

De Kunst van het Thuishoren

Een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren onder
tweede generatie Molukkers in Nederland



Bachelorscriptie Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie

Door Ingrid Bremmers

Al de foto's weergeven in deze scriptie zijn gemaakt door mijzelf tijdens de veldwerkperiode van 24 januari 2018 tot en met 16 april 2018. De foto op de omslagpagina heb ik gemaakt op een Gospeldag van Molukse muziekgroepen in Capelle aan den IJssel.



Universiteit Utrecht

De Kunst van het Thuishoren

*Een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren onder tweede generatie
Molukkers in Nederland*

Student	Ingrid Bremmers
Studentennummer	5578000
E-mailadres	i.a.m.bremmers@students.uu.nl
Begeleider	Ying Que
E-mailadres	w.i.que@uu.nl
Aantal woorden	20.432
Datum	26-06-2018

*Eerste generatie
woonden in barakken
komen uit de oorlog
pijnlijk*

*Ouderen
veel liefde
kinderen, kleine kinderen
ze staan altijd klaar
liefde*

—Ellen Amahorseija in *Portretten ontmoeten de poëzie: Molukse ouderen in Assen in Woord en Beeld* (44: 2003)

Inhoudsopgave

• Kaarten	
Kaarten.....	8
Kaart 1: De bezochte Molukse wijken.....	8
Kaart 2: Overige locaties van onderzoek.....	9
• Voorwoord	10
• Inleiding	
Inleiding.....	12
Relevantie.....	13
De methodologische verantwoording.....	15
• Hoofdstuk I: Een gevoel van thuishoren, de derde ruimte en een verbeelde gemeenschap	
Een gevoel van thuishoren, de derde ruimte en een verbeelde gemeenschap.....	19
Dekolonisatie en migratie.....	19
Een gevoel van thuishoren.....	20
Oriëntalisme en de derde ruimte.....	22
Verbeelde gemeenschappen en het printkapitalisme.....	25
• Hoofdstuk II: Tweede generatie Molukkers in Nederland	
Tweede generatie Molukkers in Nederland.....	29
• Hoofdstuk III: Samen door een deur: een gevoel van thuishoren in tijden van sociale media	
Samen door een deur: een gevoel van thuishoren in tijden van sociale media.....	34
“De grootste familie van Nederland”.....	34
“Ik ben het litteken van de wonden van mijn ouders”.....	36
“Wat ons bindt komt voort uit het Moluks-zijn”.....	38

Twee werelden.....	39
Een hechte verbeelde gemeenschap: ja of nee?.....	41
Het printkapitalisme onder de onderzoekspopulatie.....	42
Een verbeelde gemeenschap in tijden van het internet.....	43
Thuis door het gezang en de klanken, maar anders haast niet.....	45
Een familie van lagen.....	46
• Hoofdstuk IV: Nee, nog niet: de ervaring van een gevoel van thuishoren in de derde ruimte	
Nee, nog niet: de ervaring van een gevoel van thuishoren in de derde ruimte.....	51
Context maakt verschil, maar aan het eind “ben ik gewoon Molukker”...	51
Gevangen in een web van heden en verleden?.....	53
Zij creëren, wij creëren.....	54
Een langzame verandering in de kloof tussen kolonisator en gekoloniseerde.....	55
• Hoofdstuk V: Conclusie en discussie: De kunst van het thuishoren in een derde- culturele ruimte	
De kunst van het thuishoren in een derde-culturele ruimte.....	60
Bij familie thuis.....	60
Een verbeelde familie.....	61
In één wereld thuis.....	63
Maatschappelijke discussie.....	64
• Dankwoord aan de informant	
Terima kasih.....	67
• Bibliografie.....	68

Kaarten



Aankomend in een Molukse wijk

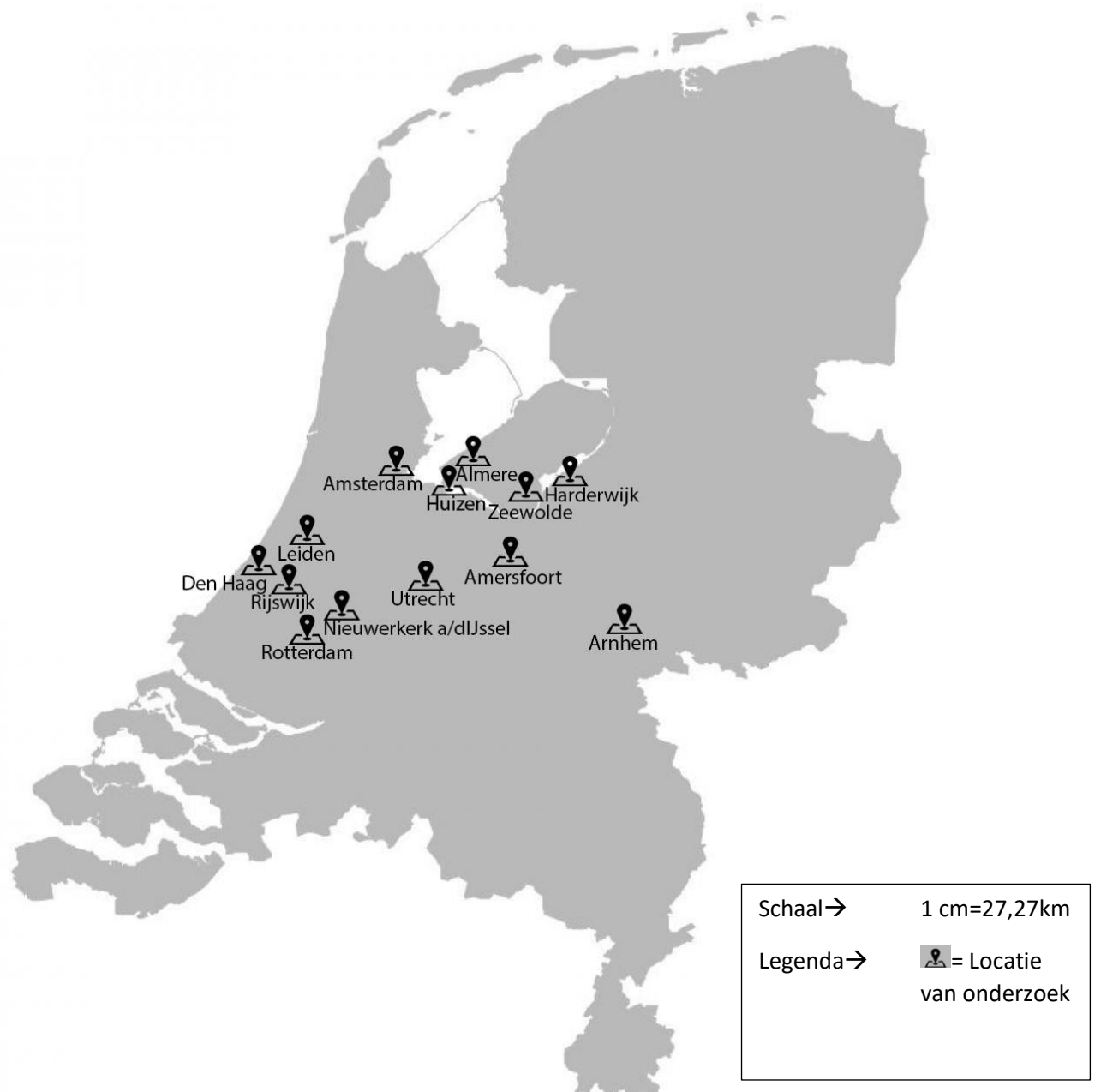
Kaarten

Kaart 1: De bezochte Molukse wijken



Op bovenstaande afbeelding een overzicht van de locaties met Molukse wijken waar ik tijdens de veldwerkperiode onderzoek heb gedaan.

Kaart 2: Overige locaties van onderzoek



Op bovenstaande afbeelding een overzicht van de overige locaties (zonder Molukse wijken) waar ik tijdens de veldwerkperiode onderzoek heb gedaan.

Voorwoord

Het is december 2017. Er heerst een gure kou op perron 8 van Amsterdam Centraal Station. Ik ben net de trein uitgestapt en toets een telefoonnummer in. De telefoon gaat meermaals over voordat er wordt opgenomen: “Hallo Nona [meisje], hoe gaat het?” Hoor ik mijn sleutelinformant en tweede generatie Molukker met een zacht Limburgs accent antwoorden. Een langdurig gesprek volgt. Een gesprek waarin enkele door hem gesproken zinnen meerdere malen de revue passeren: “Ik voel mij hier niet thuis...Mijn gedachte zijn op de Molukken en dan voornamelijk in Kaibobo [een dorp in de Molukken]...Mijn thuis is daar...” Het telefoongesprek geeft mij inspiratie voor een wekenlang onderzoek.

Tijdens de veldwerkperiode, die liep van 24 januari tot en met 16 april 2018, is kwalitatief onderzoek verricht op verschillende locaties in Nederland. Voorafgaand, tijdens, en aansluitend aan deze veldwerkperiode heeft een scala van mensen mij geholpen ten behoeve van mijn Bachelor Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie aan de Universiteit van Utrecht. Ik wil hen allen hartelijk bedanken voor hun tijd, moeite, openhartigheid, en feedback.

Ten eerste wil ik graag alle informanten uit het veld bedanken. Ik wil hen bedanken voor hun gastvrijheid, voor het delen van persoonlijke verhalen, het delen van momenten van geluk, verdriet en boosheid. Ik wil hen bedanken voor de vele uitnodigingen voor evenementen (zoals verjaardagen) maar bovenal de ontvangst met open armen.

Ten tweede wil ik graag al de mensen bedanken die buiten het veld om geholpen hebben met het geven van advies, assistentie en het luisteren naar mijn verhalen uit het veld. Dit gebeurde zowel voor, tijdens, als na de veldwerkperiode. In het bijzonder wil ik hiervoor mijn ouders, verdere familie en medestudenten bedanken.

Ten slotte wil ik graag mijn begeleider, Ying Que, bedanken voor de assistentie en feedback. Dankzij haar hulp en dat van de anderen heb ik de waarheid van het volgende gezegde ondervonden: “Wil je snel gaan, ga alleen. Wil je ver komen, ga dan samen.” (Fransen en Van den Berkmortel, 2010: 1)

Inleiding



Op een *Pasar Malam* in Den Haag eind maart 2018

Inleiding

Het is eind maart 2018. Een man in zijn zestiger jaren, tweede generatie Molukker, staat naast mij voor het raam in de woonkamer van zijn huis in Geleen. Een huis dat grenst aan de Molukse wijk. Zijn grijze haren zitten in een knot op zijn achterhoofd waardoor het haar niet voor zijn ronde bril komt. Samen kijken we naar buiten richting de achtertuin. De geur van gekruid eten komt ons tegemoet omdat zijn echtgenote, en tevens ook tweede generatie Molukse, begonnen is met het koken van het avondeten. De man draait zijn hoofd naar mij en zegt: “Ik wil zo graag terug naar de Molukken. Daar ben ik thuis.” Wanneer we later in de avond voor de televisie zitten komt een reclame van de Lidl voorbij. De zingende stem van Frans Bauer vult de kamer: “Heb je Chinees voor mij? Nasi Goreng erbij...” Mijn informanten moeten lachen: “Zo spreek je ‘Goreng’ helemaal niet uit,” zeggen ze in het Nederlands waarna de man verdergaat in het Moluks-Maleis. De reclame is een voorbeeld van hoe de Nederlandse samenleving voor iets minder dan een minuut binnendringt in het privéleven van een Moluks echtpaar.

In 1951 kwamen ruim twaalfduizend Molukse mensen per boot aan in de haven van Rotterdam. Met de gedachte dat ze snel weer terug zouden keren naar de Molukken werden ze door de Nederlandse regering in ‘tijdelijke’ kampen opgevangen. De KNIL- militairen werden uit militaire dienst ontslagen en mochten alleen onder strikte voorwaarden werken. Hun kinderen gingen naar speciale scholen voor Molukse kinderen ver van het kamp verwijderd: overdag zaten ze in een Nederlandse omgeving waarna ze in hun vrije tijd omringt waren met Molukkers. Door de overplaatsing naar de wijken eind jaren zestig werd het contact met de Nederlandse samenleving vergroot (Rinsampessy, 2008: 15-24). Het was niet alleen meer de Nederlandse melkboer, leraar, of bakker waarmee ze in contact kwamen, ze kwamen nu meer in aanraking met “andere leefwijzen met andere normen en waarden. Een botsing tussen culturen werd onvermijdelijk” (Leatemia-Tomatala, 2008: 35). En waar de eerste generatie nog altijd gericht was op verleden en afzondering, ging de tweede generatie zich langzaam oriënteren op een verblijf in Nederland (Rinsampessy, 2008: 22). “Langzamerhand raakten zij tussen de wal en het schip” (Leatemia-Tomatala, 2008: 35).

Deze scriptie focust zich op deze tweede generatie Molukkers in Nederland. Een generatie die volgens migratiewetenschapper Jacqueline Andall bestaat uit de kinderen van immigranten die of in het land van aankomst geboren zijn, of op jonge leeftijd (jonger dan zes jaar oud) uit het land van herkomst zijn vertrokken (Andall, 2002: 390-391). Het is een

onderzoekspopulatie dat in statistieken over migranten niet meer wordt meegenomen. Kortom, een onderzoekspopulatie die in Nederland is gebleven en van de buitenkant gezien, zo lijkt het tenminste, is opgegaan in de Nederlandse samenleving (Rinsampessy, 2008: 16). Maar zijn ze wel opgegaan in de Nederlandse samenleving? Waar voelen zij zich thuis? Voelen zij een *sense of belonging* (McMillan en Chavis, 1986) binnen hun eigen generatie Molukkers, in Nederland, op de Molukken of bij Molukkers in het algemeen? Welke rol speelt een verbeelde gemeenschap (Anderson, 2006) en kunst bij dit gevoel van thuishoren? Is er sprake van de theorie van de derde ruimte (Bhabha, 1994)? In andere woorden luidt de centrale vraag: hoe geven tweede generatie Molukkers in Nederland vorm aan een derde-culturele ruimte van thuishoren?

Relevantie

Voortbordurend op de theorie van de derde ruimte (Bhabha, 1994). Een theorie die relatief weinig te vinden is in wetenschappelijke tijdschriften en een theorie waarvan tot nu toe vanuit wordt gegaan dat die aanwezig is in de praktijk. Er is voor het gebruik van deze specifieke theorie gekozen om twee redenen: om bij te dragen aan het debat rondom de theorie van de derde ruimte en om te onderzoeken of de theorie altijd toepasbaar is bij migrantengroepen. Want wat is een ‘derde ruimte’ nu precies? Hoe ziet een ‘derde ruimte’ in het dagelijks leven van een migrantengeneratie eruit? Is de theorie van de derde ruimte überhaupt wel toepasbaar op de informanten? Zo ja, hoe ervaren zij dit?

Een tweede theoretische relevantie betreft de verbeelde gemeenschap: een fenomeen waarop wordt ingegaan in dit onderzoek omdat het invloed heeft op het gevoel van thuishoren binnen een migrantengemeenschap (Eriksen, 2010: 191). In het boek van Benedict Anderson genaamd *Imagined Communities* wordt er zowel in de eerste publicatie (1983) als de publicaties die volgen weinig stilgestaan bij de technologische ontwikkelingen die een rol spelen bij het ontstaan en voortbestaan van verbeelde gemeenschappen. Het is daarom dat in dit onderzoek het belang van technologische ontwikkelingen (Eriksen, 2010) en orale geschiedenis (Wogan, 2001) met betrekking tot verbeelde gemeenschappen erbij wordt betrokken. Het begrip van Anderson wordt dus gedeeltelijk meer in deze tijd geplaatst waarin technologie een belangrijke rol speelt.

Tenslotte is er nog het derde begrip, *een sense of belonging*. Een begrip waarvoor gekozen is vanwege de gesprekken met informanten voorafgaand aan het onderzoek. Een

begrip met eveneens theoretische relevantie: een gevoel van thuishoren wordt wel vaak onderzocht onder eerste generatie migranten, maar niet onder de tweede generatie (Anthias, 2009: 6). Deze laatstgenoemde theoretische relevantie sluit direct aan bij de maatschappelijke relevantie van dit onderzoek.

De maatschappelijke relevantie is tijdens de onderzoeksperiode naar voren gekomen aan de hand van een scala aan gesprekken met informanten. Informanten die aangeven dat er tegenwoordig vooral wordt gefocust op de toekomst: de derde, vierde, en zelfs vijfde generatie. Of zoals een mannelijke informant zei tijdens een interview: “Zij [doelend op de tweede generatie Molukkers in Nederland] zijn de vergeten generatie.” Een vergeten generatie wiens verhaal niet of nauwelijks terugkomt in de literatuur of de media. Een generatie waarvan het verleden van hun ouders en henzelf niet erkend wordt: er is sprake van een verzwegen geschiedenis. De doofpot moet naar mijn mening opgebroken worden. Zo kwam een informant naar mij toe die vroeg: “Heb je ooit wel eens je geschiedenisboek geopend en opzoek gegaan naar de Molukse geschiedenis?” De Molukse geschiedenis is dan wel een onderdeel van de Nederlandse geschiedenis, maar bijna alles wat er in de geschiedenisboeken van middelbare scholen te vinden is over de Molukken is in associatie met de Verenigde Oost-Indische Compagnie, nootmuskaat en andere specerijen. Veel van wat de tweede generatie en de generaties daarvoor en daarna overkwam en nog steeds overkomt wordt niet of nauwelijks in de literatuur besproken. Mede door de afwezigheid in de geschiedenisboeken is er onwetendheid onder een relatief groot aantal witte Nederlanders over het verhaal van de Molukkers in Nederland. In dit onderzoek wil ik mij daarom niet alleen focussen op wetenschappelijke discourses, maar ook wil ik de doofpot en de situatie van de onderzoekspopulatie aan het licht brengen. Hiermee sluit ik mij aan bij antropologe Nancy Scheper-Hughes. Zij pleitte in 1995 voor het eerst om verder te reiken dan de academie en in plaats van een afstandelijke en objectieve houding van de antropoloog (Scheper-Hughes, 1995: 412), de antropologische teksten te zien als een plek van opstand en weerstand (Scheper-Hughes, 1995: 420). Er is dan sprake van activistische antropologie, ook wel politiek geëngageerde antropologie genoemd, waarbij de situatie van de onderzoekspopulatie bij het brede publiek in kaart wordt gebracht (Scheper-Hughes, 2009: 2). Allemaal gebaseerd op de persoonlijke verhalen van de informanten.

