat er mogelijk een verband bestaat tussen de communale rellen in India en/of de scheiding tussen India en Pakistan in 1947, en de wijze waarop Surinaamse hindoes in Nederland aankijken tegen moslims en de islam. Wordt hun beeldvorming hierdoor beïnvloed? Voordat deze vraag aan de respondenten werd voorgelegd is er echter eerst alleen gevraagd naar de visie op moslims en de islam, om te kijken welke meningen en argumenten naar voren worden gebracht. Om niet meteen met de deur in huis te vallen - vooral omdat het een gevoelig onderwerp betreft - zijn allereerst meer algemene vragen aan de deelnemers voorgelegd, zoals de verbondenheid die men voelt met Nederland, Suriname en India; het belang van de hindoe cultuur en religie voor de identiteit; en de reden van migratie. Er is gebruik gemaakt van een semigestructureerd interview (Boeije 2005: 57-58): vooraf is nagedacht over de inhoud, de formulering en de volgorde van de vragen, en tevens over mogelijke antwoorden die gegeven kunnen worden. Een vooropgezette vragenlijst heeft gediend als een richtlijn, terwijl de onderzoeker bovengenoemde aspecten (inhoud, volgorde, etc.) deels heeft laten afhangen van de interviewsituatie. Zodoende was er sprake van een enigszins flexibele opstelling. Wanneer een respondent bepaalde onderwerpen eerder dan door de onderzoeker gepland aansneed, is hier in sommige gevallen meteen op doorgevraagd, om zoveel mogelijk informatie te ontvangen en het gesprek natuurlijk te laten verlopen. Desondanks bleek in de meeste gevallen de vooraf opgezette lijn van de verschillende onderwerpen ook voor de respondenten een goede volgorde. De vragenlijst of conversatiehandleiding (Boeije 2005: 58), die in dit geval uit veel vragen bestond en vooraf goed was uitgewerkt, is opgenomen als bijlage bij deze scriptie. De lijst met interviewvragen is opgesteld na bestudering van enige literatuur. Ook gesprekken met de scriptiebegeleider zijn van invloed geweest op de totstandkoming van de vragenlijst.

De scriptiebegeleider was tevens degene die - gezien zijn brede netwerk binnen de hindoe gemeenschap - enkele respondenten kon aanraden. Omdat de hindoe gemeenschap vrij gesloten is, de onderzoeker van te voren slechts enkele hindoes in haar omgeving kende, en het interview ook nog eens een gevoelig onderwerp betreft, was dit een vruchtbare manier om met mensen binnen de Nederlandse hindoe gemeenschap in contact te raken. De gevonden respondenten konden weer andere hindoes aanraden, en op deze manier is via de sneeuwbal methode (Boeije 2005: 50-51) een aantal personen bereid gevonden tot een vraaggesprek. Eén van de respondenten heeft de onderzoeker contactgegevens van een aantal andere hindoes doorgegeven. In de selectie die hij hierbij maakte, heeft hij rekening gehouden met de bereikbaarheid van hen voor de onderzoeker. Ook heeft hij geprobeerd een aantal personen te selecteren die zijns inziens met elkaar een divers aantal visies en meningen vertegenwoordigt binnen de hindoe gemeenschap. Hoewel de meeste

hindoes die benaderd zijn bereid waren om een interview af te geven, kon met sommigen geen contact gemaakt worden, en zijn er ook enkele gevallen geweest waarbij de benaderde persoon of organisatie niet bereid was een gesprek aan te gaan.

In een periode van ongeveer zeven weken waren binnen de hindoe gemeenschap twaalf personen bereid en in de gelegenheid om mee te werken aan een interview. Deze gesprekken hebben verspreid over een periode van vijf weken plaatsgevonden. In totaal is er ongeveer zeventien uur aan interviewmateriaal verzameld, waarbij het kortste interview een uur duurde, en het langste bijna drie uur, afhankelijk van de tijd die de respondenten te besteden hadden. Wanneer er onvoldoende tijd was om alle vragen voor te leggen, is een selectie gemaakt. Hierdoor is er in de vragen die zijn voorgelegd enige variatie ontstaan. Drie personen zijn op hun woonadres geïnterviewd, vier op hun werkadres, drie op een neutrale plek (zoals een bibliotheek) en twee via Skype of telefoon. Twee hindoestanen zijn gezamenlijk ondervraagd, de overige tien individueel.

Hierboven wordt gesproken over twaalf personen. Er wordt echter uitgegaan van een totaal van elf respondenten, omdat één van deze twaalf hindoestanen (vrouw, eind dertig, hoog opgeleid) rond haar achttiende levensjaar uit persoonlijke overtuiging is bekeerd tot de islam. Het betreft hier overigens een van de twee hindoestanen die gezamenlijk zijn geïnterviewd. Het is interessant om ook de visies van deze hindoestaanse moslim te bestuderen, omdat het gaat om iemand die op latere leeftijd tot de islam is bekeerd en niet in een moslim gezin is opgegroeid. Desondanks wordt ze niet tot de respondenten gerekend, maar als commentator opgevoerd, omdat het uiteraard het doel is om te onderzoeken hoe Surinaamse *hindoes* over moslims en de islam denken. Hoewel de meeste vragen ook aan haar zijn voorgelegd, worden haar antwoorden in het algemeen niet meegenomen, tenzij dit specifiek wordt vermeld.

Er moet echter nog een kanttekening worden gemaakt. Met één van de elf hindoe respondenten had het gesprek meer het karakter van een uitwisseling van ideeën en ervaringen. De reeks vragen is aan hem dan ook niet voorgelegd. Om deze reden wordt er vaak verwezen naar de visies van tien respondenten. Desondanks zijn in de conversatie met deze elfde persoon wel enkele vragen van het interview behandeld en is het gesprek bijzonder waardevol geweest in het bieden en ontwikkelen van inzicht in de meningen van hindoes op moslims en de islam. Om deze reden kan ook deze elfde persoon met recht een respondent genoemd worden.

De groep hindoes bestaat uit tien mannen en één vrouw. Van tien personen uit deze groep is bekend dat ze geboren zijn in Suriname. De leeftijden variëren van 27 tot 72 jaar:

Leeftijd	Aantal respondenten
25-35	2
35-45	2
45-55	1
55-65	3
65-75	3

Tabel 1. Leeftijdsverdeling respondenten.

Van de respondenten zijn er tien hoog opgeleid, dat wil zeggen dat zij een opleiding hebben gevolgd aan een Hbo-instelling of universiteit. Dit geldt, gezien het werk dat deze persoon nu doet, naar alle waarschijnlijkheid ook voor de respondent van wie de opleiding niet ter sprake is gekomen. Nagenoeg alle ondervraagden bekleden (of hebben bekleed) een belangrijke positie in de gemeenschap, zoals in een maatschappelijke en/of religieuze (hindoe/hindoestaanse) organisatie, een politieke partij, of in de wetenschap. Het nadeel hiervan is dat hierdoor de kans bestaat dat ze veelal met politiek correcte antwoorden komen. Sommige respondenten gaven aan graag de vragenlijst vooraf te ontvangen, en deze verzoeken zijn ingewilligd. Ook hierdoor kan soms het verrassingseffect van de vragen verloren zijn gegaan, omdat van te voren al nagedacht kan zijn hoe op specifieke vragen antwoord te geven. Een voordeel van het opleidingsniveau van de respondenten is dat zij over het algemeen kritisch van aard zijn en reflecteren op hun omgeving.

De gesprekken zijn opgenomen waardoor het tijdens de conversatie niet noodzakelijk was om aantekeningen te maken. Hierdoor kon alle aandacht gericht worden op het gesprek zelf. Er is goed geluisterd en waar nodig doorgevraagd. Na de dataverzameling zijn de interviews opnieuw beluisterd en uitgetypt. Ondanks het feit dat er vooraf niet doelbewust fasen ingericht waren voor een bewuste afwisseling van dataverzameling en -analyse, zijn de gegevens voortdurend met elkaar vergeleken (Boeije 2005: 81). Toen bleek al snel dat het verband tussen de visies van Surinaamse hindoes in Nederland op moslims en de islam en de communale relaties in India mogelijk niet zo sterk of vanzelfsprekend is als eerst gedacht, of door de respondenten niet snel wordt erkend. Verderop zal hier dieper op worden ingegaan. Wel bleek er door de respondenten dezelfde soort thema's aangesneden te worden. Als gevolg hiervan is na de eerste twee interviews een nieuwe vraag toegevoegd over het gemaakte onderscheid tussen Indische en Arabische moslims. Ook dit wordt verderop uitgebreid toegelicht.

De uitgetypte teksten zijn doorgenomen en met elkaar vergeleken. De gegevens zijn verdeeld in verschillende categorieën, gecodeerd, vergeleken, geïnterpreteerd en vervolgens gestructureerd. De volgende paragraaf behandelt de eerste onderzoeksresultaten, betreffende de verbondenheid die met de verschillende landen wordt gevoeld. Daarna komen de dimensies van religiositeit die onder de onderzoeksgroep zijn aangetroffen aan bod. Nadat de visies op moslims en

de islam uiteengezet zijn, verschuift de aandacht naar hoe de interreligieuze relaties in Suriname en India beschouwd worden, om vervolgens te eindigen bij de meningen over de Nederlandse politiek ten opzichte van immigratie en moslims.

Overigens kunnen de meningen van hindoes zoals die uit dit onderzoek naar voren komen, niet zomaar geëxtrapoleerd worden naar de rest van de hindoe gemeenschap in Nederland. Daarvoor is het aantal geïnterviewden veel te klein. Het is dan ook niet de bedoeling te suggereren dat onderstaande bevindingen representatief zijn voor alle Surinaamse hindoes in dit land. De diversiteit aan meningen binnen deze specifieke groep alleen al was groot. Desondanks licht het een tipje van de sluier op ten aanzien van de beeldvorming over de islam en moslims binnen de Surinaamse hindoe gemeenschap in Nederland en zet het wellicht anderen aan tot uitgebreider en verdiepend onderzoek.

Een spanningsloze driehoek: Nederland, Suriname, India

“Met alle drie [de] landen [voel ik me verbonden]. Om te beginnen inderdaad... Nederland, Suriname, India... mooie volgorde...”

Van de tien personen aan wie de vraag is voorgelegd, geven allen aan dat ze zich met Nederland verbonden voelen. Eén respondent zegt dat men moet houden van het land waar hij of zij het goed heeft. Nederland is het land waardoor ze gevormd zijn, niet alleen in omgangsvormen maar ook in waarden. In Suriname, toen als Nederlandse kolonie, kwamen ze al in aanraking met de Nederlandse taal en de cultuur. Een van de ondervraagden vertelt enthousiast dat hij bij zijn opvoeding in Suriname al bekend werd met Nederlandse verhalen over onderwerpen als sneeuw: hoe zou het eruit zien? Hij las in Suriname al Nederlandse boeken, zoals de kinderboekenserie *De Kameleon* geschreven door Hotze de Roos. De beelden die in deze boeken en verhalen werden beschreven, maakten hem bekend met Nederland. Nederland wordt door de respondenten beschreven als een land dat mogelijkheden biedt. De meesten geven dan ook aan dat betere toekomstperspectieven de reden zijn geweest van migratie naar Nederland, zowel wat betreft studiemogelijkheden, economische welvaart en/of politieke stabiliteit. Het is een land dat geordend is, dynamisch, en carrièremogelijkheden biedt. Eén respondent zegt dat Nederland ook ruimte en aanknopingspunten heeft geboden voor geestelijke verruiming. Het feit dat velen óf zijn opgegroeid in Nederland, óf er al zo veel jaren wonen, is van grote invloed op dit gevoel van verbondenheid.

Het belang dat aan Suriname wordt gehecht, verschilt. Voor ongeveer de helft is het land nog heel belangrijk, omdat ze er geboren en getogen zijn, vanwege contacten die worden onderhouden en/of vanwege familie die er woont. De saamhorigheid en ontspanning die Suriname kenmerken, en de emotionele verbondenheid die gevoeld wordt, is groot. Zo zegt iemand dat hij Suriname als zijn moederland beschouwt, en Nederland als zijn vaderland, en dat hij niet kan kiezen tussen zijn moeder of vader. Zeker vier personen geven aan dat ze lang het idee hebben gehad om terug te gaan. Voor tenminste drie van deze vier respondenten neemt Suriname nog een

belangrijke plaats in het leven in. Pas later drong door dat ze niet meer terug zouden keren. Voor iets minder dan de helft is de waarde die aan het geboorteland wordt gehecht afgenomen. Een man was al op jonge leeftijd met zijn ouders naar Nederland geëmigreerd: voor hem is Suriname nu nauwelijks van belang, hoewel hij meent dat het voor zijn ouders nog wel betekenis heeft. Wat in dit geval verschil maakt is of er nog contacten met Suriname worden onderhouden. Zo was een andere respondent ook al op zeer jonge leeftijd met zijn ouders naar Nederland gekomen, maar omdat deze enkele jaren geleden weer naar Suriname zijn geremigreerd, is de band met het land ook veel sterker. Ongetwijfeld is die band altijd waardevol gebleven voor het gezin. Maar deze relatie is niet vanzelfsprekend. Voor hindoes die op latere leeftijd naar Nederland zijn gekomen, leeft Suriname nog in de herinnering, maar is het ook veranderd. Eén ervaart het als een gepasseerd station. Deze persoon ziet dat zijn voorouders die vanuit India naar Suriname kwamen, hebben bijgedragen aan de opbouw en transformatie van het land. Nu meent hij dat zijn mensen daar verkeerd behandeld en beroofd worden. Hij heeft geen zin meer in Suriname. Weer een ander beschrijft Suriname als een land waar hij niet meer kan aarden of met de mensen kan communiceren.