De methodologische verantwoording

Tijdens de laatste colleges voor het daadwerkelijk betreden van het veld werd het keer op keer herhaald: “Als je de observaties en bevindingen niet opschrijft in je veldwerknooties, dan zijn ze niet gebeurd” (DeWalt en DeWalt, 2011: 157). Nu, meer dan vier maanden later ligt er een boekwerk aan notities en aantekeningen naast mij op het bureau. De aantekeningen zijn beschrijvend, methodologisch, analytisch en reflectief en dienen ervoor om samen met de verzamelde audiovisuele data de analyses en argumenten uit deze thesis te ondersteunen. De nu axiaal gecodeerde data zijn voortgekomen uit verscheidene onderzoeksmethoden: participerende observatie (waaronder *hanging out*), focus groepen, en (semigestructureerde en ongestructureerde) interviews. Ten eerste is participerende observatie een methode waarbij de onderzoeker deelneemt aan de dagelijkse activiteiten, rituelen, en interacties van de informanten (DeWalt en DeWalt, 2011: 1). De tweede dataverzamelmethode, focus groepen, is een methode waarbij meerdere mensen tegelijkertijd worden geïnterviewd en waarbij wordt gelet op de interactie tussen de informanten (Boeije, 2010: 63). Dan zijn er ook nog ongestructureerde interviews: interviews waarbij de onderzoeker zo min mogelijk controle heeft over de interactie en waarbij er een korte topiclijst is. Semigestructureerde interviews zijn daarentegen interviews aan de hand van een lijst met vragen en topics om ervoor te zorgen dat alle onderwerpen in het interview aan de orde komen (Steenbeek, *Powerpoint* presentatie 2017 genaamd ‘College 3: Kwalitatieve interviews’). Er is voor deze vier methoden gekozen om de kwaliteit van het onderzoek te verbeteren, dichterbij de populatie te komen en door het aangaan van discussies en conversaties meerdere verschillende inzichten te verkrijgen. Toch waren het de interviews en participerende observatie die voor ethische dilemma’s hebben gezorgd.

Vooraf aan de interviews is de privacy, betrouwbaarheid, *informed consent* en anonimiteit van de informant gegarandeerd. In sommige situaties stelde de informant de anonimiteit echter niet op prijs: ze willen juist dat mensen hun persoonlijke verhaal kennen. Toch heb ik ervoor gekozen om iedereen anoniem te houden om op deze manier de data consistent weer te geven in de thesis. Daarom hebben de informanten in de empirische hoofdstukken pseudoniemen. Ten tweede kwam er een ethisch dilemma kijken bij de participerende observatie: tijdens de vele observaties die ik gedurende activiteiten heb gedaan heb ik niet aan iedereen *informed consent* kunnen vragen. Ik heb er uiteindelijk voor gekozen om deze data wel te gebruiken, maar niet de datum van het desbetreffende evenement te benoemen.

Dan is er ten slotte ook nog de invloed van mijzelf op de data. Ten eerste heb ik mij in het begin zeer emotioneel betrokken gevoeld bij de onderzoekspopulatie. Dit leidde ertoe dat ik het moeilijk vond om afstand te nemen en te reflecteren op mijn bevindingen uit het veld. Door vanaf week drie maximaal twee dagen per week het veld te verlaten is het gelukt om de benodigde afstand tot mijn informanten te creëren. Ten tweede ben ik zelf een Nederlandse vrouw, met een witte huidskleur en zonder migrantenachtergrond. Ik kan me dus wel proberen in te leven in de situatie van de informant, maar ik ga nooit onderdeel zijn van de onderzoekspopulatie zelf en zal hun situatie ook nooit volledig kunnen begrijpen. Ten slotte ben ik naast onderzoeker ook een student. Het is dan dus van belang om te weten dat dit onderzoek een ‘klein onderzoek’ is: de veldwerkperiode moest binnen de duur van een cursus worden afgerond (Oost en Merkenhof, 2010: 7). Ik heb in deze periode interviews afgenomen met twintig informanten en gesproken met een scala aan informanten uit de onderzoekspopulatie. Door de korte periode van meer dan tien weken heb ik echter niet de gehele tweede generatie Molukkers in Nederland kunnen spreken en waren het voornamelijk mannen met wie ik in contact kwam. De conclusies in deze thesis worden dus opgesteld aan de hand van een klein gedeelte van de onderzoekspopulatie.

Kortom, deze thesis is het resultaat van een klein onderzoek onder een selecte groep tweede generatie Molukkers in Nederland. Een thesis die genuanceerd en kritisch is en na deze inleiding is opgedeeld in zeven hoofdstukken. Ten eerste komt het theoretisch kader aan bod. Hierin staan het gevoel van thuishoren (McMillan en Chavis, 1986), de verbeelde gemeenschap (Anderson, 2006) en de theorie van de derde ruimte (Bhabha, 1994) centraal. Alhoewel deze vier wetenschappers centraal staan worden er ook meerdere theorieën en wetenschappers aangehaald om op de theorieën voort te borduren of kritiek te leveren. Met het theoretisch kader in het achterhoofd en ter verduidelijking van de empirische data wordt vervolgens de situatie van de onderzoekspopulatie uitgelegd. Daarna wordt antwoord gegeven op de centrale vraag aan de hand van twee empirische hoofdstukken. In het eerste empirische hoofdstuk wordt het gevoel van thuishoren en de verbeelde gemeenschap behandeld, waarna het tweede empirische hoofdstuk de theorie van de derde ruimte onder de onderzoekspopulatie onderzoekt. De bevindingen uit het veld zoals beschreven in de twee hoofdstukken komen nadien samen in de conclusie en discussie. In de discussie wordt onder andere gepleit voor meer aandacht aan de verzwegen geschiedenis van de onderzoekspopulatie. In bredere zin wordt er gepleit voor meer aandacht aan deze verzwegen verhalen van migrantengroepen alom. Ten slotte komen

respectievelijk het dankwoord in het Moluks-Maleis, en de bibliografie aan bod. Tijdens het onderzoek heb ik met mijn informanten gecommuniceerd in het Nederlands, met hier en daar een woord Moluks-Maleis. Maar naast de gesproken taal was ook lichaamstaal volop aanwezig: minstens één keer per gesprek wees de informant naar zijn of haar hart. Of zoals een informant zei: “Uit het oog maar nooit uit het hart.”

Hoofdstuk I

Een gevoel van thuishoren, de derde ruimte en een verbeelde gemeenschap



De eetzaal op de Gospeldag in Capelle aan den IJssel (begin februari 2018)

Een gevoel van thuishoren, de derde ruimte, en de verbeelde gemeenschap

In dit eerste hoofdstuk worden de drie centrale begrippen van dit onderzoek behandeld. Ten eerste komt *een sense of belonging* (McMillan en Chavis, 1986), naar het Nederlands vertaald naar een gevoel van thuishoren, aan bod. Het begrip wordt onder de loep genomen aan de hand van andere wetenschappers uit verschillende disciplines. Ten tweede passeren het oriëntalisme (Said, 1978) en de derde ruimte (Bhabha, 1994) de revue, concepten die eveneens kritisch worden bekeken. Ten slotte komen de *imagined community* en het printkapitalisme aan bod (Anderson, 2006). De *imagined community* wordt hierbij vertaald naar een verbeelde gemeenschap. Antwoorden worden gevonden op vragen zoals: wat is een gevoel van thuishoren en welke aspecten hebben invloed op dit gevoel? Wat is de theorie van de derde ruimte en hoe komt dit begrip terug binnen migratie? Waardoor ontstaan verbeelde gemeenschappen volgens de literatuur? Maar eerst worden de begrippen dekolonisatie en migratie behandeld aangezien ze beide een significante rol spelen in het leven van de onderzoekspopulatie.

Dekolonisatie en migratie

Het dekolonisatieproces wordt door historicus John Darwin (2000) op twee manieren omschreven. Ten eerste als het door de kolonisator toekennen van soevereiniteit aan een koloniaal gebied. Ten tweede als gevolg van directe gebeurtenissen, zoals nationale bewegingen, die hebben geleid tot een overwinning van de gekoloniseerde op de kolonisator (Darwin, 2000: 6). De dekolonisatie van de wereld wordt gezien als een belangrijk gevolg van het einde van de Tweede Wereldoorlog. Nadat het doel van Duitsland, Italië en Japan om koloniale grootmachten te worden ineens stortte, was het aan andere koloniale machthebbers om gedwongen, met geweld of vrijwillig afstand te doen van hun koloniën (Ehlich, 2010: 14). Zo ook Nederland, dat in 1962 onder zware internationale druk gedwongen werd om haar laatste koloniale bezittingen op te geven (Oostindie en Schoorl, 2010: 14). Dit dekolonisatieproces veroorzaakte volgens de historicus Gert Oostindie immigratie naar Nederland op een veel grotere schaal (Oostindie en Schoorl, 2010: 13). Er was sprake van massale migratie. Migratie, een concept dat dagelijks in de kranten wordt genoemd.

Migratie kan worden gedefinieerd als het proces van het wegtrekken uit een land of regio om vervolgens je ergens anders te vestigen. De tijdsduur van hoelang er wordt verbleven op de nieuwe plek van onderkomen verschilt per individu of groep (Bhugra en Becker, 2005: 18). De recentelijke interesse in migratie vertroebelt echter het feit dat migratie al in grote getalen voorkomt sinds de kolonisatie en industrialisatie. Zo is er “de arbeidsmigratie dat na 1945 een cruciale rol speelde in de groei en het ontstaan van industriële economieën, terwijl tegelijkertijd geforceerde migratie een onvermijdelijk resultaat was van de formatie van nieuwe staten en de economische veranderingen” (Castles, 2002: 1144). De periode na 1945 wordt niet voor niets het “tijdperk van migratie” genoemd (Castles, 2010: 1568). Aldus socioloog Stephen Castles.

Een gevoel van thuishoren

Een *sense of belonging*, in deze thesis vertaalt naar een gevoel van thuishoren, werd in de wetenschappelijke literatuur voor het eerst gebruikt door psychologen David W. McMillan en David M. Chavis (1986). Zij omschreven een gevoel van thuishoren als “het gevoel, het geloof, en de verwachting dat hij of zij in een groep thuishoort, daar geaccepteerd wordt...Het is mijn groep, en ik ben onderdeel van de groep” (McMillan en Chavis, 1986: 10). Sinds het publiceren van hun artikel is het begrip mede door de groei van globalisering en multiculturalisme onderdeel van wetenschappelijk discours geworden (Christensen, 2009: 22). Ten grondslag hieraan ligt de vraag welke aspecten mensen een gevoel van thuishoren geven. En waarom voelt iemand zich juist ergens niet thuis? In deze paragraaf komen enkele wetenschappers aan het woord die op deze laatste twee vragen antwoorden bieden.

Volgens management wetenschappers Ling Zhao en haar collega's is een gevoel van thuishoren een basisbehoefte voor de mens (2012: 574), en neemt het gevoel van thuishoren toe als mensen meer onderlinge gelijkennissen met elkaar hebben dan verschillen (Zhao et al., 2012: 579). Deze gelijkennissen kunnen karakteristieken zijn zoals gedeeltelijke interesse, normen of waarden (Zhao et al., 2012: 579). Het kan het delen zijn van dezelfde geschiedenis: mensen komen samen doordat ze dezelfde herinnering delen (Poupazis, 2014: 82). Een herinnering kan volgens etnomusicoloog Michalis Poupazis bij migranten bestaan uit de voorheen gedeelde sociaal-culturele, relationele en materiele omstandigheden (Poupazis, 2014: 82). Hierbij kan er gedacht worden aan dezelfde plaats van herkomst en min of meer dezelfde levensomstandigheden.

Wanneer mensen een herinnering delen gaat het in veel gevallen om nostalgie: het hebben van een verlangen naar hoe het vroeger was (Poupazis, 2014: 82). De herinnering waardoor een gevoel van thuishoren binnen een groep toeneemt hoeft echter niet altijd een positieve herinnering te zijn, zo beschrijft professor Engels en Vergelijkend Literatuur Marianne Hirsch in haar artikel genaamd ‘*The Generation of Postmemory*’ (2008). *Postmemory* is een inslagrijke, vaak traumatische ervaring, die wordt ervaren door tweede generatie migranten terwijl de gebeurtenis vooraf was aan hun geboorte. Toch wordt de ervaring zo diepgevoeld waardoor het onderdeel is van hun eigen herinnering. Het doorgeven van dit trauma aan de tweede generatie kan tot stand komen doormiddel van bijvoorbeeld het laten zien van foto’s (Hirsch, 2008: 103). *Postmemory* is dus een connectie met het verleden dat gebaseerd is op inbeelding en creativiteit (Hirsch, 2008: 107). Maar naast dat het delen van dezelfde herinnering, dezelfde interesses, normen en waarden kunnen leiden tot een sterker gevoel van thuishoren, kan het hebben van onderlinge verschillen leiden tot een minder sterk gevoel van thuishoren. Het is ook het huidige proces van individualisering dat invloed heeft op het gevoel van thuishoren. In deze cases zal dat besproken worden aan de hand van het zogenaamde *elective belonging* (Savage, 2010) en *selective belonging* (Watt, 2009).

Sociologen Ulrich Beck (1997) en Anthony Giddens (2000) beschrijven de periode waarin wij leven als een periode van individualisering: het individu won en wint nog steeds aan grotere autonomie. Volgens de sociologen krijgen mensen sinds de jaren zestig van de vorige eeuw “meer dan voorheen de mogelijkheid om onafhankelijk van de traditionele inbedding hun eigen levenskeuzes te maken. De nieuwe overtuiging is dat de wereld vol mogelijkheden is en dat ieders levensopdracht eruit bestaat de eigen biografie vorm te geven. Dit individualiseringsproces wordt...vaak als bevrijdend gezien” (Kenis, 2009: 127). Dit citaat laat zien dat mensen over het algemeen tegenwoordig het idee hebben dat ze zelf meer keuzes mogen en dus kunnen maken. En dat is ook precies wat *elective belonging* inhoudt: het zelf maken van de keuzes waar je wilt gaan wonen en waar je bij wilt horen. Hiermee staat *elective belonging* haaks tegenover de rol van herkomst als de reden waarom iemand zich ergens thuis voelt (Savage, 2010: 116). Individualisering kan daarmee tegenover het gemeenschappelijke worden gezet. Het is juist bij *selective belonging* dat het gemeenschappelijke wordt benadrukt en het gevoel van thuishoren op basis van gezamenlijke geschiedenis voorop wordt gesteld (Haartsen en Stockdale, 2018: 2). Hierdoor ontstaat er een proces van in- en uitsluiting omdat er een kloof komt tussen mensen die op basis van keuze zich ergens thuis voelen en mensen die

op basis van geschiedenis bij een bepaalde groep horen. Deze kloof kan tot gevolg hebben dat beide groepen elkaar gaan uitsluiten. Door deze laatste woorden kan het gevoel van thuishoren gecategoriseerd worden als een doorgaand proces van in-en uitsluiting (Chaix, 2014: 43).

In- en uitsluiting of niet, mede door onder andere de razendsnelle technologische ontwikkelingen kunnen migranten eenvoudiger culturele, familiale, economische en politieke banden behouden met het land van herkomst. Dit wordt het transnationalisme genoemd. Door dit transnationalisme is er een zogenaamde nieuwe ‘migranten ervaring’ ontstaan waarin de migrant niet meer volledig hoeft te breken met het land van herkomst (Ehrkamp en Leitner, 2006: 1593). Het gevoel van thuishoren met het land van herkomst en het gevoel onderdeel te zijn van een globale, transnationale gemeenschap wordt volgens antropoloog Ghassan Hage echter niet door iedereen hetzelfde ervaren (2005, 468). Zo kunnen mensen in het land van herkomst een andere ervaring hebben met de transnationale gemeenschap dan de migranten in het land van aankomst. Ook kan volgens de Noord-Ierse antropoloog Maruška Svašek binnen het land van aankomst het gevoel van thuishoren tot de globale gemeenschap verschillen: een negatieve ervaring met mensen uit het land van aankomst kan zorgen voor een sterker gevoel van thuishoren met het land van herkomst. Terwijl aan de andere kant een positieve ervaring met mensen uit het land van aankomst een sterk gevoel van thuishoren creëert binnen het nieuwe land van de migrant, waardoor het gevoel van thuishoren met het land van herkomst minder wordt (Svašek, 2010: 877). Maar waar een relatief groot aantal migranten een negatieve ervaring heeft direct na aankomst in het ‘nieuwe’ land, zoals het niet krijgen van de benodigde steun en opvang, ligt het gevoel van thuishoren in het land van aankomst vaak in het begin erg laag (Svašek, 2010: 873).

Kortom, hedendaagse migranten participeren door de technologische ontwikkelingen, individualisering, en globalisering niet meer in één bepaalde groep, maar in meerdere groepen (Ehrkamp en Leitner, 2006: 1593). Is er dan nog wel een plek waarbij de migranten zich het meest thuis voelen? Of voelen ze zich thuis in zowel het land van herkomst als de plek van aankomst? Als dit laatste het geval is, dan kan er aangesloten worden bij de theorie van de derde ruimte.

Oriëntalisme en de derde ruimte

Met de toenemende interesse in de studie van migratie is tevens ook het belang van de postkoloniale studies toegenomen binnen de antropologie (Kottak, 2014: 339). In de studie

postkolonialisme wordt de interactie tussen Europese naties en (voorheen) gekoloniseerde samenlevingen bestudeerd. Naast deze betekenis wordt de term postkolonialisme ook gebruikt als positie tegenover het imperialisme (Kottak, 2014: 339-340). Het “imperialisme is het proces waarbij landen hun macht in andere delen van de wereld uit willen breiden door gebieden te veroveren en te beheersen. Daarnaast is het van belang om de eigen cultuur en politiek over te brengen dan wel op te leggen aan de bevolking” (Nijzink, 2016: 10). Het begrip van imperialisme mag zeker niet verward worden met het kolonialisme, waarbij de motivatie uitsluitend economisch is (Nijzink, 2016: 10).

Zoals eerder werd aangehaald lijkt het alsof de huidige (tweede generatie) migranten zich aan de hand van de technologische ontwikkelingen, individualisering en globaliseringsprocessen in meerdere groepen bewegen en wellicht thuis voelen. Het is dan niet meer zo dat een migrant afkomstig uit een (voorheen) gekoloniseerd land zich ook alleen thuis voelt binnen de groep met mensen uit hetzelfde land van herkomst. Er wordt dan gesproken van een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren (Teerling, 2011: 1089). Maar wat is een ‘derde ruimte’ precies en hoe is dit begrip tot stand gekomen? Om hier verder op in te gaan wordt er in deze paragraaf stilgestaan bij twee belangrijke denkers uit het postkolonialisme: Edward Said en Homi K. Bhabha. Eerst wordt er stilgestaan bij het oriëntalisme van Said, waarna de kritiek en theoretische toevoeging van Bhabha aan bod gaat komen. Hier wordt vervolgens met een kritische blik naar gekeken door een link te leggen naar wat in de huidige tijd wellicht kan zorgen voor het ontstaan van een ‘derde ruimte’, namelijk een verbeelde gemeenschap (Anderson, 2006).

Professor in literatuur, Edward Said, wordt door velen ook wel de grondlegger van het postkolonialisme genoemd. In 1978 zette hij het begrip oriëntalisme op de kaart. Een begrip dat door Said zelf is omschreven als een Westerse manier van domineren, reconstrueren en autoriteit hebben over de zogenaamde Oriënt (Said, 1978: 3), ‘de Ander’ of ‘de Oosterling’. Behalve dit toont het begrip volgens sociologen Michal Frenkel en Yehouda Shenhav ook dat de Europese cultuur in het verleden (wellicht nu nog) haar kracht haalde door zichzelf als een hogerstaande te portretteren, als de betere van de twee (Frenkel en Shenhav, 2006: 3). Deze binaire blik, met de kolonisator aan de ene kant en de gekoloniseerde aan de andere kant, heeft Said en de theorie van het oriëntalisme de afgelopen decennia kritiek opgeleverd (Frenkel en Shenhav, 2006: 3). Zo ook van Homi Bhabha, professor Engelse en Amerikaanse literatuur en taal.