India is voor minstens vijf van de tien aan wie de vraag is voorgelegd, het land waaraan wordt gerefereerd voor de hindoe cultuur en identiteit. Eén respondent, die zelf overigens niet veel met India heeft, geeft aan dat veel hindoestanen zich met dit land identificeren. Hiervoor verwijst hij naar drie aspecten: de beheersing van de taal, de godsdienst, en - als een relatief recente derde lijn die erbij is gekomen - de Bollywoodcultuur. Inderdaad kunnen deze argumenten worden herkend in de argumentatie van de respondenten van dit onderzoek. India is het land van de hindoe cultuur, de taal, de godsdienst, de normen, waarden en ook van hindoestaanse muziek. De vrouwelijke respondent zegt te zijn opgegroeid met Indiase films en echt 'Bollywoodgek' te zijn. Dit geldt overigens ook voor de hindoestaanse moslima. Voor de vijf anderen is India niet of nauwelijks meer van belang. Een van de respondenten vertelt nog nooit in India te zijn geweest. Hij wil het land wel een keer bezoeken. Voor een ander zeggen de religieuze wortels uit India niets meer. Deze persoon benadrukt dat je hier in Nederland je best moet doen om iets te worden. Een van de respondenten wijst erop dat het niet perse de bekendheid is met India die hier van belang is. Het gaat meer om vertrouwdheid en hij denkt dat veel Surinamers die vertrouwdheid voelen. Desondanks kan het ook moeilijk zijn: "Ik weet dat de Indiase maatschappij voor mensen die verwesterd zijn een [...] bijna onuitstaanbare maatschappij is". Hier verwijst hij naar zaken als het kastenstelsel, de positie van vrouwen en beperkingen in de omgang. Deze argumentatie wordt herkend bij een van de jonge respondenten. Deze persoon beschrijft India als een land van extremen: tegelijkertijd ontzettend mooi en niet mooi. Hier refereert hij naar de tegenstellingen tussen arm en rijk en de andere sociale en maatschappelijke waarden en normen waarmee hij zich niet verbonden voelt.

Waar de volgorde qua betekenis dus niet voor iedereen perse 'Nederland, Suriname, India' is, en niet alle landen nog door iedereen gewaardeerd worden, zijn de respondenten het wel eens wat betreft de eventuele spanning die zij kunnen voelen door met meerdere landen verbonden te zijn.

Aan tien respondenten is de vraag gesteld of zij een spanning ervaren tussen hun Nederlandse, Surinaamse en/of Indiase identiteit. Hoewel wel word aangegeven dat de culturen op bepaalde punten verschillen, ervaart geen van deze personen echt een spanning. Eén zegt zich een *Nederlandse* hindoe te voelen. Volgens een ander zijn er wel spanningen tussen Surinamers en Nederlanders, maar tegelijkertijd benadrukt hij dat spanning in alle groepen zit. Hij ervaart spanning ook als een positief verschijnsel, en pleit voor openheid, met elkaar praten, opvoeding, en het werken naar een oplossing. Een ander verwoordt het als volgt. Wanneer hem gevraagd wordt of hij zich eenmaal in Nederland meteen opgenomen voelde, geeft hij aan hier geen moeite mee te hebben gehad. Hij verwijst naar Suriname, waar weleens feestjes waren waar hij niet naar binnen mocht. Hij koos dan simpelweg voor de achterdeur. Weer andere respondenten zeggen moeiteloos hun draai te kunnen vinden, geen confrontatie te ervaren en/of de verschillende identiteiten juist als een verrijking te ervaren. Iets dat meerdere malen in de interviews naar voren komt, is dat hindoeïsme ‘a way of life’ is, dat hindoes zich overal aan kunnen passen. In dit verband benadrukt iemand dat Nederland de hindoes al eeuwen kent: in Indonesië kwamen ze op Java en Bali al met hindoes in aanraking. Kortom, er is altijd een band geweest tussen Nederlanders en hindoes. In de huidige interesse van de Nederlanders in spiritualiteit, yoga en meditatie, ziet hij dat hindoeïsme in Nederland een geaccepteerde stroming is die groeit en bloeit. Hierdoor voelt hij zich als hindoe ook geaccepteerd.

Dimensies van religiositeit: van puja's tot Roodkapje

Als het gaat om de mate van religiositeit binnen de onderzoeksgroep is sprake van enige diversiteit. Alle elf van de elf personen aan wie de vraag is voorgelegd, ervaren de hindoe identiteit als belangrijk voor het leven. Dit uit zich op verschillende manieren. Op de vraag hoe de hindoe identiteit naar voren komt in het dagelijks leven wordt verwezen naar vegetarisme, het belang van familierelaties, (on)regelmatig bezoek aan de mandir (soms meer om sociale redenen), bidden of het opzeggen van spreuken, uitvoeren van *puja's*³² en/of het vieren van feestdagen. De hindoe dame geeft aan dat de religieuze en culturele identiteit verankerd is in haar visie en gedrag, en bepalend is voor de gehele levenshouding. Hier gaat ze niet in op bepaalde specifieke gebruiken of rituelen, wel vertelt ze expliciet over de belangrijke rol van Indiase films en hindoestaanse muziek. Een vrij jonge hindoe geeft aan dat hij zich wel hindoe voelt, maar dat dit zich meer uit in vormen van yoga en meditatie, waar hindoeïsme dan wel een belangrijk onderdeel van is. Voor hem uit zijn spiritualiteit of religiositeit zich echter niet in de vorm van een bezoek aan de mandir. Een van de al wat oudere hindoes vertelt wel gelovig te zijn, maar niets te hebben met rituelen: “de meeste rituelen van hindoes die [...] [ont]stijgen het niveau van Roodkapje niet”. Hij heeft niets met enige vorm van institutionalisering (zoals de mandir), waarbij het volgens hem draait om economie en macht. Weer een andere respondent, ook vrij jong, ziet zichzelf als atheïst, maar doet wel mee met allerlei hindoe gebruiken, en noemt zichzelf ook hindoe. Nog een andere geïnterviewde maakt

³² Een *puja* is een eredienst of een ritueel ter ere van een godheid of goeroe (Geaves 2009: 85).

duidelijk niet religieus te zijn, maar ook niet antireligieus. Wel geeft hij aan dat het bestaan van hindoeïsme voor een zekere stabiliteit in zijn leven zorgt. Hij kan enige trots aan zijn achtergrond ontlenen, bijvoorbeeld aan het polytheïsme (!)³³ van het hindoeïsme. Volgens hem geeft het kunnen wisselen van goden een zekere vrijheid, tolerantie en zachtheid die je binnen monotheïstische godsdiensten vaak niet aantreft.

Uit de hierboven beschreven reacties blijken dus verschillende dimensies van religiositeit, waarbij wellicht bij enkelen ook een vorm van secularisering waar te nemen is, omdat bepaalde rituelen of vormen van institutionalisering niet meer van belang zijn.

Trots op de hindoe achtergrond

De trots op de hindoe achtergrond die hierboven al bij een respondent is opgemerkt, wordt door ten minste één ander ook expliciet benoemd. Tevens worden door de respondenten steeds aspecten benadrukt die door de groep als positief of als voordelen van het hindoeïsme worden geïnterpreteerd. Voorbeelden hiervan zijn de vrijheid die het hindoeïsme met zich meebrengt. Deze vrijheid wordt veroorzaakt door het feit dat er geen centraal gezag of instituut, vergelijkbaar met bijvoorbeeld de kerk in het christendom, in het hindoeïsme bestaat. Eén van de respondenten zegt hier blij om te zijn, omdat het “past bij de moderne mens”. Zo wordt het hindoeïsme geïnterpreteerd als levenswijze die geen uitsluitende uitspraken kent. Deze vrijheid biedt ruimte voor verschillende interpretaties.

Ook het aanpassingsvermogen van hindoes wordt meerdere malen aangehaald. Hiermee gaat de mening gepaard dat hindoestanen goed geïntegreerd zijn. Wanneer men zijn of haar best doet om te integreren, komt de integratie en acceptatie vanzelf. Een van de ondervraagden vertelt dat hindoes meer bereiken dan doorsnee allochtonen. Hindoes hebben ook wel de behoefte gehad om de eigen identiteit in een vreemde omgeving aan te scherpen, maar dit vindt vooral binnenshuis plaats. In het publieke domein passen ze zich aan, zijn ze bijna onzichtbaar, stellen ze zich bescheiden op, en treden ze niet op de voorgrond, aldus verschillende respondenten. Zoals even verderop zal blijken lijkt de ergernis die jegens moslims gevoeld wordt hier sterk aan gekoppeld.

Door de twee jongste deelnemers wordt aangegeven dat hen vanuit de opvoeding al wordt meegegeven dat het belangrijk is om iets te bereiken (bijvoorbeeld in de zin van opleiding en carrière), iets bij te dragen aan de samenleving, onopvallend te zijn en problemen zelf op te lossen, zodat naar buiten toe het beeld gecreëerd wordt dat alles goed is.

Sommige van de hierboven beschreven inzichten doen denken aan het drie-cirkels-integratie-model van Jnan Hansdev Adhin, iemand die veel invloed heeft gehad op het denken van de hindoes in Suriname en aangaf boven de verschillende partijen en stromingen te willen staan (Bakker 1999:

³³ Hierover, zo geeft deze respondent ook zelf aan, is een discussie gaande onder hindoes. Over of het hindoeïsme opgevat moet worden als een monotheïstische of polytheïstische godsdienst verschillen de meningen.

172, 196). Voor de hindoeïsten in Nederland meende hij dat, omdat het een minderheidsgroep betreft, het nodig is dat men zich enigszins aan de Westerse cultuur aanpast. Minderheidsgroepen adviseerde hij bovengenoemd model te volgen, waarbij, zoals de naam al zegt, drie cirkels onderscheiden kunnen worden. De binnenste cirkel is bestemd voor de godsdienst en die waarden die sterk bepalend zijn voor de eigen identiteit. Dit *centrale gebied* moet zoveel mogelijk afgeschermd worden van de buitenwereld. De middelste cirkel is het *overgangsgebied*, waarmee wordt bedoeld dat er een zekere aanpassing nodig is wat betreft voedsel, kleding en huisvesting. In het *perifere gebied*, oftewel de buitenste cirkel, waarin werken, verkeer, en economische activiteiten plaatsvinden, is het bedoeling zich zo snel en goed mogelijk aan te passen aan de cultuur van de meerderheid van het land, bijvoorbeeld door de taal en omgangsvormen aan te leren (Bakker 1999: 196, 197). Uitspraken van sommige respondenten doen aan dit model denken, bijvoorbeeld wanneer wordt aangegeven dat hindoes zich goed kunnen aanpassen en dat ze goed en wellicht zelfs beter geïntegreerd zijn dan andere minderheden. Binnenshuis echter is de eigen identiteit aangescherpt. Ook de vrijheid van het hindoeïsme, die ruimte biedt voor verschillende interpretaties, het gebrek dus aan exclusieve uitspraken, en het feit dat het hindoeïsme meerdere heilige boeken kent, zijn gedachten die bij Adhin terug te vinden zijn (Bakker 1999: 177-179). Bakker (1999: 261) toont met zijn studie naar de ontwikkeling van het hindoeïsme in Suriname aan dat deze religie elastisch is gebleken en zich voortdurend aan wist te passen aan nieuwe situaties.

Ondanks de trots die zichtbaar wordt bij verschillende respondenten wanneer het hun hindoe achtergrond betreft, wordt er ook wel kritiek op het hindoeïsme geuit, onder andere op het kastenstelsel (van twee van de respondenten is bekend dat ze behoren tot de Arya Samaj). Ook wordt de schaamtecultuur van de moslims door een van de respondenten herkend: het spreken over bepaalde zaken is binnen de hindoe gemeenschap taboe.

Twee van de respondenten geven aan dat ze van alle culturen waarmee ze geconfronteerd worden, de goede aspecten eruit halen. Zo zegt iemand dat hindoeïsten in Suriname bepaalde negatieve aspecten van de Indiase cultuur achter zich lieten, zoals het kastenstelsel, ongelijkheid, of het gebrek aan sociale relaties met mensen buiten de familie. Selectief kozen ze dan positieve gebruiken van bijvoorbeeld de creolen om over te nemen.

Arabische en Indische moslims: een onderscheid

In deze paragraaf wordt een belangrijke constatering gedaan, een uitkomst die op het eerste gezicht verrassend was, maar op een later moment eigenlijk vrij logisch leek. Uit de interviews met de respondenten is gebleken dat er binnen de hindoe gemeenschap in Nederland een onderscheid wordt gemaakt tussen de Arabische en de Indische versie van de islam. Verschillen in visies op de islam worden mede beïnvloed door de vraag om welke islam het gaat. De twee groepen die worden onderscheiden worden hieronder beschreven, en met citaten wordt geïllustreerd wat de sentimenten zijn die onder enkele Surinaamse hindoes in Nederland leven.

Het onderscheid tussen de Indische islam en de Arabische islam komt meteen in het eerste interview al ter sprake. De respondent geeft aan dat hij zich erover heeft verbaasd dat hij hindoes kent die de moslim gemeenschap onderverdelen in moslims uit India en Suriname, en moslims uit Turkije, Marokko en andere landen. Tegen moslims uit de eerste twee landen kijken hindoes anders aan. Omdat men met hen een cultuur en omgangsvormen deelt, worden deze moslims meer als 'eigen' beschouwd. Hoe meer je in je eigen omgeving bent, hoe gedetailleerder de onderscheidingen worden, aldus deze respondent. In Suriname stond de hindoestaan tegenover de creool, en dit gaf een zekere verbondenheid. Deze gedeelde hindoestaanse identiteit, die zich afzette tegen de creool, is ook duidelijk gebleken uit het literatuuronderzoek dat in het vorige hoofdstuk is gepresenteerd. Desondanks, zo geeft deze respondent ook aan, waren er in het land uiteraard verschillen tussen moslim en hindoe hindoestanen onderling. Hier wordt verderop op ingegaan. In Suriname bestond de verbinding tussen hindoe en moslim hindoestanen dus al, en hoewel India bekend staat om rellen tussen hindoes en moslims en de tegenstelling met Pakistan, zo benadrukt de geïnterviewde, is dit slechts één kant van het verhaal. De andere kant is dat alle culturen kriskras door elkaar bestaan. In de veel grotere samenleving die Nederland is, werd volgens hem de verbondenheid nog groter. De overheid benaderde je in integratieprogramma's als 'Surinamer', en er zijn veel zelforganisaties opgezet waarin beide groepen participeerden (denk aan de Lalla Rookh, de organisatie die in het begin van dit hoofdstuk is beschreven en zich zowel voor moslims als hindoes in bleef zetten). Dit idee wordt overigens niet door iedereen gedeeld.