In zijn boek *'The Location of Culture'* (1994) suggereert Bhabha dat er tussen de 'Westerling' en 'Niet-Westerling' nog een zogenaamde 'derde ruimte' (*third space*) zit. Hiermee maakt hij duidelijk dat, alhoewel de 'Westerling' en 'Oosterling' radicaal tegenover elkaar staan in het koloniale discours, de kloof tussen hen onderhevig is aan verandering. Er is sprake van een hybride proces (Frenkel en Shenhav, 2006: 4). Bhabha stelt dus dat de kloof tussen gekoloniseerde en kolonisator wordt opgevuld en er daarbinnen 'derde ruimte culturen' ontstaan. Hierbij neemt de migrant culturele eigenschappen over van zowel het land van aankomst (kolonisator) als het land van herkomst (gekoloniseerd land). Het is dus een ruimte dat is geconstrueerd op basis van hedendaagse ervaringen en verhalen uit het verleden. Er is dan een zogenaamde 'derde-culturele ruimte van thuishoren' ontstaan. Dit gevoel van thuishoren houdt volgens antropologe Janine Teerling in dat de mensen zich thuis voelen binnen geheel verschillende vriendschappen en relaties die gebaseerd zijn op zowel het verleden als de huidige situaties waarin mensen zich bevinden (Teerling, 2011: 1089). De vriendschappen en relaties die zijn gebaseerd op het verleden van de migrant worden in de huidige tijd vaak onderhouden aan de hand van de virtuele wereld. Denk hierbij aan de virtuele gemeenschappen (door bijvoorbeeld sociale media) die in een rap tempo zijn ontstaan in de laatste jaren, en waarvan het aantal alsmaar door blijft groeien (Zhao et al., 2012: 574). Een gevoel van thuishoren tot een bepaalde groep neemt dan toe omdat de overeenkomsten tussen de mensen via sociale media worden benadrukt (Zhao et al., 2012: 575). Al kan dit fenomeen van een toename van een gevoel van thuishoren door de komst van de virtuele wereld niet over één kam worden geschoren, zoals Zhao en haar medeauteurs wel doen. Mensen met dezelfde geschiedenis kunnen het namelijk ook met elkaar oneens zijn, waardoor een gevoel van thuishoren tot die groep juist afneemt. Er kan in dat geval door een migrant meer naar een gevoel van thuishoren worden gezocht bij de mensen uit het land van aankomst.

Echter, de vraag kan gesteld worden of elke migrant een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren ervaart. Is er na de migratie uit (voorheen) gekolonialiseerd gebied namelijk wel degelijk een 'derde ruimte' ontstaan of kan er nog steeds gesproken worden van een binair verschijnsel met de kolonisator aan de ene kant en de gekoloniseerde aan de andere kant (Amoamo, 2011: 1270)? Of kan er worden aangesloten bij wat Frans-Willem Korsten in 2005 stelde over de theorie van de derde ruimte? Namelijk dat een 'derde ruimte' inhoudt dat er een mengelmoes is van elementen waar het land van herkomst niet boven het land van aankomst staat en andersom (Korsten, 2005: 290-291). Of kan een migrant waarvan diens eigen geschiedenis of dat van zijn of haar ouders nog niet erkend is door de kolonisator zich ooit wel in deze 'derde ruimte' thuis voelen? Een ander punt van kritiek op Bhabha is dat hij

herhaaldelijk stelt dat de gekoloniseerde de ‘derde ruimte’ creëert. Maar is dat wel zo? Zo niet, welke rol speelt ‘de kolonisator’ bij de creatie van de ‘derde ruimte’? Welke rol spelen de technologische ontwikkelingen bij het in de praktijk ontstaan van de theorie van de derde ruimte? Om daarachter te komen wordt er eerst gekeken naar hoe een gevoel van thuishoren wordt beïnvloed door zogenaamde verbeelde gemeenschappen (Anderson, 2006).

Verbeelde gemeenschappen en het printkapitalisme

Een verbeelde gemeenschap is een gemeenschap waarin de leden elkaar niet kennen, nog nooit hebben ontmoet of zelfs nog nooit van elkaar hebben gehoord, maar waar in ieders gedachte ze wel deel uitmaken van dezelfde gemeenschap (Anderson, 2006: 6). Volgens Anderson (2006), groeit het aantal (verbeelde) gemeenschappen en de mate van een gevoel van thuishoren door het toedoen van globalisering en modernisering (Anthias, 2012: 107). Hij stelt dat door het printkapitalisme, wat inhoudt dat massaproductie en verspreiding van kranten en boeken mogelijk is, deze verbeelde gemeenschappen ontstaan.

Mensen kunnen op basis van veel verschillende aspecten onderdeel zijn van dezelfde verbeelde gemeenschap. Zo kunnen mensen die dezelfde artiest bewonderen of min of meer dezelfde familiegeschiedenis delen gevoelsmatig onderdeel zijn van dezelfde groep. In de verschillende publicaties van zijn boek *Imagined Communities* heeft Anderson echter weinig oog voor de technologische ontwikkelingen (Eriksen, 2010) en het belang van mondelinge overdracht (Wogan, 2001) in het ontstaan en voortbestaan van een verbeelde gemeenschap.

Het printkapitalisme is een belangrijke voorwaarde voor een sterke mate van het gevoel van thuishoren. Door het printkapitalisme komen mensen namelijk meer in contact met hun afkomst (Eriksen, 2010: 110) en kunnen ze zich meer thuis voelen in de groep die is gebaseerd op een gezamenlijk verleden. Bij print gaat het om de documentatie van de geschiedenis: wat er echt is gebeurd doet er niet toe, het gaat erom dat het verhaal verspreid wordt (Eriksen, 2010: 11). “Door het ontstaan van de print is het mogelijk om zo veel mogelijk mensen te bereiken en hen informatie te verstekken; informatie dat ze met elkaar verbindt” (Eriksen, 2010: 127). Waar Anderson echter nog geen rekening mee had gehouden was de invloed van internet en de media die een aanzienlijke rol is gaan spelen bij de reproductie en versterking van groepsentimenten (Eriksen, 2010: 127). Daar komt bij dat hij ook niet voldoende nadruk heeft gelegd op de belangrijke rol van de oraliteit, de mondelinge overdracht, bij het ontstaan van een verbeelde gemeenschap (Wogan, 2001: 404). Antropoloog Peter Wogan gaat hier verder op in door te stellen dat de inhoud van de print gebaseerd is op orale discours (Wogan, 2001: 409). De basis

van een verbeelde gemeenschap is de mondelinge overdracht omdat die mondelinge informatie later weer wordt weergegeven in de boeken, en even later weer op sociale media. De print, technologische ontwikkelingen en oraliteit zorgen volgens Wogan dus gezamenlijk voor het in standhouden van een *sense of belonging* en een verbeelde gemeenschap.

Maar waar Anderson, Eriksen en Wogan zich gooien op het printkapitalisme, oraliteit en technologische ontwikkelingen, behandelen ze de bijdrage van kunst niet. Want zoals Guetzkow stelt draagt ook kunst (culturele uitingen zoals poëzie, schilderijen, theater en fotografie) bij aan het gevoel van thuishoren binnen een groep (Guetzkow, 2002: 21). Zo komen er volgens hem door kunst sociale netwerken op gang, zorgt het voor een toename van tolerantie ten opzichte van anderen binnen de groep, neemt het gevoel van collectiviteit toe, en komen mensen samen die anders helemaal niet met elkaar in contact waren gekomen (Guetzkow, 2002: 3-6). Maar ook hier kunnen vraagtekens achter worden gezet. Neem bijvoorbeeld het in oktober 2016 bekladde standbeeld van Jan Pieterszoon Coen in Hoorn. Het beeld, dat is neergezet om de vierde gouverneur-generaal van de Verenigde Oost-Indische Compagnie te herdenken werd beklad door actiegroep De Grauwe Eeuw. Een actiegroep die volgens een artikel in de Volkskrant uit 2018 (Vos, 2018) “strijd tegen alles wat met kolonialisme te maken heeft en protesteert tegen de verheerlijking van de Gouden Eeuw.” Want waar Nederland een standbeeld heeft neergezet ter ere aan de ondernomen acties van de gouverneur-generaal, kan hij aan de andere kant gezien worden als de opdrachtgever van genocide. Denk hierbij aan de door zijn toedoen massale moord en slavendeportatie in 1621 van de ruim veertienduizend inwoners van de Banda eilanden (onderdeel van de Molukken) (Klamer, 2002: 176). Kunst zorgt dus zeker niet altijd voor verbinding tussen de kolonisator en de gekoloniseerde, en kan juist leiden tot een confrontatie. Er kan dan ook zeker niet gesteld worden dat culturele uitingen, zoals het standbeeld van Jan Pieterszoon Coen in Hoorn, zorgen voor het positief beïnvloeden van een verbeelde gemeenschap of het zorgen voor een gevoel van thuishoren binnen een ‘derde ruimte’.

Al met al wordt er door Anderson (2006), Eriksen (2010), en Wogan (2001) gesteld dat technologische ontwikkelingen, het printkapitalisme en de oraliteit hebben bijgedragen aan het ontstaan van verbeelde gemeenschappen en het bevorderen van een *sense of belonging*. Guetzkow voegt hier nog eens aan toe dat kunst ook bijdraagt aan het bevorderen van een collectief gevoel en een gevoel van thuishoren. Maar of deze vier wetenschappers ook gelijk hebben is nog maar de vraag, zoals te zien is aan het voorbeeld van het bekladde standbeeld van Jan Pieterszoon Coen. Nu is de vraag: bij welke van de vier meningen sluit de

onderzoekspopulatie zich het meest aan? Welke van de vier (kunst, orale geschiedenis, het printkapitalisme of technologische ontwikkelingen) zorgen voor het in de praktijk realiseren van de theorie van de derde ruimte? Of speelt geen enkele genoemde factor een rol bij het ontstaan van deze ‘derde ruimte’? Voordat hier antwoord op wordt gegeven aan de hand van de empirische data wordt er eerst in de volgende paragraaf stilgestaan bij de connectie tussen de behandelde literatuur en de onderzoekspopulatie van dit onderzoek.

Hoofdstuk II

Tweede generatie Molukkers in Nederland



Een kast afkomstig uit één van de barakken

Tweede generatie Molukkers in Nederland

“Getuigen: Molukse kapers van trein bij De Punt moesten dood.” Dit is de titel van een recent artikel uit de Volkskrant (Thijssen, 2018). In het artikel wordt, net als in vele andere mediaberichten, niets verteld over het motief achter de treinkapingen die plaatsvonden in de jaren zeventig van de vorige eeuw. Het enige wat telkens maar weer wordt benoemd zijn de ‘gewelddadige acties’, de ‘Molukse treinkapingen’ en de ‘Molukse gijzelingen’. Maar wanneer wordt nu eens de situatie van de Molukkers in Nederland behandeld? Hoe ze hier onder erbarmelijke omstandigheden werden opgevangen? Hoeveel leed er is aangedaan aan de eerste generatie en de generaties die volgden? Als er dan na lang zoeken een bericht te vinden is over de verzwegen geschiedenis van de Molukkers in Nederland luidt de titel: “Nederland moet excuses maken aan Molukkers” (ANP/Redactie, 2012). Dit zijn de woorden van burgemeester Victor Molkenboer van Leerdam, een stad waarin veel Molukkers zich huisvesten. “Erkenning van hun situatie toen maakt het voor velen makkelijker een streep onder het verleden te zetten en te werken aan een nieuw begin’, aldus burgemeester Molkenboer.” Hier sluit ik mij bij aan: pas wanneer de situatie waarin de ouders van mijn onderzoekspopulatie zich bevonden wordt erkend kan er vooruit worden gekeken. Tot die tijd speelt het verleden een grote rol in het leven van de tweede generatie Molukkers in Nederland.

In 1951 zette ruim twaalfduizend Molukse mensen voet aan wal in de haven van Rotterdam. Het gebied waar ze vandaan kwamen ligt in het oosten van de huidige Republiek Indonesië, een plek die de Verenigde Oost-Indische Compagnie in 1605 veroverde met als doel in de plaatselijke specerijen te gaan handelen (Van der Giessen, 2015: 13-14). Het was de Tweede Wereldoorlog in Nederlands-Indië die in 1942 zorgde voor een ommekeer in het leven van de bevolking van de Molukken. Het leven van de Molukse KNIL-militairen, voluit het Koninklijk Nederlands-Indisch Leger waar een relatief groot aantal Zuid-Molukse mannen zich om economische redenen bij aan hadden gesloten, werd op zijn kop gezet (Van der Giessen, 2015: 15). Ze kwamen terecht in jappenkampen en vele werden krijgsgevangen. Kort na de oorlog, in 1949, werd Indonesië onafhankelijk verklaard en werd de Molukken een provincie in het oosten van het land. Een groot aantal Molukkers, waaronder de KNIL-militairen, wilden echter een onafhankelijke staat en riepen daarom de Republiek Maluku Selatan (RMS) uit. Dit werd al snel neergeslagen door het leger van Soekarno en zo, nadat Nederland hulp had beloofd bij het

oprichten van de onafhankelijke staat en het vrijwel onmogelijk bleek om in Indonesië te blijven, kwamen de KNIL- militairen en hun families aan in Rotterdam (Rinsampessy, 2008: 51). Er was sprake van geforceerde migratie en vrijwel direct na aankomst in Nederland werden ze per brief ontslagen uit het leger (Bootsma, 2015: 19). Hierdoor werden ze van de ene op de andere dag statusloze burgers (Steijlen, 2017: 222). Het was, na de koloniale tijd, het begin van een reeks pijnpunten die tijdens het verblijf van Molukkers in Nederland zijn ontstaan.

De net aangekomen Molukkers hadden de gedachte en hoop snel weer terug te keren naar een onafhankelijk Zuid-Molukse Republiek. Ze werden ondergebracht in ‘tijdelijke’ kampen, waaronder voormalig concentratiekampen. Werken mocht alleen onder strikte voorwaarden en de kinderen gingen naar speciale scholen (Rinsampessy, 2008: 15). Door hun vroegere functie lagen de meeste kampen, ook wel woonoorden genoemd, betrekkelijk afgelegen van de ‘bewoonde wereld’ en leefden de Molukkers soms letterlijk en figuurlijk achter prikkeldraad (Ramakers, 1988: 87). “Dit beperkte de mogelijkheden om in contact te komen met de Nederlandse bevolking” (Huwaë, 1996: 5-6). Eind jaren vijftig groeide het besef dat de leefomstandigheden in de woonoorden onder de maat waren. De kampen lagen te ver verwijderd van werkgelegenheid, lagen sociaal geïsoleerd en waren niet bestand tegen de koude winters en de warme zomers (Steijlen, 2017: 226). Dus werden vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw de barakken vervangen door eengezinswoningen in daarvoor aangewezen Molukse wijken (Rinsampessy, 2008: 24). Ook hier is er een pijnpunt bij groepen Molukkers die het er niet mee eens waren dat ze werden overgeplaatst naar de wijken. “Zo zagen zij de overgang naar permanente wijken als een poging van de overheid om onder haar verantwoordelijkheid jegens de Molukkers te komen” (Steijlen, 2017: 226). De verantwoordelijkheid om te helpen aan een onafhankelijk republiek. Het niet of nauwelijks verkrijgen van een baan, de op zijn zachtst gezegd oneerbiedige ontvangst van de eerste en tweede generatie, de belofte van de Nederlandse regering die nooit is nagekomen en de erbarmelijke behandeling van de eerste generatie die tot op de dag vandaag nog niet erkend wordt zorgt voor veel pijn onder de onderzoekspopulatie.

De onderzoekspopulatie maakt deel uit van de ruim vijftigduizend Molukkers die Nederland op het moment telt (Rinsampessy, 2008: 16). Een groot gedeelte van de eerste generatie is overleden en de tweede generatie is grotendeels de leeftijd van zestig gepasseerd. Het is een generatie die hun jeugd overwegend in de kampen heeft doorgebracht en mede doordat ze in

het begin voornamelijk in contact kwam met mede-Molukkers een zeer collectief-familiegevoel hebben. Het samen komen in de christelijke kerk speelt tevens een grote rol. De tweede generatie werd opgevoed aan de hand van militaire traditie, ook wel een Spartaanse opvoeding genoemd (Schneiders, 2011: 18). De opvoeding was overwegend in het Maleis waardoor ze nu ook in het dagelijks leven zowel de Maleise taal als de Nederlandse taal (afhankelijk van hun opleiding en woonsituatie) redelijk beheersen (Rinsampessy, 1992: 111). Het zijn deze kinderen die al van jongs af aan in twee werelden leven: aan de ene kant de Molukken en de Molukse woonoorden, en aan de andere kant de ‘buitenwereld’ genaamd de Nederlandse samenleving.

Tegenwoordig woont meer dan zestig procent van de Molukkers buiten deze wijken, wijken die per grote verschillen en zijn gevestigd door het hele land. Zo is er één in Geleen in Limburg en is de wijk in Capelle aan den IJssel een voorbeeld van een wijk in Zuid-Holland. Een groot gedeelte van de mensen die nog in deze wijken wonen zijn van de tweede generatie of eerste generatie (Rinsampessy, 2008: 16). Een ander gedeelte van de tweede generatie woont voor een groot deel in steden zoals Amsterdam, de plek waar veel Molukkers zich over decennia hebben gevestigd. Over de mensen die nog wel in de woonwijken wonen wordt gezegd dat ze over het algemeen een sterker collectief gevoel hebben doordat ze iedereen binnen de wijk kennen en er dus sprake is van sociale cohesie. De sociale cohesie zorgt ook weer voor sociale controle (Ouweneel, 2011: 3). Waar er in de wijken dus nog een collectief gevoel speelt zijn de mensen buiten de wijken meer geïndividualiseerd (Rinsampessy, 2008: 26): de mensen die buiten de wijk wonen en goed Nederlands spreken worden vaak gestigmatiseerd als zijnde ‘Nederlander’ door de mensen in de wijk (Rinsampessy, 1992: 112). In zekere zin is er dus een verschil tussen de mensen die in de wijk wonen en daarbuiten. Maar naast dat er verschillen bestaan op het gebied van woonsituatie, wordt er binnen de Molukse gemeenschap onder andere ook onderscheid gemaakt op basis van pela-schap. “Pela-schap is een verbond dat Molukse voorouders gesloten hebben met bewoners van één van de meerdere dorpen” (Huwaë, 1996: 10). Het speelt een belangrijke rol in het leven van de onderzoekspopulatie.

Waar er dus enerzijds verschillen zijn binnen de Molukse gemeenschap, zijn anderzijds de tweede generatie Molukkers over de afgelopen decennia dichterbij de Nederlandse samenleving gegroeid. Dit kan zowel bewust als onbewust hebben plaatsgevonden. Velen van de tweede generatie migranten zijn getrouwd met een Nederlandse partner (Beets, Walhout, en

Koesoebjono, 2002: 14), werken in een Nederlandse omgeving en spreken de Nederlandse taal. De verbinding met de Nederlandse samenleving is terug te zien in de expressieve kunst. De kunst werd en wordt gebruikt om opgekropte, verwarde gevoelens om te zetten in creatieve energie. De invloed van de Nederlandse samenleving komt hierin terug door het gebruik van andere materialen en technieken, en in de poëzie bijvoorbeeld door de Nederlandse taal (Bartels, 1990: 326-333). “Terwijl hun oosterse kant zich uit in Molukse onderwerpen uit het verleden...” (Bartels, 1990: 326).

Kortom, de tweede generatie Molukkers voelen nog veel van de traumatische ervaringen van hun ouders en van de bijkomende pijn. Traumatische ervaringen die mede zijn ontstaan na aankomst in Nederland waarbij ze onder erbarmelijke omstandigheden werden opgevangen, het abrupte ontslag van hun vaders uit het leger. Ze werden aan hun lot overgelaten en er werd niet of nauwelijks meer omgekeken door de Nederlandse regering naar de belofte die ze werd gedaan: een onafhankelijk Molukken. De tweede generatie is een onderzoekspopulatie waarover gezegd wordt dat ze in twee werelden leven. Hoe ervaart de tweede generatie deze twee werelden? Zijn er volgens hen wel twee werelden? En kan een migratiegeneratie wel echt opgaan in een Nederlandse samenleving als de regering het leed dat ze hun ouders hebben aangedaan nog niets eens heeft erkend? Kortom, kan een mens zich wel ergens thuis voelen als de hutkoffer vol leed nog in de woonkamer staat?

Hoofdstuk III

Samen door een deur: een gevoel van thuishoren in tijden van sociale media

uw ogen spreken met de mijne

zij spreken een unieke taal

maar wat zeggen zij

de tijd stond even stil, omringd met

liefde en verbondenheid

vertrouwen en geduld

verdraagzaamheid en berusting

droefheid en geluk

ogen kunnen zoveel zeggen

maar alleen u en ik weten

wat uw ogen tegen

de mijne hebben gezegd

—Rita Alfons in *Portretten ontmoeten de poëzie: Molukse ouderen in Assen in Woord en Beeld* (16, 2003)

Samen door een deur

Een gevoel van thuishoren in tijden van sociale media

In dit eerste empirische hoofdstuk wordt er kritisch en analytisch gekeken naar twee van de drie centrale begrippen uit het onderzoek: een gevoel van thuishoren en de verbeelde gemeenschap. Net als in het volgende empirische hoofdstuk wordt er direct en indirect verwezen naar de wetenschappers en diens uitspraken die zijn aangehaald in het theoretisch kader. Verder wordt er gezocht naar wat de onderzoekspopulatie verstaat onder een ‘thuis’. Voelen ze zich thuis binnen hun eigen gemeenschap? Is er een verbeelde gemeenschap? Zo ja, hoe komt die tot stand? De data die hieronder zijn weergegeven zijn afkomstig uit een deel van de afgenomen interviews en bezochte evenementen.

“De grootste familie van Nederland”

De deur aan een zijstraat in Utrecht zwaait open. Tomas, een man van ongeveer zestig jaar oud begroet mij enthousiast. Het is een donkere, koude avond. Zijn kale hoofdhuid glinstert in het licht van de lantaarnpaal. We lopen de trap op naar de eerste verdieping waar hij samen met zijn vriendin, een kunstenares met Molukse oorsprong, woont. De woonkamer is gevuld met een tal van schilderijen, een laptop op het bureau, de ukelele staat in de hoek. Een schilderij met een legio aan kleuren vangt mijn blik. “Dat is gebaseerd op een tafereel van een barak uit de jaren ‘50 [van de vorige eeuw]. Dit waren de hutkoffers die altijd klaarstonden,” zegt Tomas op een rustige toon terwijl hij één voor één de verschillende kleuren op het canvas aanwijst. Terwijl hij koffie inschenkt begint hij met praten. Net als bij vele andere informanten merk ik dat hij graag zijn verhaal en dat van zijn ouders wil vertellen. Op de vraag wat voor hem een thuis is zegt hij: “Thuis is bij mijn ouders, en sinds die er niet zijn...Ik ben opgegroeid dat dit helemaal geen thuis was, dat dit tijdelijk was en dat we hier te gast waren. Dus ja, als je al in je jeugd geen thuis hebt. Wat dan?” Een thuis dat voor hem veiligheid, geborgenheid en betrouwbaarheid betekent. Voor andere respondenten uit het onderzoek betekent een thuis dat ze zich ergens op hun gemak voelen, waar ze zich lekker voelen en waar ze zichzelf kunnen zijn. Een thuis is dus een concept dat voor iedereen een andere betekenis heeft.

Gedurende het interview met Tomas is het verlangen naar het leven in de kampen terug te zien in zijn gelaatsuitdrukkingen. Er heerst verdriet. Behalve wanneer hij praat over het leven

in de woonoorden. Dan begint hij te stralen en gaat hij rechtop zitten: “Thuis is voor mij de jaren ’60. Mijn jeugd. Dat is thuis voor mij, maar dat is weg. Dat gevoel. Thuis was in die kampen.” Naast dat Tomas, en vele informanten met hem, zich thuis voelden in de voormalige kampen wordt er door een overgroot deel van de informanten ook bevestigd dat ze zich thuis voelen onder tweede generatie Molukkers in Nederland. Maar niet alleen binnen hun eigen generatie, ook binnen de gehele gemeenschap. Neem Jus. Een man van begin zeventig. Ook hij woont net als Tomas niet in een Molukse wijk maar in een dorp waar hij omringd wordt door vele witte Nederlanders. Wanneer ik hem voor het eerst ontmoet staat hij met een grote bos grijs haar in de deuropening. Hij heeft een jas aan waarop staat ‘Alifuru Maluku’. In de woonkamer speelt zich een lied af in de Moluks-Maleise taal. Net als bij andere interviews wordt mij door Jus ook wat eten en drinken aangeboden. Terwijl hij het drinken inschenkt en luistert naar de muziek zegt hij, “Wij Molukkers, we zijn gewoon één familie.” Even later voegt hij hier met een grijns op zijn gezicht aan toe: “Wij zijn namelijk de grootste familie van Nederland.”

Een familie. Twee woorden die tijdens de gesprekken met informanten meerdere keren werden herhaald. Zo ook met Jus, die met opgeheven hoofd vertelde dat de Molukse gemeenschap helemaal niet gezien kan worden als groep of gemeenschap (McMillan en Chavis, 1986: 10), maar juist een familie die er altijd voor elkaar zal zijn. Terwijl hij de mouwen van zijn jas verder opstroopte ging hij door met vertellen dat het behoren tot de Molukse familie gebaseerd is op bloedverwantschap en niet berust op de verwachting of het geloof ergens bij te horen (McMillan en Chavis, 1986: 10): een individu behoort al tot de familie vanaf zijn of haar geboorte. Het hebben van Molukse voorouders en dus biologische verwantschap zorgt voor saamhorigheid en verbondenheid met andere Molukkers in zowel Nederland als elders ter wereld. Een verbondenheid die onder de tweede generatie nog verder gegroeid is door het leven in de tijdelijke opvangkampen van de jaren ’50 van de vorige eeuw. Toen woonden de mensen samen in de kampen, waren ze op elkaar aangewezen en is er door hun ouders meegegeven dat ze altijd voor een ander klaar moesten staan. Al helemaal als het gaat om *pela-schappen* en directe familie. Zo vertelde Jus vol trots over zijn aangeboren connectie met zijn directe familie, *pela-schappen* en dorp van herkomst. Kortom, het gevoel van *thuishoren* wordt onder de onderzoekspopulatie gevoeld als ‘het is mijn familie, en ik ben onderdeel van de familie’ en de verbondenheid zal altijd blijven. Een verbondenheid en gevoel van *thuishoren* dat naast het bloedverwantschap gestimuleerd wordt aan de hand van *postmemory*, herinnering en de vele gelijkenissen die de mensen binnen onderzoekspopulatie met elkaar delen.

“Ik ben het litteken van de wonden van mijn ouders”

Met de gedachte in mijn hoofd dat het delen van dezelfde herinnering ervoor zorgt dat mensen zich meer bij elkaar thuis voelen (Poupazis, 2014: 82), zit ik tegenover Tomas. Het begint koud te worden in de woonkamer, het schilderij met de hutkoffers hangt nog steeds rechts naast ons aan de muur. Met zijn ogen kijkt hij recht naar mij wanneer hij vertelt over zijn eigen generatie Molukkers in Nederland, de tweede generatie. Over hoe zij op een gegeven moment bovenaan de lijst stonden van de groep met de meeste drugsgebruikers in Nederland. Hij laat een zucht, kijkt naar beneden en zegt: “Kijk, de tweede generatie is een generatie die tussen wal en schip is geraakt.”

Een maand na het interview met Tomas heb ik een afspraak met een kennis van hem, zoals eigenlijk iedereen binnen de Molukse familie elkaar (soms indirect) kent. Hij is ongeveer tien jaar ouder dan Thomas en stelt zich voor als Joop. Hij draagt een grijs pak en kijkt over zijn bril met een ernstig gezicht vooruit wanneer hij zegt: “Ik durfde het nog nooit in het openbaar te zeggen, maar wat wij als gemeenschap, Molukse gemeenschap, en dat geldt voor de eerste en tweede generatie heel erg, voelen is het collectieve trauma.” Het gesprek met Joop en de vele observaties hebben mij laten zien dat de traumatische ervaringen die van generatie op generatie zijn meegegeven tot op de dag van vandaag worden gevoeld. Hartzeer, frustratie over hoe hun ouders zijn behandeld, alles wijst erop dat de tweede generatie Molukkers traumatische ervaringen opgedaan hebben door gebeurtenissen die voorafgingen aan hun geboorte. Hoe het trauma en de *postmemory* (Hirsch, 2008: 103) heeft kunnen ontstaan wordt meermaals duidelijk wanneer Joop rechtop tegenover mij zit. Voordat hij een grote slok koffie neemt zegt hij: “Dat [het collectieve trauma] heeft met die migratieachtergrond te maken, het oorlogsverleden van onze ouders, de Spartaanse opvoeding van onze ouders, we hebben het allemaal meegekregen.” Ook door vrouwelijke informanten wordt het voelen van het trauma in het dagelijks leven nogmaals duidelijk gemaakt.

Een tweede generatie Molukse zit tegenover mij in een café in Utrecht. Haar ogen, lichaamstaal en toon spreken allen met kracht. Naast de kracht en het vuur in de ogen heerst er trots. Trots op hoe ver de gemeenschap het ondanks alles heeft geschopt in de Nederlandse samenleving. De trots die in haar ogen te zien is staat haaks tegenover de gelaatsuitdrukkingen van de vrouw: er is verdriet en woede. Het verdriet en de woede die zijn veroorzaakt door hoe haar ouders, en die van vele andere Molukkers in Nederland, tijdens hun leven zijn behandeld door de Nederlandse staat. Plotseling slaat ze op tafel, haar ogen boren zich een weg in mijn

ogen: “Ik ben het litteken van de wonden van mijn ouders.” Een litteken dat is overgegeven aan de hand van foto’s (Hirsch, 2008:103), verhalen en stilte.

Aan de roodgeverfde muur tegenover mij hangen foto’s. Jus bespreekt er een paar. Zo ook de foto van zijn ouders op het raamkozijn. Op een rustige toon vertelt hij het verhaal van zijn vader en moeder, en de komst van zijn familie naar Nederland. De foto is in zwart-wit met daarop een net getrouwd echtpaar dat niet lacht. Net als in de Molukken is het ook hier niet gebruikelijk dat er gelachen wordt op foto’s. Voor Jus brengt het herinneringen op aan zijn ouders: hoe ze naar Nederland kwamen, werden opgevangen en krachtig stand hebben gehouden onder erbarmelijke omstandigheden. Maar het zijn niet alleen de foto’s die zorgen voor het overgeven van de traumatische ervaringen van zijn ouders. Het zijn volgens hem en andere informanten voornamelijk de verhalen die door sommige ouders verteld zijn en weer doorverteld zijn aan andere mensen binnen de gemeenschap die hebben gezorgd voor een *postmemory*. Aan de andere kant is het ook de stilte die de eerste generatie liet vallen als het ging om de pijn die ze te voorduren hebben gehad in de jaren van de Tweede Wereldoorlog, daarvoor en daarna. Of zoals tijdens een bijeenkomst in een zaal met voornamelijk Indonesiërs en Molukkers werd verteld: “De eerste generatie zweeg zo erg dat ik hun stem niet meer kan horen.” Naast dat de collectieve traumatische ervaringen mede zorgen voor een gevoel van thuishoren onder de informanten binnen de Molukse familie, is het ook de herinnering (Poupazis, 2014: 82) die bijdraagt aan een gevoel van thuishoren onder de informanten. Onder herinnering valt niet alleen de herinnering aan het zwijgen, de ervaringen en de verhalen van de eerste generatie. De eigen ervaringen van de tweede generatie spelen ook een belangrijke rol in het gevoel van thuishoren onder de informanten.

Hendrik, een tweede generatie Molukker zit tegenover mij in een café in Rotterdam. De zon schijnt fel door de ramen naar binnen. Met een starre blik kijkt hij naar buiten. Eén voor één komen er fietsers voorbij. Zijn lichaamstaal oogt rustig. Nadat hij zijn hoofd richting mij draait zegt hij: “Onze generatie heeft veel meegemaakt in de jaren ‘50 tot en met de jaren ‘80 [van de vorige eeuw]. Zoals onze ouders het hebben meegemaakt hebben wij dat ook meegemaakt: het leven in de kampen, het verhuizen naar de wijken, alles wat eromheen is geweest met het platgooien van de barakken en al die acties van de jaren ‘70 [doelend op de gijzeling en treinkapingen van de jaren 1970].” Hoe het leven in de kampen zorgt voor een sterk gevoel van thuishoren werd een paar weken later nog eens duidelijk op een mooie zonnige dag in Maastricht waar ik Hendrik weer ontmoette tijdens een evenement. Hendrik en een vrouw uit de onderzoekspopulatie deelden op een gegeven moment samen het podium. Daar stonden

ze, recht tegenover elkaar. “Jij woonde in barak nummer... We woonden bij elkaar om de hoek,” zegt Hendrik tegen de vrouw. Terwijl ze elkaar aankeken leek het alsof ze dachten aan het leven in de kampen. Aan de tijd met hun ouders, de tijd waarin ze als kinderen samen speelden en gebruik maakte van de dezelfde plaatselijke retailer. De tranen stonden in hun ogen. Er is sprake van nostalgie: wat mensen delen is de herinnering en het verlangen naar hoe het vroeger was (Poupazis, 2014: 82).

Een sterker gevoel van thuishoren onder de onderzoekspopulatie komt dus tot stand aan de hand van de herinnering (Poupazis, 2014: 82) aan het leven in de kampen, de komst naar Nederland en de overgeleverde traumatische ervaringen (Hirsch, 2008: 103). Het gevoel van thuishoren is gebaseerd op de gezamenlijke geschiedenis, *selective belonging* (Haartsen en Stockdale, 2018: 2). Er is echter nog een ander element dat naast gezamenlijke geschiedenis, herinnering en *postmemory* zorgt voor het sterke gevoel van thuishoren onder de onderzoekspopulatie. Namelijk de vele gelijkenissen in het dagelijks leven.

“Wat ons bindt komt voort uit het Moluks-zijn.”

Het is aan het begin van februari. Het Molukse koor uit Geleen is onderweg naar Capelle aan den IJssel om mee te doen aan een Gospeldag voor Molukse bands. Onderweg stoppen we bij een tankstation om enkele Molukse snacks en een kopje koffie te nuttigen. Er wordt gesproken in het Moluks-Maleis, afgewisseld met een paar woorden Nederlands. De vrouwen en mannen, in totaal met negen, lachen hard om de vele grappen die aan tafel worden gemaakt. Eenmaal aangekomen in Capelle zijn er vanuit het hele land Molukse muziekgroepen bij elkaar gekomen: van Breda tot Zwolle en van Amsterdam tot Bovensmilde. Een paar honderd man vult de zaal van de Bethel Kerk gelegen in de Molukse wijk. Vele mensen begroeten elkaar nadat ze elkaar al maanden of soms enkele jaren niet meer hebben gezien. Eén voor één komen de koren en muziekgroepen naar voren om drie liedjes voor te dragen. Mensen genieten van de muziek, het samen zijn en het bidden tot God. Een vrouw komt samen met haar koor naar het podium en spreekt een veelzeggende zin uit voordat de voordracht begint: “Dit hier voelt als een thuis.” Wanneer het overgrote deel van de optredens zijn geweest wordt er gezamenlijk gegeten in de eetzaal. Vele Molukse lekkernijen worden onder de mensen verdeeld. Een vrouwelijke informant kijkt mij aan met tranen in haar ogen voordat ze me een omhelzing geeft: “Muziek en het geloof samen zijn mijn thuis.”

De hierboven beschreven dag in februari is een voorbeeld van wat er in de rest van het onderzoek naar voren is gekomen. De christelijke geloofsovertuiging, de Moluks- Maleise taal, het eten en muziek zijn naast de herinneringen aan vroeger elementen die de informanten met elkaar verbinden en zorgen voor een sterk gevoel van thuishoren binnen de Molukse familie. Een familie die meer gelijkenissen telt dan verschillen, wat het gevoel van thuishoren binnen de Molukse familie verder versterkt (Zhao et al., 2012: 579). Zo vertelde een vrouwelijke informant, Lies, aan het einde van de veldwerkperiode over de belangrijke bijdrage van de gemeenschappelijke taal onder tweede generatie Molukkers in Nederland: “Ik voel me toch anders wanneer ik met Molukkers ben dan met Nederlanders. Begrijp me niet verkeerd ik kan goed met Nederlanders lachen, maar met Molukse mensen is het toch anders...Als ik *Ajee* hoor in de keuken of op mijn werk en ik omringt ben door Molukse mensen voel ik mij gelijk thuis.” Een alles overkoepelende term die wellicht de basis is voor het gevoel van thuishoren werd tijdens een interview mooi verwoord door Paul, een tweede generatie Molukker: “Wat ons bindt komt voor uit alles. Het komt voor uit het ‘Moluks-zijn’.” Naast de gelijkenissen is er echter nog een ander fenomeen dat de informanten uit de onderzoekspopulatie met elkaar deelt waardoor het gevoel van thuishoren wordt beïnvloed: de connectie met het land van herkomst.