De hindoe die als tweede wordt geïnterviewd maakt zelf heel duidelijk onderscheid tussen moslims uit India en Suriname en moslims uit landen als Marokko en Turkije: "moslims [...] zijn net als andere mensen. Het is niet iets bijzonders. Maar als het op de islam aankomt - ik heb daar een klein beetje verstand van - dan maak ik wel onderscheid tussen welke islam: Arabische islam of Indische islam. Ik vind de Indische islam wat gemoedelijker, wat openlijker, niet zo [...] radicaal". Onder Indische islam verstaat hij moslims uit India (die naar Suriname zijn gegaan). Hij vertelt hoe deze anders zijn: als je naast een moslim afkomstig uit India zou wonen, zou je daar niet eens zoveel van merken. Uiteraard, ze hebben hun feesten en gebruiken, maar verder niet: "Maar dat van, nee [...] alles moet islam zijn, en alle regels moeten volgens de koran zijn, [...] nee, dat [...] hebben hindoestaanse hindoes en moslims niet".

Het idee is helder: Surinaamse moslims lijken op Surinaamse hindoes, op het geloof na delen ze een gemeenschappelijke cultuur. Door hindoes wordt tegen Surinaamse moslims over het algemeen minder streng aangekeken dan tegen moslims uit Marokko, Turkije of Saoedi-Arabië. Laatstgenoemden worden beschouwd als moslims die een meer extreme vorm van islam beleven dan Surinaamse moslims.

Omdat deze onderverdeling van moslims door hindoes, zoals door de eerste respondent geconstateerd, meteen werd bevestigd door de tweede respondent, is besloten om deze vraag bij de volgende interviews ook voor te leggen. Het bestaan van deze gedachte in de hindoe gemeenschap wordt vervolgens door tenminste acht andere respondenten beaamd, of zelfs zelf zo ervaren. Aan de elfde persoon is deze vraag niet voorgelegd, maar hij reageert ook niet verbaasd op deze constatering.

Een van de respondenten vertelt dat de tolerantie in de Nederlandse maatschappij is afgenomen. Wanneer een moslim negatief in beeld wordt gebracht, wordt er niet meer aan Surinamers gedacht. Het zijn Marokkanen waar men als eerste aan denkt, terwijl Turken en Surinamers ook moslim zijn: “Ze zijn een beetje uit de wind”. Hij heeft moeite om over andere hindoes te praten en te bepalen of zij er net zo over denken als hij. Verschillen tussen de moslim gemeenschappen wijst hij aan andere gewoontes. Verschillende etnische groepen hebben eigen gebruiken, zoals al blijkt uit het feit dat ze eigen moskeeën hebben. Dus ook daar is volgens hem geen eenheid, terwijl ze, zo zegt hij, allemaal op dezelfde wijze bidden. Qua geloof maakt hij geen onderscheid tussen de verschillende moslim gemeenschappen, wel qua cultuur en normen en waarden. Een ander illustreert het onderscheid door te wijzen op de verschillende etnische gemeenschappen in verschillende steden. De islambevolking van Den Haag wordt voornamelijk door Surinamers gevormd en verschilt van die van Rotterdam, waar vooral Turken en Marokkanen wonen. De Haagse moslim gemeenschap, zo zegt deze respondent, wordt als het ware omarmd door de Haagse politiek. Ook hij wijst erop dat het niet zozeer ligt aan de godsdienst, als wel aan de herkomst van de gemeenschap. De Surinaamse omgangsvormen, aldus deze man, zijn anders: “We hebben wel een godsdienst, maar we zijn niet echt een religieus volk. Dus de cohesie van de samenleving wordt niet bepaald door de godsdienst, terwijl in veel islamitische samenlevingen die cohesie wel wordt bepaald door een godsdienst”.

De hindoestaanse moslima die op latere leeftijd bekeerd is tot de islam, wijst naast het verschil in cultuur tussen moslims op verschillen in taal. Ze zegt: “... je hebt wel die verbondenheid, maar toch ook niet gelijk de identificatie [...] als een moslim uit India komt bijvoorbeeld of uit Suriname, dan voel je je daar wat meer verbonden mee dan [met] een Turkse moslim [...] die anders spreekt of bijvoorbeeld met vasten verbreken andere rituelen heeft”. Zowel zij als de vrouwelijke hindoe respondent geven aan dat ze niet mogen generaliseren, maar dat het moeilijk is om overlast van Marokkaanse jongeren te rijmen met hun religie. De moslima geeft aan dat ze bepaalde problemen die onder de Marokkaanse gemeenschap voorkomen, zoals *loverboys*, huiselijk geweld en criminaliteit, niet kan rijmen met haar interpretatie van de islam: “[het] is niet mijn islam”. Ze vertelt hoe zij haar overtuiging, mede omdat ze hier op latere leeftijd na onderzoek vanuit haarzelf toe is gekomen, als vrij en feministisch beschouwt. Haar overtuiging is, zoals ze zelf aangeeft, niet gesocialiseerd in een moslim cultuur, maar wel in een hindoestaanse cultuur. Ze voelt zich nog meer verbonden met Turken, die ze over het algemeen als hardwerkende mensen beschouwt. Er zijn ook wel problemen binnen de Turkse gemeenschap, maar die zie je niet, ze spelen zich meer ondergronds af. Religie is voor haar niet los te koppelen van andere factoren, van het geheel. De vrouwen geven aan dat ze de religie bij sommige Marokkaanse moslims niet terugzien in hun handelen. Dit beïnvloedt hun kijk op bijvoorbeeld Marokkaanse moslims die in hun ogen de religie misbruiken of verkeerd begrijpen. De vrouwelijke hindoe beschrijft een gevoel dat sommige hindoes mogelijk hebben, namelijk dat aan de islam die zij kennen een slechte naam wordt gegeven. Een andere respondent merkt op dat veel hindoes bij hindoestaanse moslims het idee hebben dat ze moslims zijn geworden. De originele, ‘echte’ moslim is de Arabier, die in kleding en gebruiken

islamitisch en radicaler is, meer verweven met de cultuur. De islam van India wordt meer beschouwd als een vrolijke islam.

De beïnvloeding van ‘onze moslims’

Hoewel de hindoe gemeenschap over het algemeen dus een onderscheid maakt tussen Indische en Arabische moslims, merkt ze tevens een radicalisering op onder de ‘eigen’ Indische of hindoestaanse moslim. Hier worden ten minste twee argumenten voor gegeven, namelijk het feit dat de Indische moslim hier in Nederland in aanraking komt met de Arabische islam, en dat er sprake is van beïnvloeding vanuit Pakistan.

De radicalisering komt bij tenminste zes respondenten naar voren, hetzij omdat ze het zelf zo ervaren, hetzij omdat ze deze argumentatie in hun omgeving herkennen. In Suriname was men de omgang met hindoestaanse moslims gewend en in Nederland komen ze in aanraking met de Arabische islam. De radicalisering toont zich in kleine dingen, zoals het opeens gaan dragen van de hoofddoek, of het feit dat als hindoestaanse moslims de *hadj* (bedevaartstocht naar Mekka) hebben gemaakt, ze radicaler en religieuzer terugkomen. Vrouwen kleden zich gesluierd en mannen laten baarden groeien. Eén respondent merkt op dat hij met Surinaamse moslims toch minder moeite heeft, maar dat sommigen wel radicaliseren. Een ander ziet door dit proces van radicalisering in tegenstelling tot vroeger geen verschil meer tussen moslims van verschillende etnische afkomst. De start van dit proces wordt door sommige respondenten gelegd in de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw. Toen deed zich een opleving van de islam voor, iets dat zich toonde in de komst van imams en de bouw van moskeeën. De oorzaak van de radicalisering van de ‘eigen’ moslims wordt gelegd bij de ontmoeting in Nederland met de Arabische islam. Zo verklaart een respondent dat het de angst is om uitgesloten te worden die ertoe leidt tot mensen meegaan met de stroom.

De oorzaak voor radicalisering wordt ook gelegd bij beïnvloeding uit Pakistan, en de invloed van missionarissen en islamgeestelijken. Dit past bij wat Ramsোধ (2002: 148) schrijft: “Niet ondenkbaar is dat vanwege de sterke banden met Pakistaanse geestelijke leiders uit Engeland en Pakistan een radicalisering van de islam in die landen (en met name Engeland) zijn weerslag zou kunnen hebben op de houding van de Surinaamse moslims in Nederland”. Door de respondenten wordt niet verwezen naar invloed vanuit Engeland, maar wel naar de beïnvloeding door Pakistaanse islamgeestelijken. Volgens de constatering van sommige geïnterviewde hindoes is dus inderdaad sprake van een veranderde houding van de Surinaamse moslims in Nederland.

Tijdens de gesprekken wordt er tevens verwezen naar Suriname, waar de komst van islamgeestelijken voor heftige debatten zorgde. Hier snijdt een van de respondenten een onderwerp aan dat ook in Hoofdstuk 3 al aan de orde is gekomen. De komst van dergelijke religieuze geestelijken vanuit Pakistan (“de Surinaamse moslims, die luisteren graag naar stemmen uit Pakistan”), zo vertelt deze hindoe, leidde in Suriname tot ruzie tussen soenni's en Ahmadiyya moslims onderling, en ook met groepen erbuiten. Pas na een tijdje nam deze onrust weer langzaam af. Bakker (2002: 68-70) beschrijft hoe de komst in de jaren zeventig van een Pakistaanse

geestelijke - die was uitgenodigd voor het geven van lezingen - in Suriname de start was van een moeilijke periode voor de moslims. Later volgden nog enkele moslim geleerden. In deze periode werden verschillen in praktische gebruiken tussen soenni's en Ahmadiyya moslims verscherpt, en de omgang tussen de twee groepen bemoeilijkt.

Naast de verwijzing naar beïnvloeding vanuit Pakistan, komt in de gesprekken naar voren dat hindoestanen de radicalisering van Nederland naar Suriname mee terugnemen en op die manier ook de situatie in dit land beïnvloeden. Of de mensen in Suriname komen op de hoogte van veranderingen via de moderne media.

Het onderscheid dat moslims verdeelt in volgers van de Arabische en de Indische islam houdt, zoals uit het bovenste al blijkt, dus niet perse in dat het gaat om homogene groepen. Er wordt herhaaldelijk genoemd dat moslims onderling ook vaak strijd hebben. Eén respondent geeft aan dat dit ook het geval is tussen Surinaamse moslims en geloofsgenoten uit Marokko en Turkije. Bovendien wijst minstens één respondent op de afstand tussen Surinamers en mensen uit India of Pakistan. Een relatie tussen deze groepen bestaat niet of nauwelijks. Deze Surinaamse respondent zegt dat het gevoel heerst dat Indiase hindoes zichzelf als 'hoger' en intellectueler beschouwen. De verstandhouding is volgens hem nooit goed geweest.³⁴

Eén respondent belicht de hierboven beschreven discussie over beïnvloeding van de ene moslim groep op de andere groep vanuit een verrassend ander perspectief. Hij kijkt vooral naar de positieve dingen, en merkt op dat er beïnvloeding andersom plaatsvindt: het moderne karakter van de Surinaamse moslims wordt juist overgenomen door andere moslims in Nederland. Ook een ander maakt - zij het op een andere manier - in zijn spreken toch een onderscheid tussen een aantal Surinaamse moslims en andere moslims in Nederland. Volgens hem geeft de eerste groep nog weleens af op de tweede groep: "Waarover zeur je? [...] Waarom geef je af op de hindoes? Jij moet [er] rekening [mee] houden dat je voorouders vroeger hindoes waren". Op de vraag of hij hier alleen moslims uit het gebied van India mee bedoelt of alle moslims op de wereld, zegt hij: "Allemaal [iedereen] waren hindoes vroeger, de hele wereld was vroeger Sanatan". Sanatan verwijst hier naar *Sanatan Dharm* (zie Hoofdstuk 3). Ondanks dat hij dit verschil aanwijst, ziet hij geen van beide moslim groepen positief.

De beïnvloeding van de 'eigen' moslims wordt gezien als verraad. De aversie die ontstaan is heeft volgens een respondent te maken met de wijze waarop de islam zich heeft geprofileerd. Bij hindoes komen dan historische beelden van de islam naar boven. Deze beelden worden in de volgende paragraaf belicht.

³⁴ Het bestaan van dit gevoel wordt bevestigd door Lynnebakke (2007).

De (geradicaliseerde) moslim

Bij drie van de elf respondenten is duidelijk een (vrij) negatief beeld van moslims te constateren. Zeven anderen erkennen dat er een negatief beeld van moslims in de hindoe gemeenschap heerst. Eén laat zich hier niet duidelijk over uit omdat hij geen mening aan anderen toe wil schrijven. Van de acht ondervraagden die zelf niet of nauwelijks een negatief beeld hebben van moslims, geven zeven toe dat er een probleem is bij (de beeldvorming en stigmatisering van) het gedrag van Marokkaanse (en Turkse) moslims of moslim jongeren.

Wanneer er negatief gedacht wordt over moslims zijn er een aantal beelden van de moslim die steeds weer opgeroepen worden. Het gaat hier om het idee dat *islam en vrede niet samen* kunnen gaan: “Waarom is er bij de islam geen vrede? Terwijl [...] als je een moslim aanspreekt, dan zegt-ie ‘ja, islam betekent vrede’. Maar dan vraag ik ‘waar is die vrede dan?’ ”.³⁵ Onderling is er geen sprake van vrede en ook met anderen is er strijd. Bovendien moet voor moslims *alles ‘islam’* zijn, alles moet volgens de wetten van de koran. Er is alleen plaats voor gelovigen (hoogstwaarschijnlijk worden specifiek *moslim* gelovigen bedoeld). Moslims willen in een moslim land wonen en streven naar territoriale rechten. Moslims willen *alles apart*: halal voedsel, eigen begraafplaatsen, een eigen land (Pakistan). Iemand geeft aan dat het nog niet eens zo erg is dat moslims alles apart willen hebben, maar ze *vallen anderen er ook mee lastig*. Iedereen moet naar hen buigen. Overal worden dingen door moslims geclaimd, maar in Arabische landen zelf is er geen plek voor andere stromingen. Bij moslims is *geen ruimte voor intermenselijke relaties*, dat is de belangrijkste boodschap van een van de respondenten. De verhoudingen tussen mensen raken verstoord. Samen leven met moslims is nauwelijks mogelijk. Tevens heerst de mening dat er met moslims *geen interreligieuze dialoog* mogelijk is: beide partijen moeten moslim zijn, en anders moet de ‘ongelovige’ bekeerd worden. Moslims *lopen met hun religie en cultuur te koop*. Religie is iets voor binnenshuis, en niet voor in het publieke domein. Je geloof draag je in je hart, je hebt geen hoofddoek als bewijs nodig. Twee van de drie respondenten die deze visies delen, geven aan dat er wel een onderscheid is tussen de islam en moslims, dus tussen de religie op zich en de mensen die deze religie uitoefenen. In ieder geval één van de twee zegt duidelijk dat zijn ervaringen met het gedrag van geradicaliseerde moslims zijn visie op de islam wel beïnvloedt, maar dat hij in principe niet wil zeggen of de islam zelf goed of slecht is: het gaat om wat mensen ermee doen. De derde persoon ziet geen verschil meer tussen moslims en de islam.