Twee werelden

Het gevoel van Moluks te zijn en te voelen komt onder de informanten ook voort uit de gedeelde interesse en betrokkenheid bij familie en (huidige) gebeurtenissen op de Molukken zelf. “Door te reizen naar de Molukken heeft men ontdekt dat je onderdeel van de familie kan blijven zonder dat je voor altijd terug hoeft te gaan,” werd mij verteld door een hoogleraar ‘Molukse migratie en Cultuur’. Zo gaan enkele informanten regelmatig terug naar de Molukken om bijvoorbeeld familie op te zoeken, vrijwilligerswerk voort te zetten of op te zetten, geld te overhandigen of gewoon om ‘naar huis te gaan.’ De eerder aangehaalde informant Lies vertelde mij bijvoorbeeld het volgende: “Als ik mijn voeten zet op Ambon dan ben ik thuis. Als ik in het dorp ben dan en de schoenen zijn uit dan ben ik er weer”. Ze vertelde dit met een brede glimlach op haar gezicht. Er zijn ook informanten die nog nooit op de Molukken zijn geweest. Dit doet echter niets aan hoe verbonden zij zich voelen met het leven op de eilanden zelf. Of zoals Tomas zei: “Ik ben nog nooit op de Molukken geweest. Je kan niet zeggen dat dat mijn thuis is, maar mijn oorsprong ligt daar. Het heeft me altijd geïnteresseerd en ik weet dat ik daar meer thuis ben, zonder dat ik er ooit ben geweest, meer dan hier in Nederland.” De felgekleurde hutkoffers op het schilderij waren nog steeds in ons blikveld.

De verbondenheid en het gevoel van thuishoren in de Molukken komt grotendeels niet door het printkapitalisme (Anderson, 2006), maar in veel grotere mate door de technologische ontwikkelingen (Eriksen, 2010: 127). Zo zijn er onder andere vier communicatiemiddelen die veel worden gebruikt om verbondenheid te voelen met het land van herkomst. Ten eerste zijn dat de sociale media. Op sociale media leest de onderzoekspopulatie het laatste nieuws uit de Molukken zelf, de overlijdensgevallen die daar plaatsvinden of andere familieberichten. Mede door Facebook voelen mensen zich dan ook verbonden met de familie en dorpingen op de eilanden zelf. Een ander communicatiemiddel waardoor er een verbeelde gemeenschap is met het land van herkomst komt tot stand door nieuwswebsites zoals het Tifa Magazine en websites die zijn opgezet door wijkgemeenschappen hier in Nederland. Ten derde wordt de verbeelde gemeenschap onderhouden door de komst van de berichtendienst WhatsApp die via smartphones en computers de communicatie met mensen uit het land van herkomst vergemakkelijkt. Hier komt nog eens bij dat het door de eerdergenoemde berichtendienst ook mogelijk is om via videotelefonie het contact aan te gaan of te onderhouden. Informanten hoeven dus niet meer volledig te breken met het land van herkomst en er is sprake van een ‘nieuwe migranten ervaring’ (Ehrkamp en Leitner, 2006: 1593) waarbij ze zich zowel verbonden voelen met het land van herkomst als met de Molukkers in Nederland. Terwijl een Nederlandstalig nummer op de achtergrond in het restaurant werd gedraaid voegde Lies hier mooi aan toe: “De Molukken zijn de keuken van de Molukkers in Nederland. Vanuit de woonkamer zijn we zo bij elkaar.”

Dat technologie een grote rol speelt bij het behouden van de verbeelde gemeenschap (Eriksen, 2010) en het bevorderen van het gevoel van thuishoren binnen de Molukse familie wil niet zeggen dat de orale geschiedenis (Wogan, 2001) niet van belang is. De orale geschiedenis, mondelinge overdracht, ligt namelijk ten grondslag aan de verbeelde gemeenschap met het land van herkomst: het zijn de verhalen die zijn overgegeven van de eerste op de tweede generatie waardoor de onderzoekspopulatie zich sterk verbonden voelt met het land van herkomst. Het zijn de verhalen over het ontstaan van het pelenschap met andere dorpen en de geschiedenis van het dorp zelf. Maar waar een informant zich zowel in het land van herkomst als het land van aankomst thuis kan voelen, zoals een groot deel van mijn onderzoekspopulatie doet, zien de mensen in het land van herkomst een Molukker in Nederland niet altijd als een Molukker. Zo vertelde Joop mij terwijl hij de mouwen van zijn pak rechte trok: “Als ik daar ben, dan ben ik een verwende Westerse toerist. Dan noemen ze mij een *bulé*” [vertaald uit het Moluks-Maleis naar ‘vreemde buitenlander’ of ‘gekke Westerling’]. Er is dus

sprake van transnationalisme vanuit het oogpunt van de onderzoekspopulatie, maar de mensen uit het land van herkomst ervaren de tweede generatie Molukkers in Nederland niet altijd als ‘één van hen’. Daar komt bij dat niet iedereen binnen de transnationale verbeelde gemeenschap het gevoel van thuishoren hetzelfde ervaren (Hage, 2005: 468).

Over het algemeen ervaren de informanten dus een sterke band, een verbeelde gemeenschap met het land van herkomst. Maar ook binnen Nederland zorgt een verbeelde gemeenschap voor een gevoel van thuishoren binnen de ‘Molukse familie.’ Maar wat zorgt voor de verbeelde gemeenschap in Nederland? Is dat de orale geschiedenis (Wogan, 2001), het printkapitalisme (Anderson, 2006), de nieuwe technologische ontwikkelingen (Eriksen, 2010) of speelt kunst (Guetzkow, 2002) hierbij een rol?

Een hechte verbeelde gemeenschap: ja of nee?

De theaterzaal in Assen zit vol, het optreden van de Timisela Brothers is geheel uitverkocht. Er zitten hooguit tien niet-Molukkers in het publiek. De rest van de meer dan een paar honderd aanwezigen heeft Molukse *roots*. De lichten gaan uit en het Molukse cabaret duo betreedt de zaal. Ze vertellen het ene na het andere verhaal over Molukse gebruiken in Nederland, over de generatiekloof tussen de tweede en derde generatie. Geschiedenisverhalen kunnen niet uit blijven, of zoals ze zelf zeggen: “Als Molukker wordt je geboren met een schatkist aan verhalen.” De mensen om mij heen laten een traan bij de gedachte aan de ervaringen die de eerste generatie heeft meegemaakt. Het publiek lacht wanneer er een grap komt over een oom die alleen maar praat over het verleden. Mensen herkennen zichzelf in het verhaal van de gebroeders Timisela. Ze zingen een lied voor hun moeder: tijdens het onderzoek heb ik opgemerkt dat Molukse liederen vaak gaan over de oudere generaties en de geschiedenis van de eilanden. Of zoals mij verteld werd tijdens een gesprek met een derde generatie Molukker in een café in Amsterdam: “Vroeger werd er veel met gezongen verhalen gewerkt. En doordat de verhalen juist gezongen werden kunnen ze beter worden onthouden. Wat je dus krijgt is dat de gehele geschiedenis gezongen kon worden vertelt”. Dit werd duidelijk tijdens een repetitie van een Moluks koor in Geleen begin februari 2018. Er werden in totaal drie liedjes gezongen. Tijdens het repeteren van de eerste twee liederen werd er door de dirigente regelmatig onderbroken op valsheden of andere verbeteringen die konden worden gedaan. Het derde lied, een eerbetoon voor alle moeders, werd gezongen zonder onderbreking. Al de koorleden keken minimaal één keer omhoog. De tranen stonden bij enkelen in hun ogen. De stilte die viel na de

laatste toon leek eeuwig te duren. De leden keken elkaar aan: de verhalen die doormiddel van muziek zo worden overgedragen van generatie op generatie verbindt de mensen met elkaar.

Enkele maanden later, toen ik samen met Jus en een vrouwelijke informant naar huis reed na het bezoeken van een *Pasar Malam* in Rijswijk werd het lied dat het koor had gezongen op die vrijdagavond weer afgespeeld in de auto. De andere informant in de auto begon spontaan mee te zingen: “Ken jij dit nummer ook?”, vroeg de vrouwelijke informant aan de man. “Ja,” was het korte antwoord waarna ze beiden het lied aandachtig beluisterden met tranen in hun ogen. Hetzelfde lied werd enkele keren tijdens activiteiten gespeeld en iedereen, ook al kenden mensen elkaar niet of nauwelijks, kon het lied meezingen. Het laat zien dat muziek binnen de verbeelde gemeenschap zorgt voor het versterken van een gevoel van thuishoren (Guetzkow, 2002). Waar de mondelinge overdracht van verhalen (Wogan, 2001) dus een belangrijke rol spelen in het behouden en ontstaan van een verbeelde gemeenschap, zijn het ook de liederen die bijdragen aan de verbeelde gemeenschap van tweede generatie Molukkers in Nederland: de liederen die zijn gezongen door de ene generatie en zijn overgenomen door de andere generatie leggen gezamenlijk de basis voor de ‘Molukse (verbeelde) familie.’

Het printkapitalisme onder de onderzoekspopulatie

Eind februari 2018. Tijdens een evenement in Den Haag komen enkele schrijvers met Molukse afkomst aan het woord tijdens een Molukse literaire dag. Er wordt een boek besproken over de verkiezing van Donald Trump in Amerika en een boek dat gaat over de worsteling van iemand met de vraag of zichzelf nu Moluks of Nederlands is. Deze twee boeken zijn echter geschreven door derde generatie Molukkers. De boeken die voorgedragen worden door tweede generatie Molukkers gaan grotendeels over het verleden en vertellen de verhalen van de gebeurtenissen in de woonoorden, over hoe de eerste generatie hier naartoe is gekomen. Dit zorgt ervoor dat, ook al kennen informanten elkaar niet, ze toch het gevoel hebben deel te zijn van dezelfde groep (Anderson, 2006: 6) op basis van de verhalen waarin min of meer gedeelde geschiedenis wordt beschreven.

Toch is er maar een selectief groepje tweede generatie Molukkers dat doormiddel van tijdschriften en boeken zich onderdeel voelt van de verbeelde gemeenschap in Nederland. Om nog maar eens Joop, de man in pak, die langzaam een erg serieuze blik op zijn gezicht had, aan te halen: “Molukkers lezen niet veel. Al helemaal niet de tijdschriften, die worden alleen nog maar als informatieblad gezien door de tweede en derde generaties in de wijk” [de Molukse

wijken in Nederland]. Dit werd ook aan het begin van de literaire dag op die dag in Den Haag duidelijk toen de moderator aan de aanwezigen vroeg: “Wie heeft over dit evenement in de *Marinjo* [naam van een Moluks tijdschrift] gelezen?” Waarop er maar één man in de zaal instemmend antwoord gaf. Er kan op basis van de beschreven anekdote op de literaire dag en op vele andere gesprekken met informanten worden gesteld dat de relevantie van tijdschriften zoals *Marinjo* niet meer is zoals het is geweest. Vroeger ging het in de tijdschriften nog over alle belangen van de Molukkers (bijvoorbeeld politiek), nu gaat het voornamelijk over het verleden. Of volgens Joop: “Kijk, het blad is nu van iemand, en daarvoor was het van ‘ons’ tussen aanhalingstekens.”

Wat heeft dan de rol van massale print in het behouden en tot stand laten komen van verbeelde gemeenschappen (Anderson, 2006) overgenomen onder de onderzoekspopulatie? Om hierachter te komen heb ik mede een interview afgenomen met Ben. Tweede generatie Molukker, docent Nederlands en muzikant. Hij kon mij vertellen dat het de sociale media, de websites en berichtendiensten zoals WhatsApp zijn die de rol van *Marinjo* heeft overgenomen. De nadruk die Benedict Anderson (2006) dus legde op het printkapitalisme als voorwaarde van het in standhouden van een verbeelde gemeenschap is onder de onderzoekspopulatie in mindere mate aanwezig. Ja, printkapitalisme zorgt voor een verbeelde gemeenschap als de inhoud van de boeken en tijdschriften gaat over het verleden of andere relevante informatie. Nee, want het printkapitalisme is overgenomen door sociale media en het internet als belangrijkste schakel voor het behouden van een verbeelde gemeenschap. Want zoals Ben (en anderen) vertelde: “Ik lees eigenlijk alles op sociale media.”

Een verbeelde gemeenschap in tijden van het internet

Ben ging verder met zijn antwoord: “Zoals je ziet, er verschijnen best wel wat artikelen en mensen sturen elkaar berichten op Facebook. Zo heb ik ook vrienden gemaakt die net als ik Molukker zijn, en die ik in het echt nog niet had ontmoet.” Veel van mijn respondenten maken gebruik van Facebook en reageren dagelijks op berichten die andere mensen weer posten op bijvoorbeeld de pagina: ‘Ik heb hart voor Moluks erfgoed. Want...’. Die saamhorigheid en het gevoel van thuishoren onder tweede generatie Molukkers wordt dan ook verder beïnvloed doordat er wordt stilgestaan op Facebook bij het verleden van de informanten en diens ouders. Er is dan ook voornamelijk een positieve ervaring met sociale media bij de informanten omdat verhalen en trots worden gedeeld met elkaar en met de volgende generaties. De verbeelde

gemeenschap die er is door het toedoen van sociale media geeft Jus bijvoorbeeld het volgende gevoel: “Ja, dan voel ik mij gewoon weer in het kamp zitten. Dan zie ik weer al die oma’s in sarong lopen, ik voel mij er heerlijk bij.”

Het is echter niet alleen Facebook dat door het toedoen van technologische ontwikkelingen zorgt voor het ontstaan en behouden van de verbeelde gemeenschap. Ook een berichtendienst speelt hier in Nederland een grote rol onder de informanten. Zo hebben ze via WhatsApp onderling contact met mensen uit hun familie, met pela-schappen of met mensen die afkomstig zijn van hetzelfde Molukse eiland. Dit kan ook via websites: er zijn websites waarop mensen van een bepaald eiland informatie over de taal en plaatselijke cultuur met andere Molukkers uitwisselt. Door deze uitwisseling leren de Molukkers meer over en van elkaar binnen de gemeenschap, is er verbinding en kan het gemeenschappelijk gevoel van thuishoren toenemen.

Aan de andere kant kunnen sociale media ook tot spanningen binnen de verbeelde gemeenschap leiden. Dit komt volgens informanten doordat mensen op sociale media hun mening uiten zonder daar vooraf goed over na te denken. Er ontstaan daardoor politieke en sociale discussies waar een groot gedeelte van mijn informanten zich niet in wil mengen. Toen Tomas bijvoorbeeld zijn laptop van het bureau haalde om mij te laten zien wat er zoal op sociale media gebeurt zei hij: “sociale media brengt absoluut mensen bij elkaar. Dat toch wel. Maar niet een hele gemeenschap.” De nieuwe vormen binnen de verbeelde gemeenschap die na het printkapitalisme doormiddel van technologische ontwikkelingen (Eriksen, 2010: 127) zijn ontstaan hebben er dus voor gezorgd dat er wel nog een verbeelde gemeenschap is, maar dat de gespreksstof niet altijd als positief ervaren wordt voor het voortbestaan van de verbeelde gemeenschap. Dit kan zo het gevoel van thuishoren tot de Molukse familie verlagen. Wat is dan de bijdrage van kunst aan een verbeelde gemeenschap? Zorgt het voor het op gang zetten van sociale netwerken, neemt het gevoel van collectivisme erdoor toe, komen mensen samen die normaal anders elkaar nooit hadden ontmoet (Guetzkow, 2002: 3-6)? Of, speelt kunst helemaal geen rol bij het ontstaan en in stand houden van een verbeelde gemeenschap en het zo bevorderen van een verbeelde gemeenschap?

Thuis door het gezang en de klanken, maar anders haast niet

De kunstuitingen, ook wel vertaald naar culturele uitingen, die in dit onderzoek naar voren komen zijn muziek, poëzie, theater, fotografie en schilderijen. Tijdens mijn gesprek met Joop werd mij verteld dat “alles wat met kunst te maken heeft en het Molukker zijn symboliseert, heeft te maken met nostalgie van het verleden.” Maar als alles wat met kunst te maken heeft het Molukker zijn symboliseert, hoe komt het dan dat er voornamelijk voor muziek een grote interesse is en de andere kunsten achter blijven? Het antwoord hierop van de mensen die ik gesproken heb luidt als volgt: omdat muziek onderdeel is van de Molukse cultuur. En dus speelt muziek de verbindende schakel omdat de mensen zingen over de eilanden, hun voorouders, de oudere generaties, over hun heimwee. En “het verleden” in combinatie met zang is wat mensen bindt en het gevoel van thuishoren binnen de Molukse familie doet versterken.

Als het gaat om muziek is tijdens het onderzoek naar voren gekomen dat er extra aandacht moet zijn voor de Tifa, een belangrijk muziekinstrument op zowel de Molukken zelf als binnen de Molukse gemeenschap in Nederland. Het wordt omschreven als de hartslag van de Molukse samenleving. Wanneer er dan ook op een Tifa wordt gespeeld is er te merken dat de meeste mensen stil worden, stilstaan bij het verleden, in het moment leven en kippenvel krijgen van het geluid. Dat ook andere muziek en muziekinstrumenten worden gezien als verbindend element binnen de Molukse gemeenschap is te merken tijdens de vele huisbezoeken die tijdens dit onderzoek zijn gedaan: in de meeste woonkamers staat er minstens wel één gitaar en wordt Moluks-Maleise muziek afgespeeld. Elk evenement dat tijdens de onderzoeksperiode door mij is bezocht begon in het begin vrijwel altijd met een muziekgroep, een koor of een volle zaal die spontaan begon te zingen. Een saamhorigheid en verbondenheidsgevoel dat ook aanwezig is bij de vele theatervoorstellingen die worden gegeven. Daar zit de collectieve trots van de oudere generaties richting de jongere generatie. Maar waar muziek en theater op zowel sociale media als in het echt mensen volop met elkaar verbindt en op die manier het gevoel van thuishoren voor veel mensen versterkt, zijn het drie andere culturele uitingen die naar blijkt uit dit onderzoek achterblijven en in enkele gevallen juist niet zorgen voor het ontstaan van een verbeelde gemeenschap.

De onvrede van vele tweede generatie beoefenaars van poëzie, schilderkunst en fotografie kwam tijdens de gesprekken met informanten duidelijk naar voren. Bij uitzondering wordt tijdens het onderzoek door een enkele poëet of schrijver opgemerkt dat visuele gedrukte kunst tot positieve reacties leidt binnen de gemeenschap, ook van mensen die ze niet kennen

(eveneens gesteld door Guetzkow, 2002: 3-6). Over het algemeen is de boodschap: er is weinig interesse vanuit de Molukse gemeenschap in poëzie, schilderkunst en fotografie. In voorkomende gevallen zorgt het juist voor een tweedeling binnen de Molukse ‘familie.’

Het zorgt voor een tweedeling van mensen die in het kunstenaars circuit zitten en mensen die daarbuiten vallen. Zo werd er het volgende verteld tijdens het interview met Tomas terwijl we op zijn laptop keken naar de foto’s van enkele exposities: “De kunstexposities lopen niet vanwege gebrek aan interesse. Men [duidend op een relatief groot deel Molukkers in Nederland] wil geëntertaind worden...De feedback van de gemeenschap hier in Nederland is nul komma nul kan ik wel stellen.” Nul komma nul zou ik persoonlijk niet zeggen aan de hand van de opkomst bij literaire dagen en exposities, maar er is wel een scheiding van mensen die zich bewegen binnen de kunstwereld en mensen die zich daarbuiten bewegen. Of zoals Mandres stelde: “Poëzie wordt als elite beschouwd. Dat is het in het Nederlandse circuit ook hoor.” Het wordt beschouwd als elite binnen de Molukse gemeenschap omdat, zoals eerder werd gesteld, de tweede generatie weinig leest. Joop voegde hieraan toe: “Behalve de hoogopgeleiden, die lezen wel. De relatief laagopgeleiden die lezen nauwelijks.” Kortom, er is sprake van een familie met een verscheidenheid aan subgroepen.

Een familie met lagen

Zoals eerder werd verteld noemde Jus de Molukkers in Nederland de grootste familie van het land. Er wordt hiermee gesuggereerd dat er geen ultieme uitsluiting is van een Molukker binnen de Molukse gemeenschap. Toch is er binnen de Molukse familie een proces van in-en uitsluiting aanwezig (Chaix, 2014: 43).

Onder de onderzoekspopulatie is er geen uitsluiting aanwezig als het gaat om de algehele groep: op basis van bloedverwantschap hoort een individu bij de Molukse familie. Wel voelen de gesproken tweede generatie Molukkers in Nederland zich meer thuis bij mensen die dichterbij hen staan, dan mensen die verder van hen afstaan. Over het algemeen wordt het gevoel van thuishoren respectievelijk sterker: het begint bij de Molukse gemeenschap in het algemeen, vervolgens op basis van het eiland van herkomst, het pelschap, het dorp van herkomst, familie en ten slotte op basis van directe familie. Er is dus sprake van uitsluiting op basis van herkomst, maar dat is niet het enige.



Het gevoel van thuishoren zoals ervaren door de gesproken tweede generatie Molukkers in Nederland (het gevoel van thuishoren wordt sterker naarmate er van onder naar boven wordt gegaan).

Ook sociaal maatschappelijk is er op basis van politieke overtuiging, geloofsovertuiging en huidige woonsituatie uitsluiting en dus sprake van een mindere sterk gevoel van thuishoren. Op politiek gebied is er een verdeeldheid van voor- en tegenstanders van de Republiek Maluku Selatan. Zo vertelde Tomas, die geen voorstander is van de RMS, mij het volgende: “We hebben elk jaar op 25 april in Apeldoorn de viering van de RMS. Daar ga ik niet eens naartoe. Ik voel me daar ook helemaal [legt hier de nadruk op] niet thuis.” Terwijl andere informanten wel zeker te spreken zijn over de idealen van de RMS. Daarnaast is er verder een tweedeling te zien binnen de gemeenschap van christenen aan de ene kant en islamieten aan de andere kant. De Molukse christenen en Molukse islamieten leven ieder in aparte woonwijken en tijdens mijn onderzoek ben ik door veel mensen doorverwezen naar andere informanten, maar geen enkele keer naar een Molukse islamiet. Jus zei hierover: “Ik heb hier kennissen van mij en dat zijn moslims daar praat ik mee en ze komen weleens eten brengen als ze gekookt hebben. Maar anders draaien ze zich om.” Dit vertelde hij met een boze ondertoon. Er is dus wel een afscheiding op basis van geloof binnen de Molukse gemeenschap, al beweren informanten dat niet altijd. Maar mijn

observaties zeggen anders: bij geen enkel evenement ben ik Molukkers tegengekomen met een islamitische geloofsovertuiging.

Verder is er ook sprake van een proces van in-en uitsluiting op basis van woonsituatie. Tijdens een focus groep werd mij door de informanten verteld dat de mensen binnen de wijk meer afgezonderd leven dan de mensen buiten de wijk, dat er binnen de wijk nog veel sociale controle is en dat de kerk een grote rol speelt. Volgens dezelfde informanten zien ze aan het gedrag of een Molukker in de wijk woont of erbuiten. Het werd mij duidelijk gemaakt dat er een onzichtbare scheidslijn is van mensen die in de Molukse wijken wonen en zij die daarbuiten wonen.

Verder is er ook een scheidslijn tussen mensen die de kinderen zijn van ouders met Molukse afkomst en kinderen die zijn geboren van wie één Molukse ouder één niet-Molukse ouder is. Zij krijgen op Facebookreacties als ‘je bent halfbloed...’ Er is dus sprake van een tweedeling en in-en uitsluiting. Maar als er iets gebeurt binnen de gemeenschap, als er een begrafenis is of Molukkers worden in de media aangevallen, dan staat de Molukse familie weer als een huis en zijn ze een eenheid. Ultieme uitsluiting (Chaix, 2014: 43) is onder de informanten dus niet aanwezig. Want zoals Jus zei terwijl we aan het einde van ons interview raakten: “Want als je niet doet alsof iedereen erbij hoort dan is dat niet de Molukse gedachte van ‘*satu keluarga*’ [één familie].”

Kortom, de data die zijn verzameld tijdens de veldwerkperiode wijzen erop dat de betekenis van een “thuis” voor elk van de informanten verschilt. Maar waar wel eenieder het over eens is, is dat ze zich thuis voelen bij andere Molukkers wereldwijd. Er is sprake van het transnationalisme waarbij de migranten, in dit geval de tweede generatie Molukkers, een nieuwe migranten ervaring beleven waarbij de band met het land van herkomst niet verbroken hoeft te worden (Ehrkamp en Leitner, 2006: 1594). Toch ervaart niet iedereen binnen de transnationale (verbeelde) gemeenschap hetzelfde gevoel van thuishoren: informanten worden door bewoners van de Molukken aanschouwt als ‘vreemde buitenlander’. Waarmee dus, net als gesteld door Hage (2005: 468), geconcludeerd kan worden dat iedereen binnen een gemeenschap het gevoel van thuishoren anders ervaart. Ook binnen Nederland is er sprake van een proces van in-en uitsluiting (Chaix, 2014: 43). Dikwijls is het gevoel van thuishoren tot de Molukse gemeenschap echter sterk onder de informanten. Ze beschouwen zichzelf tevens niet als groep (McMillan en Chavis, 1986: 10), maar als familie. Een familie die niet is gebaseerd

op het geloof of gevoel ergens bij te horen zoals McMillan en Chavis (1986: 10) wel stelde, maar meer op de saamhorigheid en verbondenheid die door bloedverwantschap aanwezig is. Maar het gevoel van thuishoren is niet alleen gebaseerd op de onlosmakelijke verbinding met de gemeenschap, het is ook gebaseerd op de gedeelde gelijkenissen zoals het spreken van dezelfde taal, het hebben van min of meer dezelfde geschiedenis, het delen van dezelfde herinnering, en de *postmemory* die veel van mijn informanten ervaren. Waarmee dit onderzoek respectievelijk aansluit bij Zhao en haar collega's (2012), Watt (2009), Poupazis (2014) en Hirsch (2008). Een verbinding die in tijden van technologische ontwikkelingen voor een groot deel berust op de verbeelde gemeenschap in Nederland en de transnationale gemeenschap met het land van herkomst. Voor het in standhouden van beide verbeelde gemeenschappen spelen liederen, verhalen, sociale media, het internet, berichtgevingdiensten zoals WhatsApp, en twee onderzochte kunstvormen (muziek en theater) een grote rol. Een minder belangrijke rol is weggelegd voor de tijdschriften, het printkapitalisme en drie andere culturele uitingen (poëzie, schilderkunst en fotografie). In dit onderzoek zijn de uitspraken van Thomas Hylland Eriksen (2010: 127) en Peter Wogan (2001: 409) dus relevanter dan het artikel van Guetzkow (2002) en de theorie van het printkapitalisme van Benedicht Anderson (2006).

Al met al is het gevoel van thuishoren een complex begrip die door de onderzoekspopulatie als volgt wordt ingevuld: ik voel mij thuis binnen de Molukse (verbeelde) gemeenschap op basis van het verleden en huidige gebruiken (zoals taal en muziek), maar binnen de gemeenschap zijn er ook nog grote verschillen.

Hoofdstuk IV

Nee, nog niet: de ervaring van een gevoel van
thuishoren in de derde ruimte



Een reclameposter van de Molukse band Massada

Nee, nog niet

De ervaring van een gevoel van thuishoren in de derde ruimte

In dit tweede empirische hoofdstuk wordt er gekeken naar het derde centrale begrip van dit onderzoek: de derde ruimte. Zeker in deze periode van individualisering waarover Beck (1997) en Giddens (2000) in het theoretisch kader spraken, is er voor tweede generatie migranten een grotere mogelijkheid om zich zowel binnen de gemeenschap uit het land van herkomst (gekoloniseerde) als bij de gemeenschap in het land van aankomst (kolonisator) thuis te voelen. In andere woorden, het thuis voelen binnen de ‘derde ruimte’. Er is tijdens het onderzoek echter naar voren gekomen dat het overgrote deel van de respondenten zich in beide groepen beweegt, maar dat ze zich niet thuis voelen bij de groep van het land van aankomst, de kolonisator. Er is zelfs een klein gedeelte van de respondenten dat zich zo ver mogelijk distantieert van de kolonisator en daarmee volledig afstand neemt van de theorie van de derde ruimte waarover Bhabha in 1994 sprak. Bovendien is de invloed van kunst met betrekking tot de onderzoekspopulatie door Guetzkow (2002: 3-6) te hoog ingeschat: zijn stelling dat mensen die elkaar voorheen niet kenden door het toedoen van kunst bij elkaar komen kan maar tot een bepaalde hoogte worden teruggevonden.

Context maakt verschil, maar aan het eind “ben ik gewoon Molukker”

Het is een zonnige dag in maart, voor mijn derde ontmoeting met Joop hebben we afgesproken in een restaurant in Nijmegen. De muziek van Marco Borsato speelt op de achtergrond. De toon van de man die tegenover mij zit is erg rustig wanneer hij praat. Toch hoor ik een emotionele verandering in zijn stem wanneer hij zegt: “Ik voel me overal thuis, maar met de Molukkers voel ik me veel emotioneler gebonden dan met de Nederlanders...Je kan zeggen dat wij Molukkers over het algemeen een Molukse jas met een Nederlandse tint dragen, want die inkleuring is wel Nederlands, maar het gevoel is Moluks.” Dit, het duidelijk benoemen dat ze Molukker zijn en zich Molukker voelen, is door elke informant tijdens een gesprek genoemd. Sommigen noemden zich daarnaast ook nog wereldburger, of met een mooi woord ‘Molekuul’, maar het Moluks- zijn voerde altijd de boventoon. Het gevoel van thuishoren binnen de Molukse gemeenschap is nog altijd sterker aanwezig dan het gevoel van thuishoren in de Nederlandse samenleving: de informanten bewegen zich in een Nederlandse omgeving door er

bijvoorbeeld in te werken en boodschappen te doen, spreken de Nederlandse taal, maar de Molukse afkomst staat bij elk van de informanten boven het land waarin ze al decennialang wonen. Dit geldt ook voor de gesproken mensen van binnen de wijk. De mensen die binnen een Molukse wijk wonen staan volgens informanten nog meer van het ‘Nederlands-zijn’ af en zijn dus ook verder van de gekoloniseerde verwijderd. Of zoals Joop die zonnige dag in Nijmegen uitlegde terwijl hij weer zijn bril goed op zijn hoofd zette: “Kijk als jij alleen maar in een wijk woont en het enige wat je doet is onderwijs volgen en je gaat naar de supermarkt of de markt en je gaat naar de Molukse kerk en niet de Nederlandse kerk, dan is je referentiekader de Molukse wijk...”

Uit het gesprek met onder andere Joop kan er worden gesteld dat er in het dagelijks leven van de informanten een scheiding is tussen kolonisator en gekoloniseerde (Said, 1978: 3). Een scheiding die op basis van observaties meer te voelen is bij de mensen in de wijk dan de tweede generatie Molukkers die buiten de wijk wonen. Het tegelijkertijd in dezelfde mate thuis voelen binnen het land van aankomst als het land van herkomst (Bhabha, 1994) is dan dus niet aanwezig onder de onderzoekspopulatie. Dit laatste komt door gebeurtenissen die zich in het verleden en het heden hebben voorgedaan en dus ook nog steeds voordoen. Tomas: “Onze ouders zeiden altijd: we zijn bedrogen. Ik moet eerlijk zeggen: wij zijn opgegroeid met het idee dat Nederlanders ons in de steek hebben gelaten, ze hebben ons bedrogen.” Vanaf hun jeugd heeft de onderzoekspopulatie zodoende een negatieve ervaring in het land van aankomst, en was het gevoel van thuishoren in Nederland vanaf de jaren ’50 van de vorige eeuw al gering bij de onderzoekspopulatie: er was toen al een afstand tussen de twee werelden. Het in harmonie leven met zowel de Nederlandse samenleving aan de ene kant en de Molukse gemeenschap in Nederland aan de andere kant is dus moeilijk te bewerkstelligen. Daar zegt Ben het volgende over: “Ook nu is mijn generatie nog negatief over de Nederlandse samenleving. Iedereen heeft het erover. Ik vind het heel erg opvallend.” Vier redenen waarom de theorie van de derde ruimte niet opgaat voor de onderzoekspopulatie grepen tijdens het onderzoek mijn aandacht: het (koloniale) verleden dat nooit vergeten kan worden, de eenzijdige beeldvorming door de kolonisator (Nederland) over Molukkers in Nederland, de behandeling van de onderzoekspopulatie in het dagelijks leven, en de afstand die de gekoloniseerde (de Molukkers in Nederland) door omstandigheden houdt ten opzichte van Nederland.

Gevangen in een web van heden en verleden?

Zoals in de context van deze thesis is beschreven was Nederland, onder de naam van de VOC, vroeger de koloniale machthebber op de Molukken. Tot op de dag van vandaag speelt, zoals bevonden tijdens de onderzoeksperiode, het koloniale verleden een belangrijke rol in het leven van de tweede generatie Molukkers in Nederland. Het verleden en het doorgegeven trauma van hun ouders (*postmemory*) kan gezien worden als een grote oorzaak waarom de onderzoekspopulatie zich niet thuis voelt binnen de Nederlandse samenleving.

Neem bijvoorbeeld de een (Molukse) literaire middag in Maastricht. Terwijl de mensen van Molukse afkomst om mij heen in een Limburgs accent aan het praten waren kwam er een Nederlandse man een verhaal voorlezen. Waar de gehele zaal tijdens de voordracht van Molukse schrijvers en dichters aan het lachen was om de grappen en aandachtig aan het luisteren was, werd er tijdens de voordracht van de man met Nederlandse afkomst naar buiten gekeken. Nadat hij klaar was werd iedereen een voor een bedankt door de organisator van het evenement, de Nederlandse man werd vergeten. De moderator en eerdergenoemde informant Hendrik, zei ter excuses: “Komt door het koloniale verleden.” Er werd hard om gelachen door de zaal, maar de toon was uiterst serieus. Het koloniale verleden is dus zeker nog niet vergeten en nog zeker niet afgerond. Of zoals Tomas hieraan toevoegde: “Ik wil het niet allemaal op Nederland gooien, maar we zijn er keihard ingestonken. Er is heel veel pijn, er zijn heel veel mooie dingen die zijn verziekt.” De schreeuw om erkenning van het koloniale verleden was in zijn ogen aanwezig, net als bij vele andere informanten. Het is opgevallen dat het niet alleen het verleden na de aankomst in Nederland is, maar ook het koloniale verleden is dat nog dagelijks aanwezig in het leven van de onderzoekspopulatie.

Tijdens het gesprek in Nijmegen met Joop sprak hij ook over het koloniale verleden in het dagelijks leven: “Molukkers worden ingevuld door de Nederlandse media...Het is een kwestie van macht...In dit geval de dominante groep, de witte mensen, die hebben nog de meeste macht.” Het is voornamelijk de laatste zin die mijn aandacht trekt en de al eeuwenlang durende machtsindeling laat zien tussen de Molukken en Nederland: de ‘witten’ hebben nog steeds de macht. Het woord ‘nog’ laat hier de continuïteit zien in de machtsrelatie. Er is dus sprake van een eenzijdige berichtgeving waarin de ‘witte media’ het verhaal van de Molukkers maar van één kant, vaak een negatieve verhaallijn, weergeven naar het brede publiek. Er is in de media sprake van een tweedeling met aan de ene kant de kolonisator en aan de andere kant de gekoloniseerde. Dit leidt ertoe dat het niet of nauwelijks mogelijk is voor de

onderzoekspopulatie om zich tegelijkertijd te mengen in zowel de Nederlandse als de Molukse gemeenschap. De theorie waarbij de derde ruimte ontstaat onder tweede generatie migranten wordt in zekere zin dus tegengehouden door de eenzijdige en “witte” berichtgeving van de Nederlandse media.

In de kranten en op de vele websites is er dus weinig te vinden over het verhaal van de Molukkers in Nederland. Behalve als het gaat over de treinkapingen of motorclub *Satudarah*; dan wordt er over de Molukkers in Nederland gesproken. Waar de ene informant de berichtgeving in de media over Molukkers omschrijft met een gevoel van boosheid legt een andere informant de link met het gevoel van thuishoren dat hierbij komt kijken. Of beter gezegd, het gevoel van thuishoren dat er niet bij komt kijken, laat staan een derde-culturele ruimte gevoel. Of zoals Tomas zei: “We zitten hier al 65 jaar. Dat stoort mij. En dat zijn de laatste jaren dingen die mij opvallen, en om op je vraag van thuis terug te komen, ik voel me helemaal niet thuis. Ik heb allang geaccepteerd dat ik hier tot de dood blijf leven.”

Naast de rol van de huidige Nederlandse media in het afstand creëren tussen kolonisator en gekoloniseerde is er nog een andere reden waarom de theorie van de derde ruimte niet op gaat onder de onderzoekspopulatie. Zo praten vele informanten over hoe zij in het dagelijks leven door hun omgeving worden behandeld. Dit varieert van het negeert worden in de winkel, tot het Engels praten tegen de informanten omdat er wordt aangenomen dat ze geen Nederlands spreken. Midden in het gesprek vertelde Tomas hoe hij door sommigen wordt aangezien voor vluchteling. “Ze kijken me raar aan als ik Nederlands spreek. Ze denken allemaal dat ik een vluchteling ben.” Er is dus een onwetendheid van de witte Nederlander over de huidige en vroegere situatie van de Molukkers in Nederland. Dit komt niet alleen door de eenzijdige berichtgeving in de media, ook door de geschiedenisboeken waarin de Molukse komst naar Nederland niet of beperkt wordt behandeld.

Zij creëren, wij creëren

De voorafgaande paragrafen hebben laten zien hoe zowel het verleden, de rol van het verleden in het heden, onwetendheid van de meerderheid van de witte Nederlanders, en de rol van de Nederlandse (witte) media een grote rol spelen bij het in standhouden van een tweedeling tussen kolonisator en gekoloniseerde (Said, 1978: 3). Deze tweedeling wordt ook in stand gehouden

door een gedeelte van de tweede generatie Molukkers, grotendeels afkomstig uit de Molukse wijken. Een voorbeeld hiervan wordt verteld door Joop. Wanneer hij een anekdote verteld over feesten in de Molukse wijken zegt hij: “Nederlanders worden niet uitgenodigd.” Maar ook buiten de wijk en onderling wordt de tweedeling in stand gehouden.