³⁵ ‘Islam’ betekent overigens geen ‘vrede’, maar ‘overgave’. Deze verwarring bestaat waarschijnlijk omdat beide Arabische woorden voor vrede en overgave komen van de stam ‘SLM’. In taalkundig opzicht is de betekenis ‘vrede’ die door deze verwarring aan het woord ‘islam’ wordt toegeschreven onzin. Vergelijk de Nederlandse termen ‘pax’ (vrede) en ‘pacificeren’ (tot rust brengen), waarbij het laatstgenoemde begrip ook kan inhouden dat met geweld een opstand wordt onderdrukt (mondelinge informatie van arabist dr. Nico Landman op 4 januari 2012).

Het is overigens opvallend dat de drie hindoes met een negatief beeld van moslims tevens de drie respondenten zijn met de hoogste leeftijd, variërend tussen de 65 en 75 jaar. Ze zijn tussen 1965 en 1975 naar Nederland verhuisd. Hierin wijken ze niet af van de rest: dit geldt namelijk ook voor drie andere respondenten. Nog vier anderen (van één andere persoon is het jaartal niet bekend) zijn tussen 1975 en 1990 naar Nederland gemigreerd. Zoals reeds bekend kan het verschil ook niet zitten in het opleidingsniveau. Aan verschillen in religiositeit lijkt het ook niet te liggen: twee zijn praktiserend hindoe (zo zeggen ze bijvoorbeeld puja's uit te voeren), terwijl de derde wel gelovig is maar niets in hindoe rituelen ziet. In dit geval lijken het persoonlijke ervaringen te zijn die het negatieve beeld over moslims veroorzaken. Eén wilde graag Mekka bezoeken, maar dit werd hem verboden omdat hij geen moslim is. Ook heeft hij in Saoedi-Arabië meegemaakt hoe een boeddhistische monnik werd onthoofd, waarna het publiek applaudisseerde. Deze ervaringen hebben veel invloed gehad op zijn beeldvorming over moslims en de islam. De twee anderen hebben zelf meegemaakt hoe 'hun eigen moslims' - waarmee eerst een goede relatie bestond - zijn geradicaliseerd. De afstand tussen hindoestaanse moslims en hindoes is vergroot.

Meerdere malen komt er een bepaald verhaal naar boven dat gezien kan worden als een pijn die gevoeld wordt door veel mensen binnen de hindoe gemeenschap. Het gaat om een herinnering aan hoe veel Surinaamse gezinnen in Nederland slachtoffer geworden zijn van mannen uit India en Pakistan die de Surinaamse vrouwen trouwden, om - zodra ze een Nederlands paspoort in bezit hadden - deze echtgenotes weer te verlaten. Of ze bleken in het geboorteland al een vrouw en kinderen te hebben, die ze daarna naar Nederland over lieten komen. Dit verhaal komt bij ongeveer zeven respondenten naar voren, hetzij omdat ze het zelf of in hun directe omgeving hebben meegemaakt, hetzij omdat ze deze verhalen (her)kennen. De hindoestaanse moslima zegt verhalen in de familie gehoord te hebben over hoe moslims veel dingen uit India hebben meegenomen, waaronder "alle mooie meisjes". Dit wordt door de vrouwelijke hindoe respondent beaamd.

'Trek maar een blik moslims open': de rol van de media

Eén van de drie respondenten die een (vrij) negatief beeld heeft van de islam, geeft wel aan dat de moslims wier geradicaliseerd gedrag een harmonieuze relatie met de rest van de samenleving in de weg staat, slechts een kleine groep is. Tevens benadrukt hij dat radicalisering binnen elke geloofsgemeenschap voorkomt. Desondanks ziet hij de radicalisering van moslims in Nederland meer geprofileerd. Binnen de islam wordt het manifest. Moslims zijn continu het onderwerp van gesprek. Hier ligt tevens een rol voor de media, die hij vergelijkt met priesters en religieuze geleerden: beide groepen gaat het om geld en macht. Als er geen programmaonderwerp gevonden kan worden, wordt er maar weer "een blik moslims" opengetrokken. De geestelijken zijn degenen die de gelovigen radicaal maken. Het idee dat het religieuze voorgangers in het algemeen vaak gaat om geld en macht komt ook in gesprek met een van de andere hindoes naar voren.

De rol van de media in de beeldvorming van moslims gaat ook niet voorbij aan andere geïnterviewde hindoes. Zo benadrukt iemand hoe sterk de stigmatisering van de media doorwerkt in de *mindset*. Tijdens een van de interviews, dat in een bibliotheek plaatsvindt, zitten drie jonge Marokkanen of Turken achter de computers. Terwijl ze geluidsoverlast veroorzaken, geeft de respondent aan hoe deze jongens onbewust bijdragen aan de stigmatisering van de eigen groep. Deze respondent zou graag meer willen horen vanuit de islamgemeenschap zelf: reacties op wangedrag van de Marokkaanse en Turkse probleemjongeren. De antimoslim geluiden zijn veel sterker in de media vertegenwoordigd dan positieve stemmen. Hier ligt volgens hem een kans voor de moslim gemeenschap. Een andere respondent vindt dat na de moord op Theo van Gogh nauwelijks iemand vanuit de moslim gemeenschap afstand heeft genomen van deze daad, die door een moslim was gepleegd. De gemeenschap als geheel is niet verantwoordelijk voor deze daad, aldus de geïnterviewde, maar wel medeverantwoordelijk voor het land waarin ze leeft en voor haar slechte imago.

Onder sommige respondenten is er ook begrip voor de moslim gemeenschap, en hoe zij steeds alles over zich heen krijgt, hoe ze als schuldige wordt neergezet. Dit zorgt ook voor angst onder moslims. Het probleem van wangedrag onder moslim jongeren wordt door de Nederlandse politiek en samenleving bovendien geïsoleerd: het is niet ons probleem, maar hun probleem. Burgers van ons land, kunnen, aldus een van de respondenten, niet als gasten gezien blijven worden.

Er is echter ook wel enige angst of zorgzaamheid opgemerkt onder enkele respondenten. Zo leeft het gevoel ook onder Surinaamse hindoestanen, die zichzelf beschouwen als goed geïntegreerde burgers, dat sommige moslim jongeren een negatief beeld veroorzaken en het op deze manier ook 'verpesten' voor andere immigranten.

Positieve geluiden

Toch wordt er door enkele hindoes ook positief aangekeken tegen moslims en de islam. Eén respondent zegt een hele positieve indruk te hebben van moslims, en benadrukt de overeenkomsten. Een ander heeft ook goede ervaringen met moslims. Degenen die hij kent bieden ruimte en hebben respect voor anderen, en ze kunnen zich niet vinden in de manier waarop de islam wordt geportretteerd. Desondanks denkt deze respondent niet dat zijn kennissen representatief zijn voor de gehele moslim gemeenschap: de massa - en dit geldt niet alleen voor moslims - volgt meestal vrij makkelijk wat anderen hen vertellen. Ongeveer de helft van de mensen maakt overigens duidelijk dat het gedrag van bepaalde moslims niet gelijkgesteld kan worden aan de islam als religie. Er moet een onderscheid gemaakt worden tussen de islam als religie en wat moslims ermee doen. Religie wordt mis- en gebruikt. Zo wordt door een van de drie respondenten die heel wat aan te merken hebben op moslims, het verschil tussen religie en het gedrag van religieuze mensen als volgt verwoord:

... men vindt altijd iets, dus het is het gebruik. Kijk, vergelijk het hiermee: het splitsen van een atoom levert energie op. Dat is een uitvinding: neutraal. Wat doe je ermee? Ga je daarmee energie opwekken om mensen [...] te voorzien van elektriciteit, of ga je daarmee een atoombom maken [...] De islam is er, een religie [...] is er, er zijn daar een aantal regels, wat ga je ermee doen? Ga je daarmee mensen helpen, gelukkig maken [...] of ga je daarmee een staat opbouwen [...] een land maken met alleen die regels die dus in hun straatje passen of in hun visie passen? Dus het is [...] net als karma: karma is neutraal, maar het is wat je [er]mee doet. Karma wordt goed of slecht, pas wanneer je [er] iets mee doet.

De vrouwelijke hindoe respondent zegt dat ze met het kijken naar Indiase films als kind altijd vond dat de islam zo krachtig wordt afgebeeld. Het aanbidden van hindoe goden werd ook verbeeld, maar op de een of andere manier heeft ze met het kijken van de films de islam altijd als sterker en krachtiger ervaren, onder andere door de wijze waarop moslims bidden. Door meerdere respondenten wordt overigens verteld dat de manier waarop islam en hindoeïsme samen in Bollywoodfilms gepresenteerd worden heel bijzonder is. In de liederen zingt men ook over Allah. De verhoudingen tussen moslims en hindoes worden op een harmonieuze manier afgebeeld. Zo vertelt iemand dat een verhaal in een Bollywoodfilm wel kan draaien om een moslim terrorist, maar hindoes en moslims worden niet als “the good guys versus the bad guys” gepresenteerd. Zo’n tegenstelling was, aldus de respondent, kenmerkend voor de Bush-retoriek. In Bollywoodfilms hebben alle partijen goede redenen om bepaalde dingen te doen. Deze motieven komen naar voren in de dialogen.³⁶

Interreligieuze relaties in Suriname

De interreligieuze relaties in Suriname worden door de geïnterviewden over het algemeen als harmonieus en vriendschappelijk beschouwd. Of in ieder geval, vroeger waren de verhoudingen broederlijk. Men werd erg gemengd opgevoed en ging naar elkaars feesten. Dit bevestigt ook wat in het vorige hoofdstuk reeds uit de literatuur is gebleken en wat over de relaties tussen hindoes en moslims in Suriname wordt geschreven (zie bijvoorbeeld Chickrie 2011: 88). Een van de respondenten verwoordt hoe de groepen naast elkaar - niet met elkaar - leefden. Desondanks wordt aangegeven dat onderling trouwen vrijwel altijd taboe is geweest en dat de verschillende spijswetten zo nu en dan voor moeilijkheden zorgden. Sommige respondenten hebben overigens ook aangetrouwde moslims in de familie, en soms zorgt dit voor spanningen, zoals rond een begrafenis, als vrouwen de toegang tot een bepaald onderdeel van de ceremonie wordt ontzegd. Wanneer hindoe vrouwen met moslim mannen trouwden, moeten de vrouwen moslim worden. Tevens werd dit door de hindoe gemeenschap gezien als mogelijkheid voor moslims om via de vrouw meerdere hindoes te bekeren. Dit werd toch gezien als vorm van onderwerping, en heeft hindoes in hun eergevoel aangetast. Het idee dat moslim vrouwen niet altijd geschikt waren voor hindoes zette kwaad bloed. Overigens zijn er ook voorbeelden dat de relaties goed en harmonieus van karakter zijn of waren (indien ouders of grootouders waarbij sprake was van een huwelijk tussen een hindoe

³⁶ Op deze positieve schets van de positie van moslims in Bollywoodfilms is wel wat af te dingen. Zie Chadha & Kavoori 2008.

en moslim inmiddels overleden zijn). Suriname wordt beschouwd als een pluralistische samenleving, waar het nooit tot grote botsingen is gekomen. Desondanks wordt door sommigen ook opgemerkt - zoals al eerder naar voren is gekomen - dat de relaties nu minder goed zijn. Hiervoor wordt verwezen naar beïnvloeding vanuit Nederland, invloed van Pakistaanse geestelijken en zelfs de scheiding tussen India en Pakistan. Wrijving tussen hindoes en moslim was in Suriname meer een uitzondering, en als het er was, was het kortstondig van aard. Het kwam dan naar voren bij worstel- of bokswedstrijden.

Een referentiekader: verhalen om naar terug te verwijzen

Wanneer moslims negatief in beeld worden gebracht, komt bij sommige Surinaamse hindoes een soort gevoel naar boven van: ‘zie je nou wel, het zijn de moslims weer’. Dat dit sentiment onder sommige hindoestanen aanwezig is, komt in enkele gesprekken naar voren. Hierbij wordt gerefereerd aan universele verwijten jegens de moslim. De basis hiervoor ligt in het idee dat moslims de hindoe vrouwen slecht behandelen, en dat moslims altijd ruzie zoeken. Een van de respondenten geeft aan hoe hij in Suriname van jongs af aan al geconfronteerd werd met negatieve verhalen over de moslim. Hier wijst hij op één of twee toneelstukken die hij vroeger heeft gezien. In deze toneelstukken werd de ‘Turk’ weergegeven als autoritaire, strenge man, met een lange baard. Vrouwen werden helemaal gesluierd geportretteerd. Deze respondent verwijst ook naar andere verhalen die bepalend zijn voor de beeldvorming van hindoes over moslims en de islam. In deze verhalen zijn moslims veroveraars die onethisch handelen, geweld gebruiken, roven en stelen, en tempels vernietigen. Zo werd men al vroeg gesocialiseerd in een angst voor de islam en werd een weerstand opgewekt, een bewustmaking van gevaren en van de radicale islam, van het idee dat moslims anderen willen bekeren. In het toneelstuk - waarvan volgens de respondent die hierover vertelt, overigens niet iedereen de strekking begreep - geeft de hindoe vervolgens aan dat hij zich niet wil bekeren, maar vast wil houden aan zijn eigen overtuiging. Voor de gemiddelde hindoe, aldus deze respondent, leven verhalen dat moslims gekomen zijn en India hebben veroverd, en dat zij honderden of zelfs duizenden jaren door moslims - met het zwaard - zijn overheerst: hindoestanen zijn ‘geknecht’ door de islam. De respondent geeft aan dat de bovenbeschreven verhalen deels gebaseerd zijn op ware gebeurtenissen, maar deels ook niet waar zijn. Het verhaal dat bij de gemiddelde hindoe leeft is “veel minder historisch maar mythologisch” van aard. Waar of niet waar, samen zijn ze bepalend voor het beeld dat hindoestanen van moslims en de islam hebben, en deze ideeën leven in India, Suriname en Nederland. Twee respondenten verwijzen naar een spreekwoord dat bekend is onder de hindoe gemeenschap. Dit spreekwoord zegt over moslims dat je ze nooit moet vertrouwen: ze zijn nooit eerlijk en hebben altijd hun eigen agenda.