Centraal Station van Amsterdam, Ben komt aangelopen en kijkt om zich heen. De zwarte pet op zijn hoofd zet hij af wanneer hij mij ziet. Hij glimlacht van oor tot oor en gaat zitten. Hij bestelt voor ons beiden een koffie en verteld uitgebreid over hoe hij zich een Amsterdammer en Molukker voelt, maar de tweedeling wordt tijdens zijn verhaal toch duidelijk: “Ik vertel mijn collega’s dat ik in een wandelgroep zit. Dan vragen ze of ze eraan mee mogen doen. Maar ik denk niet dat ze dat leuk vinden zeg ik dan. Er wordt namelijk Maleis gesproken, de humor is anders. Ik merk dat ik wel hoe ouder ik word hoe meer Molukse trekken ik krijg in een Nederlandse omgeving...” De Molukse omgeving, en dan voornamelijk binnen de wijken, zorgt er over het algemeen voor dat Molukkers zelf het derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren min of meer op een afstand houden. Zo verteld Paul, de man in pak, tijdens onze laatste afspraak over hoe het Moluks- zijn je ook van binnenuit de wijk en gemeenschap wordt opgelegd. Een goed voorbeeld hiervan is het voorbeeld dat Paul gaf over een telefoongesprek met een andere Molukse man die hem opbelde en zichzelf een Nederlander noemde. Waarop de informant dacht: “Nou, met die achternaam [noemt achternaam] ben je gewoon een Molukker.” Maar om nu al te stellen dat er in de nabije toekomst geen derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren kan komen, is te kort door de bocht.

Een langzame verandering in de kloof tussen kolonisator en gekoloniseerde

Het tijdperk van het individualisme heeft zijn vruchten afgeworpen op de onderzoekspopulatie. Dit komt mede doordat de mensen niet meer allemaal in de Molukse wijken wonen, waardoor er minder sociale controle is en de mensen meer eigen keuzes maken. Het is het idee van ‘één familie’ en collectivisme dat volgens enkele informanten in ‘gevaar’ is. Tomas: “Ik denk dat we, naarmate de tijd verstrijkt, als individu in de Nederlandse samenleving gaan leven...Eerst was het als gemeenschap, maar nu ga je je richten op jezelf en die van je kinderen.” Meerdere informanten gaven in de interviews aan dat ze tijdens hun leven zich meer zijn gaan richten op zichzelf en de directe familie dan op de gehele gemeenschap. Bijvoorbeeld door ervoor te kiezen buiten een wijk te gaan wonen in plaats van binnen een Molukse wijk omringt door andere Molukkers. Een keuze die voornamelijk voor de generaties na de tweede generatie

invloed zal hebben: tijdens interviews werd herhaaldelijk gezegd dat derde generatie Molukkers in Nederland nu al veel meer nadruk leggen op het maken van eigen keuzes en dus zelf beslissen tot welke gemeenschap ze willen behoren (Savage en Longhurst, 2005: 29). Hiermee is dus sprake van *elective belonging* (Savage en Longhurst, 2005: 29). Bij de tweede generatie informanten blijft het gevoel van thuishoren tot de Molukse gemeenschap het meest aanwezig. De harde scheidslijn tussen kolonisator en gekoloniseerde is dus aan verandering onderhevig. Dit heeft enkele redenen. Ten eerste heeft een groot gedeelte van de onderzoekspopulatie een gemengd huwelijk of een gemengde relatie en ten tweede bewegen informanten zich meer in de Nederlandse samenleving dan vroeger. Zo gaan ze naar de alledaagse supermarkten in Nederland, werken ze met Nederlanders, spreken ze de Nederlandse taal wanneer er Nederlanders bij zijn (soms zelfs met een Limburgs accent) en vaak een verkleinwoord erachter (autootje, schaalte), en doen ze mee aan de Nederlandse gebruiken zoals die in Nederland worden gevierd. Mij werd een verhaal verteld tijdens een interview met een mannelijke informant over hoe er vroeger, toen hij nog in de wijk in Venlo woonde, niemand Carnaval vierde omdat het door hun ouders niet werd toegestaan. Het vieren van het feest was namelijk een associatie met Nederland, terwijl de eerste generatie de tweede generatie op afstand wilde houden van de Nederlanders. Nu, anno 2018, wordt er door een groot aantal Molukkers wel Carnaval gevierd en zijn er zelfs Molukse Carnaval groepen die mee doen aan de optochten. Uit dit voorbeeld valt te zien dat er vanuit de onderzoekspopulatie ook verbinding wordt gezocht met de Nederlandse samenleving. Een verbinding die bij latere generaties wellicht kan leiden tot een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren. Maar dat onder de informanten nog nauwelijks aanwezig is.

Het zoeken van verbinding met de Nederlandse samenleving is ook te voelen binnen de kunstwereld. Zo zegt Mandres, de tweede generatie dichter: “Gedichten brengen mij dichterbij tot de Nederlandse en de Molukse samenleving...”. De intentie om de verbinding en dus een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren op te zoeken is dus wel aanwezig onder de informanten. Dan is het voornamelijk met het doel om het verhaal te delen van hun ouders, van hunzelf, om zo de pijnlijke gebeurtenissen uit het verleden achter zich te kunnen laten en erkenning te kunnen krijgen. Ondanks de wil van informanten om via kunst de verbinding te zoeken met de Nederlandse samenleving, zorgen culturele uitingen over het algemeen niet voor het dichterbij van de kloof tussen en kolonisator. Dit komt doordat aan de ene kant een relatief groot aantal tweede generatie Molukkers zich niet durven of willen uiten in de kunstwereld en doordat de

Nederlandse samenleving over het algemeen geen of weinig interesse toont in de Molukse kunstwereld. Deze twee redenen voor het afstand houden tussen gekoloniseerde en kolonisator (Said, 1978) in de kunstwereld worden hieronder respectievelijk behandeld.

Ten eerste durft en wil een deel van mijn informanten, die zich met kunst bezighouden, zich niet verbinden met de Nederlandse samenleving. Zoals een kunstenares met interesse in de Molukken en Molukse gemeenschap in Nederland vertelde: “Molukkers werken soms wel mee aan exposities, maar als dan de dag van de expositie is dan gaan ze uiteindelijk terug naar de gemeenschap en komen ze niet opdagen. Of dit nu is omdat ze bescheiden zijn, ik weet het niet.” Verder treden de muzikanten en cabaretiers voornamelijk voor Moluks publiek op en treden ze niet naar buiten volgens de informanten. De Molukse kunstwereld is volgens hen te veel naar binnen gekeerd, richting de Molukse gemeenschap. Hetzelfde geldt voor beeldende kunst, literatuur en muziek. Hierdoor zorgt de kunst ook weer voor een nadruk op het gevoel van het Moluks- zijn en wordt de tweedeling tussen kolonisator en gekoloniseerde sterk aangegeven. Ten tweede, ook al willen sommige kunstenaars die tijdens het onderzoek hebben gesproken zich verbinden met de Nederlandse samenleving, het gewenste resultaat is er nog niet. Naar mijn bevindingen is dit voornamelijk te danken aan de facebookevenementen die niet terecht komen bij mensen buiten de Molukse gemeenschap. Het Nederlandse kunst- en cultuurbeleid moet in de toekomst meer letten op de evenementen die plaatsvinden binnen heel Nederland, ongeacht de achtergrond van de kunstenaars, om op die manier verbinding te maken tussen de migrantengroep en de Nederlandse samenleving. Hierdoor kan de kloof tussen kolonisator en gekoloniseerde verminderen en kan kunst een rol spelen in het in de praktijk realiseren van de theorie van de derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren (indien gewenst).

Kortom, er wordt onder de respondenten geen blijk gegeven van het aanwezig zijn van de ‘derde ruimte’ zoals in de theorie wordt verwoord (Bhabha, 1994). Informanten bewegen zich weliswaar in de Nederlandse samenleving: ze hebben Nederlandse vrienden, werken in de Nederlandse omgeving, doen boodschappen bij de lokale supermarkt en spreken de Nederlandse taal, maar een algehele ‘derde ruimte’ waarbij de informant zich zowel thuis voelt binnen de Nederlandse samenleving als binnen de Molukse gemeenschap is onder de respondenten veelal niet aanwezig. Dit komt door de herinnering en *postmemory* aan de koloniale tijd, de erbarmelijke omstandigheden na aankomst in Nederland en de schreeuw om erkenning van de situatie van hun ouders nog volop aanwezig is in de gedachte en het leven van de onderzoekspopulatie. De respondenten hebben over het algemeen dus een negatieve

ervaring in het land van aankomst, wat net als beschreven door Svašek (2010, 873) onder de onderzoekspopulatie zorgt voor een sterk gevoel van thuishoren binnen de eigen Molukse familie. Verder is het gevoel van thuishoren in de Nederlandse samenleving nog niet aanwezig door eenzijdige berichtgeving in de media, tijdschriften, geschiedenisboeken, en de desinteresse en onwetendheid binnen het overgrote deel van de Nederlandse samenleving op het gebied van kunst van Molukse origine. Door al de hiervoor genoemde fenomenen wordt de onderzoekspopulatie min of meer gedwongen om zich niet te mengen in de Nederlandse samenleving. Laat staan dat er een derde-culturele ruimte van thuishoren is zoals de antropoloog Teerling in 2011 (2011, 1089) had gesteld. Het oriëntalisme van Said (1978, 3) is nog volop aanwezig: de kolonisator staat aan de ene kant en de gekoloniseerde aan de andere kant. Toch wordt er in enkele gevallen door respondenten naar verbinding gezocht met de Nederlandse samenleving. Een voorbeeld hiervan is doormiddel van kunst. Desondanks wordt de mogelijkheid om kunst te zien als verbindingsschakel min of meer van de tweede generatie Molukkers in Nederland afgenomen. Er mag dan geen algehele desinteresse van witte Nederlanders zijn, want foto's worden soms wel geliket op Facebook en zijn er enkele Nederlanders te vinden op exposities, toch zorgt de kunst niet voor verdere verbinding. Een verbinding die verbeterd kan worden door kunst en het ontstaan van een nieuwe visie. Of zoals Tomas net voordat ik de woonkamer verliet en daarmee het zicht op het schilderij met de hutkoffers verloor aan zijn eigen generatie mee wilde geven: "Creëer een andere visie, ja. Treed naar buiten, niet puur oogkleppen op alles binnen de Molukse gemeenschap doen." Net zoals ik tegen mijn mede-witte Nederlanders wil zeggen: luister. Luister Alsjeblieft.

Hoofdstuk V: Conclusie en discussie

De kunst van het thuishoren in een derde-culturele ruimte

Gewikkeld in haar klederdracht

Staat ze als een vechter

In een strijdlustige houding

Schreeuwt ze

Haraplah

Blijft hopen

Madjulah

Strijdt door

—Ann Kaidel in *Portretten ontmoeten de poëzie: Molukse ouderen in Assen in Woord en Beeld* (63, 2003)

Conclusie en discussie

De kunst van het thuishoren in een derde-culturele ruimte

Een schilderij van felgekleurde hutkoffers hangt rechts van mij aan de muur in de woonkamer van Tomas. De hutkoffers verwijzen naar het leven van vroeger: hoe de families in de barakken altijd hoopten op en klaar stonden voor een terugkeer naar een onafhankelijk Molukken. Nu, zevenenzestig jaar later zijn de ouders van Tomas overleden, is er nog geen erkenning voor de situatie van de eerste en tweede generatie, en staat de Nederlandse samenleving gevoelsmatig veraf van het dagelijks leven van Tomas en andere informanten. Ze hebben een huis in een Molukse wijk of daarbuiten, maar waar voelen ze zich thuis? Een thuis is voor hen een plek waar ze zich op hun gemak voelen. Het betekent betrouwbaarheid, veiligheid en geborgenheid. Om te onderzoeken waar tweede generatie Molukkers in Nederland zich thuis voelen luidt de centrale vraag van dit onderzoek: hoe geven de tweede generatie Molukkers vorm aan een derde-culturele ruimte van thuishoren? Voor het beantwoorden van deze vraag staan drie wetenschappelijke concepten centraal: een gevoel van thuishoren (McMillan en Chavis, 1986), de verbeelde gemeenschap (Anderson, 2006), en de theorie van de derde ruimte (Bhabha, 1994). Waar de eerste twee concepten worden aangevuld aan de hand van de empirische data, gaat de theorie van de derde ruimte niet op onder de onderzoekspopulatie. Tevens is dit onderzoek een opmaat naar meer onderzoek onder tweede generatie migranten, een vraag naar erkenning van het verleden en een dringend verzoek om de doofpot over de geschiedenis van Molukkers in Nederland te openen.

Bij familie thuis

Met een grote grijns op zijn gezicht zit Jus naast me op de bank. Het is aan het begin van het onderzoek (februari 2018), de klanken van Molukse muziek zijn afkomstig uit de boxen van de televisie. Er valt een pauze in ons gesprek waarna hij zegt: “Wij [Molukkers] zijn de grootste familie van Nederland.” Het woord ‘familie’ passeert niet voor het eerst de revue, en ook zeker niet voor de laatste keer: mijn informanten omschrijven de Molukkers in Nederland als een familie. Een familie waarvan de leden, ondanks het proces van in-en uitsluiting (Chaix, 2014: 43) op basis van geloofs- en politieke overtuiging, woonsituatie en achtergrond van (één van de) ouders, er voor elkaar zijn. Of dit nu was tijdens de roerige jaren '70 van de vorige eeuw,

of wanneer er negatieve verhalen in de media voorbijkomen. Deze saamhorigheid en eeuwige verbondenheid zijn gebaseerd op bloedverwantschap, meer onderlinge gelijkenissen dan verschillen (Zhao et al., 2012), het pelenschap, en het delen van min of meer delen dezelfde herinneringen (Poupazis, 2014). Herinneringen aan het leven in de kampen, aan de traumatische ervaringen die zijn overgegeven van de eerste op de tweede generatie, in andere woorden *postmemory* (Hirsch, 2008). Op basis van de gesprekken met mijn informanten omschrijf ik het gevoel van thuishoren als volgt: ‘een *sense of belonging* is de bij geboorte ontstaande band waarmee iemand al gelijk in een wereldwijde familie thuishoort, daar geaccepteerd wordt. Het is mijn familie, en ik ben onderdeel van de familie.’ Mijn onderzoek is hiermee een aanvulling op hoe McMillan en Chavis het concept van een gevoel van thuishoren in 1986 omschreven: “het gevoel, het geloof, en de verwachting dat hij of zij in een groep thuishoort, daar geaccepteerd wordt...Het is mijn groep en ik ben onderdeel van de groep” (McMillan en Chavis, 1986: 10). Het gevoel van thuishoren onder de tweede generatie Molukkers gaat verder dan het zich onderdeel voelen van een groep; ze voelen zich familie van elkaar. Een familiegevoel dat naast het bloedverwantschap gebaseerd is op de gezamenlijke geschiedenis waarbij het Moluks-zijn als katalysator fungeert voor de in stand houding van een verbeelde gemeenschap.

Een verbeelde familie

Terwijl het schilderij met de hutkoffers erop nog steeds rechts van mij aan de muur hangt vertelt Tomas zijn verhaal over de komst van zijn familie naar Nederland. Over hoe hij zich na meer dan vijftig jaar in Nederland nog steeds thuis voelt in de Molukken en bij andere Molukkers in het algemeen. Veel informanten sluiten zich bij Tomas aan, zo ook Lies: “Als ik mijn voeten zet op Ambon dan ben ik thuis.” En ook al kennen de tweede generatie Molukkers in Nederland elkaar niet allemaal of hebben ze mensen in de Molukken nog nooit gezien, ze hebben de gedachte deel uit te maken van dezelfde gemeenschap, een verbeelde gemeenschap (Anderson, 2006). Verbeelde gemeenschappen in zowel Nederland als met het land van herkomst (transnationale gemeenschap) die in stand blijven door technologische ontwikkelingen (Eriksen, 2010: 127) als sociale media, videotelefonie en berichtendiensten (zoals WhatsApp). Of zoals mij tijdens het interview met Ben, een leraar en tweede generatie Molukker, werd verteld: “Ik lees eigenlijk alles op sociale media.”. Meermaals werd mij duidelijk gemaakt dat door sociale media en de besproken onderwerpen op sociale media meer

mensen in contact komen met elkaar en hun achtergrond, waardoor de verbondenheid tot elkaar en het gevoel van thuishoren bij elkaar wordt versterkt. Een gevoel van thuishoren en verbeelde gemeenschap dat onder de informanten minder berust op mondelinge overdracht van verhalen (Wogan, 2001: 409), en het printkapitalisme (Anderson, 2006). Wat echter wel meespeelt zijn de liederen die van generatie op generatie zijn meegegeven: bijna overal waar ik tijdens mijn veldwerk ben geweest stond er wel een gitaar in de woonkamer, draaide er muziek in de Moluks- Maleise taal, of zongen tientallen of zelfs honderden Molukkers samen een lied. Een lied dat iedereen kent, terwijl de mensen elkaar zelf niet eens kennen. Hiermee is dit onderzoek een aanvulling op Wogan (2001), omdat het niet alleen verhalen zijn die een (al dan kleine) rol spelen bij het in standhouden van een verbeelde gemeenschap en een sterk gevoel van thuishoren, maar ook liederen.

Waar liederen, muziek en theater een belangrijke rol spelen bij de verbinding tussen Molukkers omdat muziek wordt gezien als een onderdeel van de Molukse cultuur en het succes in het theater gezien wordt als gemeenschappelijke trots, hebben de andere onderzochte kunstvormen (poëzie, schilderkunst en fotografie) een ondergeschikte rol. De laatstgenoemde kunstvormen hebben zelfs uitsluiting tot gevolg binnen de Molukse familie in Nederland, of zoals een tweede generatie Molukker en tevens kunstenaar mij vertelde: “De kunstexposities lopen niet vanwege gebrek aan interesse...De feedback van de gemeenschap hier in Nederland is nul komma nul kan ik wel stellen.” Mandres (dichter en onderdeel van de onderzoekspopulatie) voegde hieraan toe: “Poëzie wordt als elite beschouwd.” Waarop zijn broer stelde dat tweede generatie Molukkers niet veel lezen, “behalve de hoogopgeleiden, die lezen wel.” Dit laatste is een aanleiding voor de kleine rol van het printkapitalisme binnen de verbeelde gemeenschappen. Informanten komen dus maar bij bepaalde kunstuitingen bij elkaar en het gevoel van thuishoren dat wordt versterkt door kunst (Guetzkow, 2002: 21) is beperkt. Verder kan er gesteld worden dat elke kunstvorm een andere invloed heeft op het gevoel van thuishoren. Guetzkow maakt in zijn artikel (2002) niet of nauwelijks onderscheid tussen deze verschillende kunstvormen. Mijn oproep is dan ook om verschillende kunstvormen in het vervolg van elkaar te onderscheiden in verder onderzoek naar *een sense of belonging*.

De verbeelde gemeenschap onder de onderzoekspopulatie ziet er als volgt uit: mensen die elkaar niet kennen zijn sterk gevoelsmatig met elkaar verbonden als ware het een familie op basis van technologische ontwikkelingen, liederen, muziek en theater. Een verbeelde gemeenschap dat niet alleen reikt tot aan Nederland maar ook tot aan de Molukken zelf. Er is sprake van een ‘nieuwe migranten ervaring’ waarbij de band met het land van herkomst niet

volledig verbroken hoeft te worden (Ehrkamp en Leitner, 2006: 1594). Het land van herkomst, het collectieve familiegevoel, en het verleden zijn nog sterk aanwezig in de gedachte van de informanten: een verleden dat de Molukkers onderling met elkaar verbindt, maar de kloof tussen de Nederlandse samenleving en de tweede generatie Molukkers in Nederland tot stand doet houden. Een kloof dat al van jongs af aan aanwezig was onder de informanten. Of zoals Tomas vertelde terwijl het koud werd in de woonkamer: “Ik ben opgegroeid dat dit helemaal geen thuis was, dat dit tijdelijk was en dat we hier te gast waren. Dus ja, als je al in je jeugd geen thuis hebt. Wat dan?”