Rellen in India en de scheiding van 1947

Aan de respondenten is de vraag voorgelegd of de rellen die de afgelopen decennia in verschillende gebieden in India hebben plaatsgevonden, van invloed zijn op de relaties tussen hindoes en moslims in Nederland. Hetzelfde geldt voor herinneringen aan de scheiding tussen India en Pakistan

halverwege de vorige eeuw: zijn dit gebeurtenissen die van invloed zijn op de beeldvorming van hindoes in Nederland over moslims en de islam?

Over de invloed van de scheiding tussen India en Pakistan zijn de meeste respondenten het eens. Iets meer dan de helft van de personen geeft duidelijk aan dat er geen verband is tussen de scheiding en de wijze waarop hindoes in Nederland aankijken tegen moslims en de islam. De reden die hiervoor gegeven wordt is dat het te lang geleden is gebeurd: “het is een ver-van-het-bed-show”. Kortom, het is meer een historische gebeurtenis die vroeger misschien belangrijk was, maar voor de huidige situatie niet. Er wordt aangegeven dat de scheiding niet speelt bij de jongere generatie, en bovendien dat de meeste hindoestanen al naar Suriname waren gemigreerd voordat de landen opgesplitst werden. Een ander geeft aan dat de scheiding waarschijnlijk meer leeft in Engeland dan in Nederland, omdat daar meer hindoes wonen die direct uit India afkomstig zijn. In Nederland is India voor hindoes meer het land van de religieuze wortels, en is er weinig interesse voor de Indiase politiek. Slechts één hindoe (die overigens ook een negatieve mening heeft over moslims en de islam), zegt dat het wel een rol speelt. Nog een ander geeft aan dat de scheiding geen invloed heeft op de beeldvorming, maar vraagt zich tegelijkertijd af waarom niet alle moslims naar Pakistan zijn verhuisd: want de reden voor de oprichting van het land was toch dat moslims een eigen land wilden? Hij vertelt ook dat er in de hindoe gemeenschap nog wel over wordt gepraat. Dit wordt bevestigd door iemand anders, die zegt dat men via de huidige media op de hoogte blijft van de ontwikkelingen. In zekere zin, zo meent de hindoestaanse moslima, werkt het meer door in de bevestiging van het beeld dat van moslims bestaat. Dit geldt volgens haar ook voor de rellen in India. Het is echter niet van invloed op het stemgedrag van hindoes. Een laatste respondent beschouwt de scheiding als een oud zeer, en vergelijkt dit gevoel met dat wat mensen in Nederland voelen die de Tweede Wereldoorlog hebben meegemaakt. Misschien dat het onbewust nog invloed heeft, maar de nieuwe generatie ziet het volgens hem ook minder als een last.

Wat betreft de rellen in India tussen hindoes en moslims, zijn de meningen iets meer verdeeld. Zoals hierboven al is aangegeven, werkt het nieuws over de rellen meer als een bevestiging van negatieve beeldvorming over moslims. Vier personen geven aan dat de rumoerige situatie in India niet van invloed is op Nederlandse hindoes, hoewel twee uit deze groep de mogelijkheid open laten dat het voor wat conservatievere hindoes wel van gewicht kan zijn. Uit het verhaal van een vijfde hindoe blijkt dat het nog wel speelt onder sommige hindoes, die verwijzen naar de ellende in het land. Een ander meent dat de situatie zeer zeker van invloed is, en verwijst naar hoe hindoe jongeren in Den Haag vorig jaar bij een terreuraanslag in India aangaven het nodig te vinden om hun broeders daar bij te staan. Wanneer aan deze respondent de vraag wordt gesteld waarom zoveel hindoes een verband tussen de rellen in India en de beeldvorming onder Surinaamse hindoes in Nederland ontkennen, geeft hij aan dat zij misschien niet transparant durven zijn in het geven van hun mening. Dit wordt tevens bevestigd door een andere hindoe, die uit persoonlijke ervaringen in de hindoe gemeenschap ook concludeert dat er een verband aan te wijzen is.

Twee anderen zeggen dat het niet perse invloed heeft, maar dat ze wel denken aan de bijdrage van Pakistan aan het conflict. Men denkt snel aan Pakistaanse moslims als schuldigen, mede omdat het idee bestaat dat mensen die achter aanslagen zitten steeds naar Pakistan vluchten. Uit deze redenering blijkt dat bij de gedachte aan spanningen tussen moslims en hindoes in het gebied van India een belangrijke rol wordt toegeschreven aan Pakistan. Een van de geïnterviewden vertelt dat de situatie in India indirect wel van invloed is. In tegenstelling tot de scheiding van India en Pakistan, komen rellen regelmatig voor, en dit houdt de gedachte eraan in leven.

Een van de respondenten maakt duidelijk dat de verbondenheid met India tegenwoordig een ander karakter heeft. Hoewel er zeker nog wel mensen zijn die zich religieus identificeren met India, is het de jonge generatie die zich om andere redenen tot India aangetrokken voelt. India, als opkomende wereldmacht, is op economisch, politiek en cultureel gebied niet meer een land waarvoor men zich hoeft te generen. Bovendien is vanwege hervormende ontwikkelingen in het hindoeïsme - zoals de verwerping van het kastenstelsel en de argumentatie voor een gelijkwaardige positie van vrouwen - deze religieuze traditie nu beter te verdedigen. Het past beter in het Westerse gedachtegoed.

De aantrekkingskracht van de PVV

Uit een stuk of vijf interviews blijkt dat of de respondent zelf, of hindoes in de omgeving van de geïnterviewde, ontevreden zijn over de huidige politiek ten opzichte van immigranten, of in ieder geval dat er aspecten in de politiek zijn die moeten worden verbeterd. Nederland heeft in het verleden vanuit de gedachte van de multiculturele samenleving te veel toegegeven en toegestaan, ook aan moslims. Door de vrijheid die ze hebben gekregen, vragen moslims nu om steeds meer voorrechten en uitzonderingen, zo is de gedachte. Eén respondent meldt dat het allang geleden mis is gegaan, met het toestaan van een dubbele nationaliteit, waardoor mensen met twee gedachten leven en integratie wordt belemmerd. Om dergelijke redenen is volgens sommigen een hardere aanpak nodig, net als het helder stellen van grenzen, hetzij voor moslims, hetzij voor (allochtone) jongeren die zich misdragen.

De *Partij Voor de Vrijheid* (PVV) trekt ook hindoes aan vanwege het feit dat deze politieke partij ontevredenheid verwoordt. Dit wordt in ieder geval door verschillende respondenten genoemd. Tenminste vijf respondenten zeggen dat voor hen of voor hindoes in de omgeving een grens is bereikt. In dit soort gevallen, zo wordt gemeld, is de maat vol en deze gevoelens wegen dan zelfs zwaarder dan (hindoe) tolerantie voor anderen. Er wordt een aantal keer verwezen naar de Shri Ram Mandir in Den Haag. De respondenten vertellen dat deze tempel veelvuldig last heeft gehad van Marokkaanse jongeren die ingebroken hebben, donatiegeld hebben gestolen en beelden vernield. Ze zouden zelfs hondenpoep door de brievenbus hebben gegooid en over beelden van hindoe goden hebben geürineerd. De bevolking zou herhaaldelijk geklaagd hebben bij de gemeente,

maar tevergeefs. Overigens wordt aangegeven dat in de Haagse wijk waar deze tempel staat veel allochtonen, waaronder Turken, hebben gestemd op de PVV.

Hier lijkt het dus te gaan om maatschappelijke redenen die leiden tot stemgedrag ten gunste van de *Partij Voor de Vrijheid*. De hindoestaanse moslima vertelt dat het stemgedrag in Den Haag het gevolg is van maatschappelijke problemen, en een voorbeeld van stedelijke problematiek. Zowel zij als de vrouwelijke hindoe zeggen dat het bovendien ook veel van de andere programmapunten van Wilders zijn die mensen aanspreken, onderwerpen die niet te maken hebben met de islam. Sommigen geven aan de hindoes die op de PVV stemmen te begrijpen, en zich (deels) ook te kunnen vinden in de programmapunten van Geert Wilders. Desondanks zegt niemand op de PVV te hebben gestemd. Vijf personen geven expliciet aan niet op deze partij gestemd te hebben, van twee anderen is bekend dat ze andere politieke voorkeuren hebben, en van weer drie anderen lijkt het op basis van de interviews onwaarschijnlijk dat hun voorkeur uitgaat naar de PVV. De laatste respondent zegt niet waarop hij heeft gestemd. Dit wordt ook niet expliciet aan hem gevraagd. Wel vertelt hij dat hij zich (heel) goed kan vinden in de PVV.

Redenen waarom - ondanks eventuele sympathie voor de partij - niet op de PVV is gestemd, zijn het grove woordgebruik (die volgens één persoon misschien wel bijdraagt aan de “verhuftering” van onze samenleving, terwijl politici een voorbeeldfunctie moeten hebben) en het jonge karakter van de partij, en daardoor een gebrek aan traditie. Daarnaast noemt een ander dat hij (op zekere leeftijd) trouw blijft aan de partij die hij altijd heeft gesteund. Daarnaast wordt gezegd dat politiek zoals gevoerd door de PVV groepen tegen elkaar opzet en negatieve energie produceert, en dat Wilders geen oplossingen biedt.

Toch zegt één respondent duidelijk dat het niet zozeer veiligheidskwesties zijn die de PVV populair maken onder hindoes, maar antimoslim sentimenten. Moslims worden aangepakt en in de ogen van hindoes zijn zij gevaarlijk. De slechte ervaringen met hoe moslims omgaan met hindoe vrouwen, zijn in Nederland verder uitgebouwd. Deels door overlast en deels doordat hindoes ‘hun’ moslims hebben zien veranderen. Dit zorgt voor angst en bevestigt het idee dat je niet op moslims kan rekenen. Een andere respondent vertelt dat hindoes, die in het algemeen een positief imago hebben, het vervelend vinden om geassocieerd te worden met mensen die in uiterlijk op hun lijken. Hij spreekt overigens ook over de beïnvloeding van de eigen moslims door andere moslim gemeenschappen in Nederland. De actuele definiëring van islam is volgens hem voor Surinaamse hindoes niet de islam van India, maar de islam van Turkije, Marokko en Saoedi-Arabië. Het idee dat de invloed van de islam niet groter moet worden, kan volgens hem te maken hebben met historische en mythologische beelden van moslims en de islam.

Conclusies

In dit hoofdstuk is aan de hand van twee concrete onderzoeken gepoogd tot een beeld te komen van de visies van hindoes op moslims en de islam. Uit de analyse van de nieuwsberichten over India in

het tijdschrift *Hindu* blijkt dat er op een zeer positieve manier gekeken wordt naar verschillende kenmerken van de hindoe religie en cultuur, namelijk waarden als tolerantie en respect. Uit de berichten blijkt niet alleen een liefde voor de Indiase taal en cultuur, maar ook een zekere trots aangaande de opkomende economische welvaart van India. Terwijl hindoes verschillende keren als slachtoffer worden gepresenteerd, worden moslims als dader geportretteerd, door ze, op een enkele uitzondering na, alleen te beschrijven in de context van gewelddadige (bom)aanslagen.

Tevens is op basis van elf interviews geanalyseerd hoe Surinaamse hindoes in Nederland aankijken tegen moslims en de islam. Hoewel gebleken is dat de meningen uiteenlopen, zijn er toch een aantal thema's die in de onderzoeksgroep herhaaldelijk naar voren zijn gekomen. Ten eerste wordt er door verschillende hindoes een onderscheid gemaakt, of in de omgeving herkend, tussen Arabische en Indische moslims. Met deze laatste groep, die gevormd wordt door moslims uit India en Suriname, voelt men zich in de meeste gevallen meer vertrouwd. Wanneer de moslim negatief in beeld wordt gebracht, associeert men deze met de Arabische islam van voornamelijk Marokkanen en Turken. De Surinaamse moslim blijft buiten schot. Desondanks wordt er door verschillende hindoes ook een 'radicalisering' geconstateerd van de 'eigen' moslim hindoestaan. Deze ontwikkeling herkent men in kleine dingen, zoals vrienden of burens die plotseling hoofddoekjes gaan dragen, of na de hadj strenger in geloof lijken terug te komen. Dit wordt ervaren als vervreemding en soms zelfs als verraad. Bij de hindoes die een vrij negatief beeld hebben van moslims en de islam, lijken persoonlijke ervaringen een belangrijke rol te spelen. Eén daarvan is de ervaring met of herkenning van deze radicalisering van de 'eigen' moslims. Dit leidt ertoe dat sommige hindoes zich niet meer verbonden voelen met deze groep. In negatieve beeldvorming worden moslims gezien als mensen die niet in vrede kunnen leven, iedereen willen bekeren, en alles volgens de wetten van de koran willen. Ze willen bovendien alles apart: halal vlees, eigen begraafplaatsen en een eigen land (Pakistan). Moslims willen in een moslim land wonen en ze streven naar territoriale rechten. Vooral het idee dat moslims anderen lastig vallen, lijkt sommige hindoes te ergeren. Negatieve verhalen over moslims uit de omgeving of uit de media, lijken hindoes te beschouwen als een bevestiging van een bepaald algemeen beeld dat ze van moslims hebben. Hierbij is sprake van een zeker referentiekader, dat onder andere bepaald wordt door verhalen over de slechte behandeling van hindoe vrouwen door moslims. Ook zouden volgens een van de respondenten verhalen bestaan waarin wordt verwezen naar honderden of zelfs duizenden jaren waarin hindoestanen 'geknecht' zijn door de islam.

Ergernis over misdragingen van (Marokkaanse) moslim jongeren, en de gedachte dat moslims steeds (meer) speciale voorrechten en uitzonderingen vragen, gaan gepaard met ontevredenheid over de Nederlandse politiek. Deze zou de afgelopen decennia te tolerant zijn geweest, en vanuit het idee van de multiculturele samenleving te veel aan moslims hebben toegestaan en toegegeven. Door de meeste respondenten worden maatschappelijke factoren als oorzaak genoemd voor een voorkeur voor de politiek en retoriek van de PVV. Dit lijkt het argument dat communale confrontaties tussen hindoes en moslims meer een lokaal dan een globaal probleem zijn te bevestigen. Hetzelfde geldt voor de diverse visies die zijn aangetroffen bij de onderzoeksgroep,

waarbij de invloed van persoonlijke ervaringen een grote rol spelen. Er zijn namelijk ook veel hindoes die aangeven een positief beeld te hebben van moslims, of een onderscheid te maken tussen religie en het gedrag van personen.

Toch lijkt er ook een plaats te zijn voor religieuze sentimenten. Het idee dat de invloed van de islam niet groter moet worden, kan verbonden zijn met de eerder beschreven - deels op historie, deels op mythologische beelden gebaseerde - verhalen. Misschien dat het voor de meesten niet zozeer de islam zelf is, maar vooral het idee van dominante moslims die anderen lastigvallen, en waarmee intermenselijke relaties moeilijk of onmogelijk worden beschouwd, die bepalend zijn voor negatieve beeldvorming onder hindoes. Door de meesten wordt namelijk wel het onderscheid gemaakt tussen islam en moslims. Met het idee van moslims die anderen lastig vallen, gaat de gedachte gepaard dat hindoes zelf redelijk goed geïntegreerd zijn in de samenleving, en religie meer beschouwen als iets voor binnenshuis dan voor in het publieke domein. Het idee dat je als gast in dit land komt en je aan moet passen aan de Westerse gang van zaken, is verschillende malen geuit tijdens de interviews. De gedachte dat hindoes problemen zelf op willen of moeten lossen, en de notie dat naar de buitenwereld een rooskleurig beeld moet worden geschetst, hebben wellicht ook hun gevolgen. Misschien dat eventuele antimoslim sentimenten, een ergernis aan 'het dominante karakter' van moslims, of verwijzingen naar de scheiding van India en Pakistan en communale rellen in India, wel door hindoes onderling worden gedeeld, maar minder snel met buitenstaanders. Eén van de respondenten spreekt op deze manier over een "collectief geheim", en geeft aan dat spanningen in Mumbai (bijvoorbeeld) ook als referentiepunt worden aangehaald. In zo'n geval werkt zo'n gebeurtenis als een *trigger* waardoor het legitiem wordt om openlijk over dergelijke gevoelens te ventileren. In dit kader moet zijn uitspraak dat de PVV hindoes een stem geeft begrepen worden: het is een middel om sentimenten te kanaliseren.

Ook lijken hindoes in de alledaagse omgang goed met moslims om te kunnen gaan, terwijl uit nader onderzoek blijkt dat er wel negatieve beelden bestaan over moslims. Misschien dat hindoes in het algemeen tot op een bepaald niveau goed om kunnen gaan met moslims, terwijl als laatstgenoemden te dichtbij komen, er een soort alarmbel afgaat. Dit kan men terugzien in de goede relaties die in de regel in Suriname tussen hindoes en moslims bestaan, terwijl interreligieuze huwelijken toch altijd, en nog steeds, als een probleem worden ervaren.

5. Eindconclusie

De visies van hindoes op moslims en de islam is een onderwerp dat tot nu toe in de wetenschap nauwelijks is belicht. Door middel van het onderzoek dat hier is gepresenteerd, wordt getracht een stukje van de sluier ten aanzien van dit thema op te lichten om een beeld te schetsen van de wijze waarop hindoes tegen moslims aankijken, met bijzondere aandacht voor de meningen van Surinaamse hindoes in Nederland. In de laatste pagina's van deze scriptie wordt getracht een antwoord te formuleren op de vraag die centraal staat in dit onderzoek, namelijk:

Hoe kijken Surinaamse hindoes in Nederland aan tegen moslims en de islam tegen de achtergrond van de ontwikkeling van deze beeldvorming in India en Suriname?

Omdat het voor een goed begrip van de visies die Surinaamse hindoes in Nederland hebben op moslims en de islam belangrijk is te weten welke bagage zij bij zich dragen, is in Hoofdstuk 2 en 3 stilgestaan bij de interreligieuze relaties tussen moslims en hindoes in India en Suriname. Wat uit de informatie die de interviews met Surinaamse hindoes in Nederland opgeleverd hebben duidelijk is geworden, maar ook uit de tijdschrift- en krantenanalyse, en een uitgebreid aanvullend literatuuronderzoek in de verschillende hoofdstukken, is het feit dat er een grote diversiteit bestaat betreft de visies van hindoes op moslims en de islam. Desondanks kunnen er verschillende conclusies getrokken worden die samen een antwoord geven op de bovenstaande onderzoeksvraag.

Het eerste patroon dat zichtbaar is, heeft te maken met het onderscheid dat Surinaamse hindoes in Nederland maken tussen een Indische en een Arabische islam, oftewel tussen moslims uit India en Suriname en moslims uit landen als Marokko en Turkije. Het gedeelde etnische groepsbewustzijn dat zo kenmerkend is voor de hindoestaanse identiteitsontwikkeling in Suriname, blijkt nog enigszins door te werken in de Nederlandse maatschappij. Zoals duidelijk is geworden, hebben de migratie en de nieuwe context de hindoe cultuur en religie in Suriname sterk beïnvloed. De sterke gemeenschappelijke identiteit die de hindoestanen in Suriname hebben ontwikkeld, brengen gevoelens van vertrouwdheid en van een gedeelde culturele erfenis die ook in Nederland nog bepalend zijn voor de wijze waarop hindoes tegen de moslims en de islam aankijken. Ze verklaren waarom Surinaamse hindoes een onderscheid maken tussen een Arabische en een Indische islam. Terwijl ze deze laatste versie herkennen uit Suriname en als een milde vorm van islam beschouwen, wordt de eerste variant als radicaler ervaren.

De band tussen hindoe en moslim hindoestanen staat echter onder spanning. Dit brengt ons bij de tweede conclusie. Sommige Surinaamse hindoes in Nederland merken op dat enkele van 'hun moslims' in Nederland veranderen. Maar dit wordt niet als een positieve verandering ervaren: er vindt een radicalisering bij de Indische moslims plaats die zich uit in het plotseling gaan dragen van hoofddoekjes, of in strengere geloofsovertuigingen of -gebruiken nadat de *hadj* is gemaakt. Een van de redenen die hiervoor gegeven wordt, is dat de moslim hindoestanen in Nederland in aanraking

komen met de Arabische islam. Met het oog op McLoughlins begrip van *retraditionalisering* (2010) kunnen we aannemen dat deze nieuwe ontwikkeling in Nederland leidt tot een verschuiving van de identiteitsgrenzen van de Surinaamse hindoes. Zij kunnen zich door de radicalisering die zij bij sommige moslim hindoestanen waarnemen namelijk niet meer goed met deze laatste groep identificeren. Mogelijk vergroot het feit dat de ‘radicalisering’ zo dichtbij plaatsvindt - het zijn immers de mensen met wie men over het algemeen een goede relatie had en met wie men in Suriname een sterke etnische identiteit deelde - een gevoel van wat sommigen zelfs ervaren als verraad. Juist de verbondenheid die in Suriname tussen hindoe en moslim hindoestanen is opgebouwd, leidt er mogelijk toe dat de hindoes de verandering van ‘hun moslims’ zwaarder opnemen.

Als derde kan er een zekere spanning waargenomen worden tussen aspecten die door sommige hindoes aan de eigen religieuze en culturele traditie worden toegeschreven en de wijze waarop de ‘radicale’ moslim wordt geportretteerd. In het tijdschrift *Hindu* worden tolerantie, geweldloosheid en waardering voor andere religies en culturen benadrukt als belangrijke aspecten van het hindoeïsme. Hindoes worden voornamelijk als slachtoffers geportretteerd van bomaanslagen of er wordt geschreven over de vernietiging van hun tempels. Moslims daarentegen worden als daders van aanslagen voorgesteld en de islam als een religie met een bekeringsdrang. Ook in de interviews kwam een zekere trots op de hindoe cultuur en religie naar voren: hindoes passen zich aan en zijn goed geïntegreerd. Het hindoeïsme is iets voor binnenshuis. De radicale islam wordt echter gezien als een geloof dat intermenselijk verkeer in de weg staat: dialoog is niet mogelijk, moslims kunnen niet leven in vrede en hebben ze onderling geen ruzie, dan wel met anderen. Moslims eisen de aandacht op, ze willen alles volgens de wetten van de koran en streven naar territoriale rechten. Ze willen niet alleen van alles apart, zoals begraafplaatsen en een land (Pakistan), maar vallen anderen ook lastig en willen iedereen bekeren. De aspecten die hindoes in hun eigen religie en cultuur zo waarderen, herkennen ze niet in de islam. Sterker nog, ze zien het tegenovergestelde van deze waarden als kenmerken van de radicale islam.

Een vierde uitkomst van het onderzoek dat in deze scriptie centraal staat, heeft te maken met de invloed van lokale factoren. In Hoofdstuk 3 is de ontwikkeling van de sterk gedeelde hindoestaanse identiteit in Suriname besproken. Deze etnische identiteit van hindoes *en* moslims in Suriname, die wordt afgezet tegen de creoolse bevolking van het land, staat in contrast met de situatie in India, waar het volk makkelijk te mobiliseren is op basis van een antagonisme *tussen* hindoes en moslims. Dergelijke identiteitsconstructies waarbij hindoes en moslims tegenover elkaar komen te staan, kwamen in premoderne tijden al voor, en werden voornamelijk benadrukt om bestaande machtsstructuren in stand te houden. De moderniteit en de Britse koloniale overheersing brachten echter technologieën met zich mee die mogelijkheden voor de vorming van specifieke *imagined communities* op groter niveau bevorderden. Een van de verklaringen voor de politieke prominentie van religie is dat door het gevoel van een hindoe eenheid te creëren, onder andere door het afzetten van het hindoe ‘Zelf’ tegen de moslim ‘Ander’, hoge kastes de dreiging van Dalit-bewegingen proberen te verzwakken om zo (wederom) de bestaande sociale hiërarchie in stand te houden. Het verschil in de relaties tussen hindoes en moslims in India en Suriname bevestigt het feit

dat communalisme eerder een lokaal dan een globaal verschijnsel is. Bovendien wijst de variatie die in India zelf is waar te nemen, waar plaatsen met veel communaal geweld afgewisseld worden met uitgestrekte gebieden waar hindoes en moslims rustig samenleven, ook op het lokale karakter van communalisme. Enkele aspecten die in de interviews met Surinaamse hindoes in Nederland naar voren komen, lijken wederom de invloed van nationale en lokale factoren op hun beeldvorming over moslims en de islam te benadrukken. Hier valt te denken aan het feit dat de oorzaak voor de radicalisering van de moslim hindoestanen deels wordt gelegd bij de invloed van de Arabische islam waarmee de Indische moslims in Nederland in aanraking komen, aan de overlast die Marokkaanse jongeren bezorgen, en aan de slappe houding die wordt toegeschreven aan de Nederlandse overheid ten aanzien van de integratie van moslims in de Nederlandse maatschappij.

Dit brengt ons bij een vijfde conclusie, die te maken heeft met de hypothese die mede aanleiding was voor dit onderzoek naar de visies van hindoes op moslims en de islam. Deze hypothese betreft de mogelijke invloed van de rellen in India en de scheiding van India en Pakistan op de beeldvorming over moslims onder Surinaamse hindoes in Nederland. Het verband lijkt niet zo vanzelfsprekend als vooraf gedacht. De scheiding van 1947 wordt over het algemeen meer beschouwd als een historische gebeurtenis, die plaatsvond toen de hindoestanen allang naar Suriname waren gemigreerd. Er wordt aangegeven dat er meer een interesse in India is vanwege de religieuze wortels die daar liggen, of wellicht vanwege de opkomende wereldmacht die het land is. De meningen over de invloed van de rellen zijn meer verdeeld. Uit de diverse antwoorden blijkt dat de situatie in India voor sommigen wel van belang is. Een van de respondenten zegt dat hindoes die een verband tussen de rellen in India en de beeldvorming onder hindoes in Nederland niet erkennen, mogelijk niet transparant durven te zijn in het geven van hun mening. Sommigen zeggen dat er vaak snel gedacht wordt aan betrokkenheid van Pakistan, omdat het idee bestaat dat mensen die de aanslagen plegen steeds naar Pakistan vluchten. De aandacht voor de rol van Pakistan kwamen we ook tegen in Hoofdstuk 2, bij de analyse van de berichtgeving door de Indiase krant *The Hindu*. De tweede verklaring die door de respondenten wordt gegeven voor de radicalisering van de Indische moslims in Nederland is ook de invloed vanuit Pakistan. Wellicht is het dus niet zozeer de scheiding tussen India en Pakistan zelf die van invloed is op de beeldvorming van Surinaamse hindoes in Nederland over moslims en de islam, maar wel een bepaald negatief beeld dat men van Pakistan heeft. Pakistan als een land dat de moslims voor zichzelf wilden, als land waar terroristen naar terugvluchten, als land waar net als uit India mannen zijn gekomen die de Surinaamse vrouwen alleen versierden en trouwden om een Nederlands paspoort te krijgen. Dergelijke verhalen maken deel uit van een zeker referentiekader. Dit kader wordt ook gevormd door verhalen over honderden of zelfs duizenden jaren van onderdrukking door de moslims in India. Het is waarschijnlijk dat negatieve berichten over moslims, bijvoorbeeld wanneer er een aanslag plaatsvindt in India, in ieder geval indirect van invloed zijn op de beeldvorming van hindoes over moslims, omdat ze doorwerken als een bevestiging van dit referentiekader, en van een zogenaamd algemeen of universeel beeld van 'de moslim'. Dit verklaart dat vaak wordt gedacht: "het zijn weer de moslims" of "zie je wel".

Voor stemgedrag op de *Partij Voor de Vrijheid* wordt met name verwezen naar maatschappelijke factoren, stedelijke problematiek en een ontevredenheid over de Nederlandse politiek. Dit lijkt wederom een bevestiging van de rol van lokale en nationale factoren. Desondanks noemt één respondent dat het niet zozeer veiligheidskwesties zijn die de PVV aantrekkelijk maken voor hindoes, maar antimoslim sentimenten. De negatieve ervaringen met moslims die men uit het verleden heeft, herinneringen aan hoe moslims omgegaan zijn met hindoe vrouwen of de gedachte aan honderden jaren waarin hindoes door de islam zouden zijn ‘geknecht’, zijn in Nederland verder uitgebouwd, deels door overlast van moslim jongeren, deels doordat hindoes de ‘eigen’ moslim hindoestanen hebben zien veranderen. Antimoslim gevoelens worden, zoals een van de geïnterviewden benadrukte, meer binnen de eigen hindoe gemeenschap met elkaar gedeeld. Bepaalde gebeurtenissen werken als *trigger* waardoor het mogelijk wordt om dergelijke sentimenten openlijk te ventileren. Een zesde uitkomst van deze scriptie is dat naast de invloed van lokale en maatschappelijke factoren, de aantrekkingskracht van de PVV eveneens verklaard kan worden door het feit dat deze partij de hindoes een stem geeft: er wordt een middel geboden om negatieve meningen over moslims te kanaliseren.

De zevende en tevens laatste conclusie is positiever van aard. Naast negatieve visies zijn er namelijk ook enkele positieve geluiden gehoord. Zo kan er een belangrijke nuancering opgemerkt worden. Een van de vragen die aan de respondenten is voorgelegd, is of er een verschil is tussen moslims en de islam, dus tussen de gelovigen en de religie *an sich*. Ongeveer de helft van de personen geeft aan dat er inderdaad een onderscheid is tussen de islam als religie en dat wat mensen ermee doen. Vaak is het bepaald gedrag van gelovigen dat wordt afgekeurd. Als tweede positieve aspect kan de wijze waarop er over het algemeen naar Bollywoodfilms wordt verwezen genoemd worden. De respondenten zijn van mening dat de relaties tussen hindoes en moslims harmonieus worden afgebeeld.

Het doel van deze scriptie was om een nieuw terrein te verkennen, namelijk de wijze waarop Surinaamse hindoes in Nederland aankijken tegen moslims en tegen de islam. Naast de antwoorden die zijn gepresenteerd, zijn er gedurende dit project, zoals bij de meeste onderzoeken gewoon is, ook weer nieuwe vragen opgekomen. In hoeverre voelen de hindoestaanse moslims in Nederland zich bijvoorbeeld nog verbonden met de hindoe hindoestanen? Ervaren zij ook een zekere breuk in de gedeelde etnische identiteit die in Suriname zo sterk ontwikkeld was? Hoe definiëren zij de relatie die ze hebben met moslims uit landen als Marokko en Turkije? Bovendien is tijdens enkele interviews naar voren gekomen dat ook moslims op de PVV hebben gestemd. Hoe groot is deze groep en wat zijn haar beweegredenen? Dit zijn slechts enkele voorbeelden van vragen waar in deze scriptie geen aandacht aan kon worden besteed. Hopelijk zet dit onderzoek aan tot kritische vragen die niet alleen zullen leiden tot een verdere verdieping van de visies van hindoes op moslims en de islam, maar ook tot een verkenning van thema's die hier nauw aan verwant zijn.

Bronnenlijst

Literatuur

Ahuja, B.N. 1996. *History of Indian press: growth of newspapers in India*. New Delhi: Surjeet Publications.

Baber, Zaheer. 2004. 'Race', Religion and Riots: The 'Racialization' of Communal Identity and Conflict in India. In: *Sociology*, 38:4. Pp. 701-718.

Bakker, Freek L. 1999. *Hindoes in een creoolse wereld: Impressies van het Surinaamse hindoeïsme*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.

2002. Nieuwe groei en ontwikkeling op vreemde bodem: De religies van de Hindostanen in Suriname en de andere Caraïben. In: *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis*. 21:1. Pp. 58-75.

2003. *Surinaams hindoeïsme: een variant van het Caraïbisch hindoeïsme*. Serie Wegwijs. Kampen: Uitgeverij Kok.

2005. Hindoeïsme en zending, speciaal in Nederland: Een kritische bezinning op genezen in de westerse cultuur. In: *Wereld en Zending: Tijdschrift voor interculturele theologie*, 34:4 (Missionaire godsdiensten). Pp. 12-30.

Bal, Ellen, en Kathinka Sinha-Kerkhoff. 2006. British Indians in Colonial India and in Surinam: A Tale of Transnational Identification and Estrangement. In: *Focaal: European Journal of Anthropology*, 47. Pp. 105-119.

2007a. No "holy cows" in Surinam: India, communal relations, identity politics, and the Hindostani Diaspora in Surinam. In: *South Asian Cultural Studies*, 1:2. Pp. 17-35.

2007b. Chapter 5: Separated by the Partition? Muslims of British Indian Descent in Mauritius and Suriname. In: Oonk, Gijsbert (red.). 2007. *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory*. IAS (International Institute for Asian Studies) Publications Series/Amsterdam University Press. Pp. 119-145.

2008. Religious Identity, Territory, and Partition: India and its Muslim Diaspora in Surinam and the Netherlands. In: *Nationalism and Ethnic Politics*, 14:2. Pp. 155-188.

Bandhu, Deep Chand. 2003. Chapter 1: Emergence of the Indian National Congress. In: Bandhu, Deep Chand. 2003. *History of Indian National Congress (1885-2002)*. Delhi: Kalpaz Publications. Pp. 19-39.

- Basu, Amrita. 2005. Chapter 2: Mass Movement or Elite Conspiracy? The Puzzle of Hindu Nationalism. In: Ludden, David (red.). 2005. *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Second Edition. New Delhi: Oxford University Press. Pp. 55-80.
- Berenschot, Ward. 2011a [2010 Elsevier]. The Spatial Distribution of Riots: Patronage and the Instigation of Communal Violence in Gujarat, India. In: *World Development*, 39:2. Pp. 221-230.
- 2011b. Religie en politiek in India: straattheater in een patronage-democratie. In: *Religie & Samenleving*, 6:1. Pp. 51-66.
- Berger, Peter, Grace Davie en Effie Fokas. 2008. Chapter 2: Religious America, Secular Europe? In: *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Ashgate Publishing Limited. Pp. 9-21.
- Boeije, Hennie. 2005. *Analyseren in kwalitatief onderzoek: denken en doen*. Boom Onderwijs.
- Buddingh', Hans. 1999. *Geschiedenis van Suriname: Een volledig overzicht van de oorspronkelijke, Indiaanse bewoners en de ontdekking door Europese kolonisten, tot de opkomst van de drugsbaronnen*. Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum.
- Burg, van der, C.J.G. 1991. The Structural Conditioning of Identity Formation: Surinamese Hindus and Religious Policy in The Netherlands. In: *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Shadid, W.A.R. & Van Koningsveld, P.S. (red.). 1991. Kampen: Kok Pharos Publishing House. Pp. 213-226.
1999. De religieuze achtergrond van het hindoeïsme in Nederland. In: Dijk, van, A.M.G., H. Rambaran en Ch. Venema (red.). 1999. *Hindoeïsme in Nederland: Achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*. Uitgeverij DAMON. Pp. 11-43.
- Census India. 2001.
http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx. Laatst geraadpleegd op 3 augustus 2011.
- Chadha, Kalyani ,en Anandam P. Kavoori. 2008. Exotized, Marginalized, Demonized: The Muslim “Other” in Indian Cinema. In: Kavoori, Anandam P., en Aswin Punathambekar. 2008. *Global Bollywood*. New York: 134-143.
- Chickrie, Raymond S. 2011. Muslims in Surinam: Facing Triumphs and Challenges in a Plural Society. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 31:1. Pp. 79-99.
- Children’s Book Trust (CBT). 2004. *Our Leaders, Volume 11*. New Delhi: Children’s Book Trust.

Choenni, Chan E.S. 2003. Hoofdstuk 2: Van Brits-Indië naar Suriname. In: Choenni, Chan E.S., en Kanta Sh. Adhin (red.). 2003. *Hindostanen: Van Brits-Indische emigranten via Suriname tot Burgers van Nederland*. Den Haag: Communicatiebureau SAMPRESHAN. Pp. 20-53.

Das, Runa. 2005. Revisiting (In)-Security as the Cultural Production of Danger: Nationalism, Xenophobia and the Role of Religious Ideology in the Indian Political Space. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25:1. Pp. 33-53.

Davis, Richard H. 2005. Chapter 1: The Iconography of Rama's Chariot. In: Ludden, David (red.). 2005. *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Second Edition. New Delhi: Oxford University Press. Pp. 27-54.

Dew, Edward. 1996. *The Difficult Flowering of Suriname: Ethnicity and Politics in a Plural Society*. Paramaribo: Vaco.

Dijk, van, A.M.G. 1999a. Inleiding. In: Dijk, van, A.M.G., H. Rambaran en Ch. Venema (red.). 1999. *Hindoeïsme in Nederland: Achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*. Uitgeverij DAMON. Pp. 5-10.

Dijk, van, A.M.G. 1999b. Nabeschuwing: Problemen en verwachtingen voor de nabije toekomst. In: Dijk, van, A.M.G., H. Rambaran en Ch. Venema (red.). 1999. *Hindoeïsme in Nederland: Achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*. Uitgeverij DAMON. Pp. 156-165.

Encyclopaedia Britannica. 2011. "Mumbai terrorist attacks of 2008". Online geraadpleegd, voor het laatst op 7 januari 2012.

Freitag, Sandria B. 2005. Chapter 9: Contesting in Public: Colonial Legacies and Contemporary Communalism. In: Ludden, David (red.). 2005. *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Second Edition. New Delhi: Oxford University Press. Pp. 211-234.

Geaves, R. 2009. *Hindoeïsme: Wereldgodsdiensten van A tot Z*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.

Hassankhan, Maurits S. 1998. Participatie van Hindostanen in politiek. In: Hassankhan, Maurits S. & Sandew Hira (red.). 1998. *Van Gya en Boodheea tot Lachmon en Djwalapersad: Grepen uit 125 jaar maatschappelijke ontwikkeling van Hindostanen*. Paramaribo/Den Haag: IMWO/Nauyuga/Amrit. Pp. 71-101.

Hindu (Een tijdschrift over de hinducultuur voor iedereen!). December 2005 - oktober 2010: (20:6), (21:1), (21:2), (21:3), (21:4), (21:6), (23:3), (23:4), (23:5), (23:6), (24:1), (24:2), (24:4), (25:3), (25:4) en (25:5).

Indian Diaspora. 2005. Op: *India Government*.

<http://www.india.gov.in/overseas/diaspora>. Laatst geraadpleegd op 8 januari 2012.

Infochange: News and analysis on social justice and development issues in India. 2010. Meena Menon.

<http://infochangeindia.org/about-us.html>. Laatst geraadpleegd op 8 januari 2012.

Institute of Peace & Conflict Studies. 2012. Varadarajan.

http://www.ipcs.org/staff_details.php?member_id=41. Laatst geraadpleegd op 8 januari 2012.

Kinnvall, Catharina & Ted Svensson. 2010. Hindu nationalism, diaspora politics and nation-building in India. In: *Australian Journal of International Affairs*, 64:3. Pp. 274-292.

Llewellyn, J.E. 2011. "A Victory for Secular India"? Hindu Nationalism in the 2004 Election. In: *Politics and Religion*, 4. Pp. 49-70.

Ludden, David. 2005a. Preface to the Second Edition. In: Ludden, David (red.). 2005. *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Second Edition. New Delhi: Oxford University Press. Pp. vii-xviii.

2005b. Introduction. Ayodhya: A Window on the World. In: Ludden, David (red.). 2005. *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Second Edition. New Delhi: Oxford University Press. Pp. 1-23.

Lynnebakke, Brit. 2007. Chapter 10: Contested Equality: Social Relations between Indian and Surinamese Hindus in Amsterdam. In: Oonk, Gijsbert (red.). 2007. *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory*. IIAS (International Institute for Asian Studies) Publications Series/Amsterdam University Press. Pp. 235-262.

McLoughlin, Seán. 2010. Chapter 33: Religion and diaspora. In: Hinnells, J.R. (red.) 2010. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Second Edition. Londen/New York: Routledge. Pp. 558-580.

Michaels, Axel. 2004. *Hinduism: Past and Present*. New Jersey: Princeton University Press.

Mol, Hans. 1979. Theory and Data on the Religious Behaviour of Migrants. In: *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*. 1979. XXVI. Pp. 31-39.

Murthy, Raja. 2011. Mumbai rocked, Pakistan suspected. Op: *Asia Times Online* [sectie 'South Asia']. 15 juli 2011. http://atimes.com/atimes/south_asia/mg15df01.html. Laatst geraadpleegd op 3 augustus 2011.

NOS. 2011a. Dodental aanslagen Mumbai bijgesteld. Op: *NOS.nl*. 14 juli 2011.
<http://nos.nl/artikel/256024-dodental-aanslagen-mumbai-bijgesteld.html>. Laatst geraadpleegd op 2 augustus 2011.

2011b. Daders aanslagen Mumbai mogelijk Indiërs. Op: *NOS.nl*. 15 juli 2011.
<http://nos.nl/artikel/256454-daders-aanslagen-mumbai-mogelijk-indiers.html>. Laatst geraadpleegd op 2 augustus 2011.

Oonk, Gijsbert. 2007. Chapter 1: Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory. In: Oonk, Gijsbert (red.). 2007. *Global Indian Diasporas: Exploring Trajectories of Migration and Theory*. IIAS (International Institute for Asian Studies) Publications Series/Amsterdam University Press. Pp. 9-27.

Prime Minister of India. 2011.
<http://pmindia.nic.in/officers.htm>. Laatst geraadpleegd op 8 januari 2012.

Ramachandran, Sudha. 2011. India divided over communal violence bill. Op: *Asia Times Online* [sectie 'South Asia']. 30 juni 2011. http://www.atimes.com/atimes/South_Asia/MF30Df02.html
Laatst geraadpleegd op 26 augustus 2011.

Raman, B. 2010. *Mumbai 26/11: a day of infamy*. New Delhi: Lancer Publishers.

Ramsোধ, Hans. 2002. Surinaamse hindoes en moslims in Nederland. In: *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkunde, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis*. 21:1. Pp. 135-153.

Sarkar, Sumit. 2005. Indian Nationalism and the Politics of Hindutva. In: Ludden, David (red.). 2005. *Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India*. Second Edition. New Delhi: Oxford University Press. Pp. 270-293

Schouten, J.P. 1999. Hindoes in Nederland. Een overzicht. In: Dijk, van, A.M.G., H. Rambaran en Ch. Venema (red.). 1999. *Hindoeïsme in Nederland: Achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*. Uitgeverij DAMON. Pp. 44-73.

The Hindu. 9 september 2006, 3 december 2006, 14 januari 2006, 26 november 2008 - 10 december 2008, 20 juni 2009, 2 augustus 2010.
www.thehindu.com. Laatst geraadpleegd op 18 oktober 2011.

The National. 14 augustus 2011.
www.thenational.ae. Laatst geraadpleegd op 8 januari 2012.

Tomesen, Remco. 2010. De verlokking van Wilders; Den Haag Hindoestanen. In: *Dagblad De Pers*, 1 maart 2010.

University of Bradford (n.d.). Mr. Praveen Swami.

<http://spaces.brad.ac.uk:8080/display/ssispsru/Mr+Praveen+Swami>. Laatst geraadpleegd op 8 januari 2012.

University of Bradford. (n.d.). Prof. Ramesh Thakur

<http://spaces.brad.ac.uk:8080/display/ssispsru/Prof+Ramesh+Thakur>. Laatst geraadpleegd op 8 januari 2012.

Varshney, Ashutosh. 2002. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Delhi: Oxford University Press.

Veer, Peter van der. 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley en Los Angeles: University of California Press, Ltd.

VHPSampark. 2009. *13 yr old Hindu girl speaks out against Anti-India forces at a VHP rally*.

<http://www.youtube.com/watch?v=HZ8QSVvu2bw> Laatst geraadpleegd op 23 augustus 2011.

Worldpress. 2012. *World Newspapers and Magazines: India en About Wordpress.org*

<http://www.worldpress.org>. Laatst geraadpleegd op 12 januari 2012.

Afbeeldingen

Afbeelding 1 (omslag). Hindoes en moslims bidden samen voor vrede.

2010. Sam Panthaky/AFP/Getty Images. Gevonden op *Asia Society*:

<http://asiasociety.org/blog/asia/india-passes-historic-judgment-disputed-land>. Laatst geraadpleegd op 10 januari 2012.

Afbeelding 2. Kaart van India.

2011. "States/UTs Administrative Atlas - 2011". Gevonden op *Census of India*:

http://www.censusindia.gov.in/2011census/maps/administrative_maps/admmaps2011.html. Laatst geraadpleegd op 16 januari 2012.

Afbeelding 3. Doelwitten van de aanslagen in Mumbai op 26 november 2008.

"Mumbai: targets of the November 2008 terrorist attack in Mumbai. [Map]."

Gevonden in *Encyclopædia Britannica Online*.

<http://www.britannica.com/EBchecked/media/121563/Targets-of-the-November-2008-terrorist-attack-in-Mumbai-India>. Laatst geraadpleegd op 10 januari 2012.

Afbeelding 4. Logo van de Indiase krant *The Hindu*.

Gevonden in *The Hindu*. 2012.

<http://www.thehindu.com/>. Laatst geraadpleegd op 16 januari 2012.

Afbeelding 5. Een Indiër leest *The Hindu*.

Gevonden in *The Hindu*, 22 december 2011.

<http://www.thehindu.com/news/national/article2739008.ece>. Laatst geraadpleegd op 16 januari 2012.

Afbeelding 6. Kaart van Suriname.

2011. Gevonden op *Central Intelligence Agency: The World Factbook*.

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ns.html>. Laatst geraadpleegd op 16 januari 2012.

Afbeelding 7. Dertienjarig hindoe meisje spreekt op een bijeenkomst van de VHP.

VHPSampark. 2010. "Every Indian must see this Video". Gevonden op *YouTube*:

http://www.youtube.com/watch?v=x_jmXn7gc1g. Laatst geraadpleegd op 10 januari 2012.

Afbeelding 8. Het tijdschrift *Hindu* propageert verschillende idealen.

Gevonden in *Hindu*. 2006 (21:4).

Appendix: Interview

Kunt u iets vertellen over uw achtergrond: familie, studie, beroep, baan en interesses?

Met welk land voelt u zich erg verbonden (bv. Nederland, Suriname, India)? Waarom?

Hoe voelt u zich verbonden met de Nederlandse samenleving?

In hoeverre ervaart u een spanning tussen uw Nederlandse en Surinaamse/Indiase identiteit?

In hoeverre ervaart u uw cultuur en religie als bepalend voor uw identiteit?

Wat betekent uw hindoe identiteit voor u? Waarin komt dit (in uw dagelijkse leven) tot uiting?

Herkent u deze houding in uw omgeving van vrienden en familie? Wordt u hierin gesteund door uw naaste omgeving?

Om welke reden bent u / is uw familie naar Nederland gekomen?

Wat is uw visie op moslims? Welke ervaringen met moslims heeft u?

Wat is uw visie op de islam als religie/religieuze traditie?

Waardoor wordt deze visie op de islam gevormd? In hoeverre hebben uw ervaringen met moslims invloed op de wijze waarop u tegen de islam als religie aankijkt?

Herkent u dat er door sommige hindoes een onderscheid gemaakt wordt tussen Arabische en Indische islam?

Heeft u moslims in uw vrienden- en/of kennissenkring?

Hoe ervaart u de relatie tussen hindoes en moslims in India? En in Suriname?

In hoeverre verschilt volgens u de relatie tussen hindoes en moslims aldaar van de situatie hier in Nederland?

Welke rol denkt u dat hier is weggelegd voor religie? Welke functie vervult religieuze identiteit hier?

Hoe identificeert u de religieuze identiteit van Suriname? En van India?

(India = hindoe? Plaats van de islam?)

Verschillende gebieden in India (Ayodhya, Mumbai) zijn de afgelopen decennia plek geweest voor rellen tussen hindoes en moslims. Wat is uw visie hierop?

Voelt u zich verbonden met de situatie aldaar? Welke partijen onderscheidt u daar? Voelt u zich verbonden met (een van) deze groepen? Waarom?

Kent u de Indiase Bharatiya Janata Party (BJP)? In hoeverre kunt u zich vinden in de opstelling van deze partij en in de politiek die zij in India voert?

Denkt u dat deze situatie in India van invloed is op de beeldvorming van hindoes op de islam/moslims in de Nederlandse maatschappij?

In hoeverre is de scheiding van India en Pakistan in 1947 hierop nog van invloed?

Denkt u dat er een verschil is waar te nemen tussen de houding/mening van hindoes met een Surinaamse en een Indiase achtergrond?

Wat vindt u van de huidige houding van de Nederlandse politiek ten opzichte van immigranten? Worden de verschillende groepen gelijk behandeld?

Is deze houding volgens u veranderd ten opzichte van toen u/uw familie naar Nederland kwam?

Wat is uw mening over de huidige houding van de Nederlandse politiek ten opzichte van de islam/moslims?

In hoeverre kunt u zich vinden in het idee van de islam als ideologie en/of als gevaar voor de Nederlandse samenleving?

Hoe wordt hier door uw vrienden/familie tegenaan gekeken?

Is uw mening hierover in de afgelopen jaren veranderd? Waardoor wel/niet?

In hoeverre spreekt de boodschap die de *Partij Voor de Vrijheid* (PVV) van Geert Wilders uitdraagt u aan? Waarom zou u wel of niet op de PVV stemmen?

Hoe ziet u de toekomst wat betreft de relatie tussen hindoes en moslims in Nederland?

Heeft u nog vragen/opmerkingen?

Appendix 2: Summary

Hindu views in the Netherlands on Muslims and Islam

Dutch politician Geert Wilders, well known for his anti-Islam rhetoric, is gaining popularity in the Netherlands. Even Hindustanis in The Hague are said to vote *Partij Voor de Vrijheid*. This seems surprising, as Hindus - forming a substantial part of the Hindustani community - greatly value aspects like tolerance and nonviolence. To provide more insight into this yet to be explored matter, this thesis collects views held by Hindus in the Netherlands on Muslims and Islam. At the end of the nineteenth century, Hindustanis from British India first migrated to Suriname to work on plantations. Most Hindus in Dutch society are descendants of this Hindustani labour diaspora; therefore, this study focuses on the opinions of *Surinamese* Hindus in the Netherlands. As Surinamese Hindus in Dutch society are familiar with Muslims and Islam from experiences in India and Suriname, this thesis explores Hindu-Muslim relations in these countries as well. Studying these interreligious relations and Hindu perceptions of Muslims and Islam in India and Suriname provides a better understanding of views held by Hindu Hindustanis in Dutch society, for they may influence Hindu opinions in the Netherlands.

This extensive study is based on a combination of interviews, the analyses of an Indian newspaper and a Hindu magazine, and an elaborate additional literary research; and it shows a wide variety of Hindu views on Muslims and Islam. Despite this, the research supports a number of conclusions regarding the views of Surinamese Hindus in the Netherlands on Muslims and Islam. This summary starts by introducing the study results of Hindu views on Muslims and Islam and Hindu-Muslim relations in India. Secondly, the main conclusions concerning the views of Surinamese Hindus in the Netherlands are presented. In this section, the influence of identity formation in Suriname is also taken into account.

An analysis of opinionated articles in the Indian newspaper *The Hindu* during two weeks following the 2008 terrorist attacks in Mumbai shows a critical stand towards the political leadership in hands of the *Indian National Congress*. However, criticism is also directed at the *Bharatiya Janata Party*, whose politics are being described as ‘communal’ and even ‘toxic’. Such statements seem to confirm the newspaper’s editorial stand against communalism, fundamentalism, and religious fanaticism. Nevertheless, it seems impossible not to connect the 2008 terror attacks in Mumbai to Islam, for many articles deal with the involvement of ‘elements in Pakistan’ in the attacks. Attention is paid to Pakistan’s internal power struggle between the *Inter-Services Intelligence (ISI)*, the Pakistani army, and the Pakistani government. The ISI and the Pakistani army are accused of being responsible for several attacks on India. The Indian government should, according to opinions expressed in these articles, make decisions in favor of the Pakistani government. Above all, “the itch for ‘doing something’ against Pakistan” should be avoided. The second section of this summary

shows that certain ideas about Pakistan influence Hindu views in the Netherlands on Muslims and Islam as well.

On the basis of an additional literary research on topics such as communalism, Hindu nationalism and identity formation in India, insight into Hindu-Muslim relations is gained. Explanations for the political prominence of religion in this country are presented as well. We learn about the construction of *imagined communities* and ideas of ‘primordial’ tensions between Hindus and Muslims. Religion seems to be an effective means to protect existing power structures.

Regarding the views of Surinamese Hindus in Dutch society on Muslims and Islam, several conclusions can be drawn.

First of all, Surinamese Hindus in the Netherlands distinguish two types of Islam: an Indian and an Arabic variant. As such, they differentiate between Muslims from India and Suriname on the one hand, and Muslims from countries such as Morocco and Turkey on the other. While Hindu and Muslim Hindustanis in Suriname have experienced periods of interreligious tension, several conditions led to the development of a strong and shared Hindustani identity for Hindus and Muslims. Religious and social differences between Hindus and Muslims faded, while boundaries between Hindustanis and Creoles sharpened. This common Hindustani identity results in feelings of familiarity and of a shared cultural inheritance, still influencing Hindu perspectives on Muslims and Islam in the Netherlands today. It also explains why Hindus in Dutch society discern an Indian from an Arabic variant of Islam. While identifying the former as a mild Islam they recognize from Suriname, they consider the latter to be more radical.

A second conclusion is that several Surinamese Hindus in the Netherlands sense a radicalisation among fellow Hindustanis of Muslim faith who start following certain rules or beliefs more strictly. Hindus partly attribute this change to the encounter with Arabic Islam in the Netherlands. Chances are that precisely this strong bond, developed in Suriname, makes it harder to accept this change in religious behaviour.

Thirdly, this study shows a remarkable difference in perceptions of the own Hindu faith and tradition and the image ascribed by some Hindus to the ‘radical’ Muslim. Hinduism is associated with tolerance, nonviolence, appreciation of other cultures and religions, and Hindus consider themselves to be quite perfectly adjusted and integrated into Dutch society. However, some Hindus think of radical Islam as a faith that hinders a harmonious coexistence. Ideas are that Muslims fight with other people, if not mutually; Muslims cannot live peacefully; no dialogue is possible; Muslims do not only claim all attention and pursue territorial rights, above all they bother other people and aim to convert them. While a conservative Hindu magazine depicts Hindus as victims of terrorist attacks, Muslims are portrayed as perpetrators of such immoral actions.

Fourthly, we can conclude that local factors are of utmost importance for identity formation. While in Suriname Hindus and Muslims have developed a strong, collective Hindustani identity, in India people are more easily mobilised based on Hindu-Muslim antagonism. Communalism is, above all, a local rather than a global phenomenon, which is confirmed by the great variety in places of communal violence and peaceful coexistence in India itself as well.

Surinamese Hindus blame Arabic Islam for a radicalisation among Hindustani Muslims in the Netherlands. Other factors influencing Hindu opinions about Muslims and Islam relate to nuisance caused by Moroccan youth, and the soft approach of the Dutch government regarding the integration of Muslims into society.

A fifth conclusion deals with a hypothesis underlying this research. This hypothesis supposes a connection between communal riots in India and the partition of India and Pakistan in 1947, and views held by Hindus in the Netherlands on Muslims and Islam. However, this study shows that Dutch Hindus consider the partition - which took place when most Hindustanis had already migrated to Suriname - to be something of the past. Hindus are proud of India for being the source of the Hindu tradition and for being an emerging economic world power. As for the influence of communal riots in India, opinions are more divided. According to one of the interviewees, Hindus may not always be transparent when it comes to giving their opinion about a connection between these riots and their opinions about Muslims and Islam. In addition to the encounter with Arabic Islam in the Netherlands, influence from Pakistan is mentioned as a cause for the radicalisation of Muslim Hindustanis. Sometimes, Pakistan is also referred to as the country in which perpetrators of attacks on India find refuge. This thesis shows that a negative perception of Pakistan probably affects Hindu conceptions of Muslims and Islam. Together with other narratives, including ideas about hundreds or even thousands of years of repression by Muslims in India, these images provide a compilation of negative stories about Muslims. Harmful accounts of Muslims (indirectly) influence Hindu views on Muslims and Islam, for they confirm a universal image of 'the Muslim'.

Negative experiences with Muslims from the past expanded in Dutch society, partly by nuisance caused by Moroccan youth, partly by Hindus seeing their former Muslim neighbours change into more radical believers. Anti-Muslim feelings are mostly shared within the Hindu community itself. The sixth conclusion of this research is that beside the influence of local and social factors, Hindus vote Wilder's *Partij Voor de Vrijheid* because this political party provides a means to freely share negative opinions about Muslims and Islam.

However, we must end on a more positive note. About half of the interviewees discriminate between Muslims and Islam. They do not necessarily disapprove of Islam as a religion, but they condemn certain behaviour of believers. Additionally interesting is that many interviewees consider the depiction of Hindu-Muslim relations in Bollywood films pleasantly harmonious.