In één wereld thuis

Een maand na het interview met Tomas zit ik in een café in Utrecht: de vrouw voor mij vertelt over de onwetendheid van een relatief groot aantal witte Nederlanders over de situatie van de Molukkers na aankomst in Nederland. Over de geschiedenisboeken die niets vertellen over de traumatische ervaringen die de eerste generatie mee heeft moeten maken en waar de tweede generatie tot op de dag van vandaag nog mee leeft. Ze vertelt over het leven in de woonkampen. Net als vele andere informanten heerst er frustratie over de nog steeds niet erkende situatie van haar ouders. Er heerst een schreeuw voor erkenning. Er heerst frustratie en woede over hoe de witte media de Molukkers in Nederland schetst. Er is een kloof en afstand tussen de Nederlandse samenleving en tweede generatie Molukkers in Nederland. Een kloof die, zo vertelde Joop mij, de mensen in de wijk nog meer voelen en ook zelf in stand houden door niet of nauwelijks verbinding te zoeken met de Nederlandse samenleving. Een kloof die, ondanks dat informanten kunst mede zien als een manier om verbinding te zoeken met de Nederlandse samenleving, tot stand blijft. Er is tot op de dag van vandaag een scheiding met aan de ene kant de kolonisator en aan de andere kant de gekoloniseerde (Said, 1978). Een gevoel van thuishoren binnen zowel de Nederlandse samenleving als de Molukse gemeenschap in Nederland is dus niet aanwezig onder de informanten, en de theorie van de derde ruimte (Bhabha, 1994) gaat niet op onder de onderzoekspopulatie. Laat staan een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren (Teerling, 2011: 1089). Al is dit misschien wel aanwezig in de toekomst vanwege de huidige individualiseringprocessen waarbij de volgende generaties Molukkers in Nederland meer de eigen keuzes gaan maken tot welke groep(en) ze willen behoren (*elective belonging* van Savage, 2010). Terwijl het sterke gevoel van thuishoren onder de tweede generatie Molukkers gezien kan worden als een gevoel van thuishoren op basis van een gezamenlijke geschiedenis, *selective*

belonging (Watt, 2009). Een gevoel van thuishoren tot de Nederlandse samenleving dat in de jeugd van de onderzoekspopulatie al niet sterk aanwezig was door de erbarmelijke omstandigheden (Svašek, 2010: 873) waarin de Nederlandse regering hen en hun ouders opving en behandelde.

Kortom, onder de informanten is er geen derde culturele-ruimte van thuishoren. De tweede generatie Molukkers in Nederland leven nog in twee werelden waarvan ze zich in één wereld thuis voelen: de Molukse familie. Een familie die elkaar dagelijks opzoekt en spreekt via sociale media of bij evenementen. Een familie die op basis van de collectieve schreeuw om erkenning van de situatie van hun ouders, het (koloniale) verleden, de gezamenlijke interesse in het land van herkomst, de herinnering, en de gelijkenissen, elkaar altijd de hand zouden toereiken in moeilijke tijden. Ondanks de verschillen. Een sterk gevoel van thuishoren tot de familie die in stand blijft door verbeelde gemeenschappen, voornamelijk onderhouden door technologische ontwikkelingen. Een gevoel van thuishoren tot de Molukse familie dat wellicht in de toekomst gaat veranderen wanneer volgende generaties zich meer verbonden gaat voelen met de Nederlandse samenleving, en de Nederlandse samenleving meer open staat voor verbinding (denk aan het behandelen van de Molukse situatie in geschiedenisboeken). Maar zolang traumatische situaties uit het verleden niet worden erkend kan er niet tot rust worden gekomen en gaat het gelijkmatig thuis voelen in het land van aankomst als herkomst niet op.

Maatschappelijke discussie

In dit onderzoek wil ik graag nog een extra punt aan de kaart stellen: ik hoop dat er in de toekomst geluisterd wordt naar de verhalen van migrantengroepen. Dat er wordt ingezien dat migranten voor generaties na hen nog last hebben van de misstanden waar hun ouders en grootouders mee te maken hebben gehad. Ik hoop dat dit onderzoek heeft laten zien dat een verhaal altijd twee kanten heeft, dat een migrantengroep vaak uit onwetendheid negatief bestempeld wordt. Er moet erkenning komen van de vele gebeurtenissen die zijn veroorzaakt door de Nederlandse overheid. Het is tijd om te luisteren. De geschiedenis van de Molukkers in Nederland, dus evengoed ook de Nederlandse geschiedenis, moet wijdverspreid worden. Het is alleen dan dat erkenning tot stand kan komen en het trauma van de onderzoekspopulatie verminderd kan worden. En het is alleen dan dat de pijn uit het verleden tot rust kan komen en dat er een derde-culturele ruimte gevoel van thuishoren tot stand kan komen (indien gewenst).

Een 'derde ruimte' die ervan buitenaf al lijkt te zijn doordat migranten, waaronder tweede generatie Molukkers, zich bewegen binnen de Nederlandse samenleving. Maar het is een samenleving waarin de migranten zich zeker nog niet thuis voelen. Ik hoop dat dat dit onderzoek dus laat zien hoe we niet alleen meer aandacht moeten geven aan de concepten binnen wetenschappelijk discours, maar dat er ook buiten de wetenschap gekeken moet worden naar hoe acceptatie tot stand kan komen. Beginnend bij eenieder van ons. Beweeg uzelf naar een expositie met Molukse kunstenaars. Of lees een boek over de gebeurtenissen van Molukkers of andere migrantengroepen in Nederland. Kortom, het is een kunst om je thuis te voelen op een locatie. Maar het is nog meer een kunst als migrant om je thuis te voelen in een land waar je door een relatief groot aantal inwoners als de 'ander' wordt beschouwd. Het is een kunst.

Dankwoord aan de informant



Het uiteindelijke schilderij dat ik in het kader van het onderzoek heb gemaakt. De kleuren van de Molukse vlag zijn erin verwerkt. Het canvas symboliseert Nederland en de spetters verf staan voor de tweede generatie Molukkers die verspreid wonen door heel het land.

Terima kasih¹

Teruntuk Informan,

Ini adalah surat untuk anda. Saya ingin mengucapkan terima kasih atas semua yang telah anda lakukan untuk saya. saya ingin berterima kasih untuk semua cerita yang anda ceritakan kepada saya serta semua air mata dan tawa yang anda bagi dengan saya. Terima kasih banyak.

Saya harap skripsi ini dapat menggambarkan situasi anda seakurat mungkin. Dimana saya interpretasikan berdasarkan informasi dari anda.

Saya ingin mengucapkan terima kasih sekali lagi dan juga menutup surat ini dengan hal yang anda ajarkan kepada saya. Anda mengajarkan saya bagaimana rasanya selalu ada untuk satu sama lain. Anda mengajarkan saya tentang sesuatu yang salah di masyarakat kita dan bagaimana saya dapat mengubahnya menjadi lebih baik. Anda akan selalu berada di dalam hati saya. atau seperti yang beberapa dari anda katakan: walaupun anda tidak berada di jangkauan pandangan saya, anda akan selalu berada di hati saya.

¹ Vertaald naar het Nederlands 'Dank u wel'

Bibliografie

Alfons, Rita. 2003. "Sprekende ogen." In *Portretten ontmoeten de poëzie: Molukse Ouderen in Assen in Woord en Beeld*, samengesteld door Djodjie CA Rinsampessy en Debbie Kakisina, 16. Nijmegen: Stichting Muhabbat.

Amahorseija, Ellen. 2003. "Ouderen." In *Portretten ontmoeten de poëzie: Molukse Ouderen in Assen in Woord en Beeld*, samengesteld door Djodjie CA Rinsampessy en Debbie Kakisina, 44. Nijmegen: Stichting Muhabbat.

Amoamo, Maria. 2011. "Tourism and Hybridity: re-visiting Bhabha's Third Space." *Annals of Tourism Research* 38(4): 1254-1273. Geraadpleegd op 10 december, 2017. doi: 10.1016/j.annals.2011.04.002.

Andall, Jacqueline. 2002. "Second-generation attitude? African-Italians in Milan." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28(3): 389-407. Geraadpleegd op 10 december, 2017. doi: 10.1080/13691830220146518.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londen en New York: Verso.

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (Revised Edition)*. Londen en New York: Verso.

ANP/ Redactie. 2012. "'Nederland moet excuses maken aan Molukkers'". *De Volkskrant*, 10 januari. Geraadpleegd op 17 mei, 2018. <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/-nederland-moet-excuses-maken-aan-molukkers-~b82c7bd4/>.

Anthias, Floya. 2009. "Translocational Belonging, Identity and Generation: Questions and Problems in Migration and Ethnic Studies." *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 4(1): 6-15. Geraadpleegd op 10 december 2017. URL: http://roar.uel.ac.uk/3330/1/2009_Anthias_Translocational-belonging.pdf.

Anthias, Floya. 2012. "Transnational mobilities, migration research and intersectionality: Towards a translocational frame." *Nordic Journal of Migration Research* 2(2): 102-110. Geraadpleegd op 10 december, 2017. doi: 10.2478/v10202-011-0032-y.

Bartels, Dieter. 1990. *Ambon is op Schiphol: socialisatie, identiteitsontwikkeling en emancipatie bij Molukkers in Nederland: deel 1*. Leiden: Centrum voor Onderzoek van Maatschappelijke Tegenstellingen, Faculteit der Sociale Wetenschappen.

Beck, Ulrich. 1997. *De wereld als risicomaatschappij. Essays over de ecologische crisis en de politiek van vooruitgang*. Amsterdam: De Balie.

Beets, Gijs., Evelien Walhout en Santo Koesoebjono. 2002. "Demografische ontwikkeling van de Molukse bevolkingsgroep in Nederland." *Mndstat bevolking* 6: 13-17. Geraadpleegd op 10 december, 2017. URL: <https://nidi.knaw.nl/shared/content/output/2002/mvb-50-06-beets.pdf>.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Hove: Psychology Press.

Bhugra, Dinesh, en Matthew A. Becker. 2005. "Migration, cultural bereavement and cultural identity." *World Psychiatry* 4(1): 18-24. Geraadpleegd op 2 juni, 2018. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov.proxy.library.uu.nl/pmc/articles/PMC1414713/pdf/wpa040018.pdf>.

Boeije, Hennie. 2010. *Analysis in Qualitative Research*. Londen: SAGE Publications.

Bootsma, Peter. 2015. *De Molukse Acties: Treinkapingen en gijzelingen 1970-1978*. Amsterdam: Boom.

Castles, Stephen. 2002. "Migration and Community Formation under Conditions of Globalization." *The International Migration Review* 36(4): 1143-1168. Geraadpleegd op 2 juni, 2018. URL: <http://www.jstor.org/stable/4149495>.

Castles, Stephen. 2010. "Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(10): 1565-1586. Geraadpleegd op 2 juni, 2018. doi: 10.1080/1369183X.2010.489381.

Chaix, Bénédicte. 2014. "Citizen of the World": Sense or Lack of Belonging?" In *Workshop Proceedings: Sense of Belonging in a Diverse Britain*, samengesteld door Eddie Halpin, Alan Hunter, Karim Murji, Alpaslan Özerdem, Richard Race, Simon Robinson, Mustafa Demir, 41-58. Londen: Dialogue Society. Geraadpleegd op 8 december, 2017. URL: http://www.dialoguesociety.org/publications/AWP_Sense_of_Belonging.pdf#page=41.

Christensen, Ann-Dorte. 2009. "Belonging and Unbelonging from an Intersectional Perspective." *Gender, Technology and Development* 13(1): 21-41. Geraadpleegd op 22 mei, 2018. doi: 10.1177/097185240901300102.

Darwin, John. 2000. "Diplomacy and decolonization." *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 28(3): 5-24. Geraadpleegd op 2 juni, 2018. doi: 10.1080/03086530008583096.

Dewalt, Kathleen M., en Billie R. DeWalt. 2011. *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers [second edition]*. Plymouth: Altamira Press.

Ehlich, Konrad. 2010. "Transnationaliteit: Europese talen, literatuur en culturen in het perspectief van een postnationale horizon." *Internationale Neerlandistiek* 48(4): 11-21. Geraadpleegd op 17 april, 2018. doi: <https://doi.org/10.5117/IVN2010.4.EHLL>.

Ehrkamp, P., en H. Leitner. 2006. "Rethinking immigration and citizenship: new spaces of migrant transnationalism and belonging." *Environment and Planning* 38: 1591-1597. Geraadpleegd op 17 april, 2018. doi: 10.1068/a38349.

Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives (third edition)*. Londen: Pluto Press.

Fransen, Laura., en Noortje van den Berkmortel. 2010. *Onderwijsdag Ondernemerschap 21 januari 2010*. Boxtel: Drukkerij Tielen. Geraadpleegd op 18 april, 2018. URL: <https://library.wur.nl/WebQuery/wurpubs/fulltext/133244>.

Frenkel, Michal., en Yehouda Shenhav. 2006. From Binarism back to Hybridity: A Postcolonial Reading of Management and Organization Studies. *Organization Studies Online First*: 1-22. Geraadpleegd op 10 december, 2017. doi: 10.1177/0170840606064086.

Giddens, Anthony. 2000. *Paars. De Derde Weg: over de vernieuwing van de sociaal-democratie*. Antwerpen: Houtenkiet.

Giessen, Ingeborg van der. 2015. "Molukkers in Nederland: De representatie van hun geschiedenis in het werk van Tweede Generatie Moluks-Nederlandse auteurs." Thesis, Universiteit Leiden.

Guetzkow, Joshua. 2002. "How the Arts Impact Communities: An introduction to the literature on arts impact studies." Paper gepresenteerd op het Taking the Measure of Culture Conference, Princeton, New Jersey, 7-8 juni.

Haartsen, Tialda., en Aileen Stockdale. 2018. "S/elective belonging: how rural newcomer families with children become stayers." *Population, Space and Place* 24(4). Geraadpleegd op 10 december, 2017. doi: 10.1002/psp/2137.

Hage, Ghassan. 2005. "A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community." *Anthropological Theory* 5(4): 463-475. Geraadpleegd op 2 juni, 2018. doi: 10.1177/1463499605059232.

Hirsch, Marianne. 2008. "The Generation of Postmemory." *Poetics Today* 29(1): 103- 128. Geraadpleegd op 21 april, 2018. doi: 10.1215/03335372-2007-019.

Huwaë, Sylvia. 1996. *Het Pela-trouwverbod: een collectieve of individuele aangelegenheid? Het Pela-schap in discussie onder Molukse jongeren in Nederland*. Nijmegen: Muhabbat.

Kenis, Anneleen. 2009. "Tussen individualisering en globalisering: lokale gemeenschapsinitiatieven als tegenmacht." In *De Grond-Wet: veranderkracht van lokale gemeenschappen in het licht van duurzame ontwikkeling*, samengesteld door Bruno Craps, Vicky Dierckx, Frederik Janssens, Tom Lemahieur, en Johan de Vriendt, 125- 142. Brussel: SoCiuS. Geraadpleegd op 17 april, 2018. URL: <http://new.socius.be/wp-content/uploads/2017/04/CAHIER-2009.pdf>.

Klamer, Marian. 2002. "Globalisering en het Grote Sterven van de talen." *Radix* 28(3): 169-185. Geraadpleegd op 8 juni, 2018. URL: <https://www.digibron.nl/search/detail/013099161b2a720dc5153ada/globalisering-en-het-grote-sterven-van-de-talen>.

Korsten, Frans- Willem. 2005. *Lessen in literatuur, 2^e herziening*. Nijmegen: Vantilt.

Kottak, Conrad Philip. 2014. *Cultural Anthropology: appreciating cultural diversity*. New York: McGraw-Hill.

Leatemia-Tomatala, Francy. 2008. "Tussen Adat en individuele emancipatie van Molukkers." In *Tussen Adat en Integratie: Vijf generaties Molukkers worstelen en dansen op de Nederlandse aarde*, samengesteld door Elias Rinsampessy, 32-46. Nijmegen: Muhabbat.

McMillan, David W., en David M. Chavis. 1986. "Sense of Community: A Definition and Theory." *Journal of Community Psychology* 14: 6-23. Geraadpleegd op 8 december, 2017. URL:file:///Users/ingridbremmers/Downloads/Sense_of_Community_A_Definition_and_Theory.pdf.

Nijzink, Lotte. 2016. "Scholen Maken Mannen, Mannen Maken Scholen: Muscular Christianity op kostscholen in Victoriaans Engeland (1800-1900)." Thesis, Radboud Universiteit Nijmegen.

Oost, Heinze., en Angela Merkenhof. 2010. *Een onderzoek voorbereiden*. Amersfoort: ThiemeMeulenhoff.

Oostindie, Gert., en Jeannette Schoorl. 2010. "Migratie tussen Indonesië en Nederland." *Demos* 26(9): 12-14. Geraadpleegd op 21 mei, 2018. <https://www.nidi.nl/shared/content/demos/2010/demos-26-09-oostindie.pdf>.

Ouweneel, Marieke. 2011. "Het belang van de Molukse wijk in Nederland." Thesis, Universiteit Utrecht.

Poupazis, Michalis. 2014. "‘Placebo Nostalgia’: The Greek-Cypriot Diaspora in Birmingham, Its Churches, and Limits to Who Can Belong." In *Workshop Proceedings: Sense of Belonging in a Diverse Britain*, samengesteld door Eddie Halpin, Alan Hunter, Karim Murji, Alpaslan Özerdem, Richard Race, Simon Robinson, Mustafa Demir, 79-104. Londen: Dialogue Society. Geraadpleegd op 8 december, 2017. URL: http://www.dialoguesociety.org/publications/AWP_Sense_of_Belonging.pdf#page=41.

Ramakers, J.J.M. 1988. "‘Alsof we landlopers waren...’. De Problemen rond de wet Huisvesting gerepatrieerden 1950." *Politiek(e) Opstellen* 8: 83-97. Geraadpleegd op 2 juni, 2018. URL: <http://repository.uhn.ru.nl/bitstream/handle/2066/93683/93683.pdf?sequence=1>.

Rinsampessy, Elias. 1992. *Saudara Bersaudara: Molukse identiteit in processen van cultuurverandering*. Assen en Maastricht: Van Gorcum.

Rinsampessy, Elias. 2008. *Tussen Adat en Integratie: Vijf generaties Molukkers worstelen en dansen op de Nederlandse aarde*. Nijmegen: Muhabbat.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Savage, M, G. Bagnall, en B. Longhurst. 2005. *Globalisation & Belonging*. Londen: Sage Publications.

Savage, Mike. 2010. "The Politics of Elective Belonging." In *Focus Article, Housing, Theory and Society* 27(2), samengesteld door Mike Savage, Chris Allen, Rowland Atkinson, Roger Burrows, Maria-Luisa Méndez, Paul Watt, 115-135. Geraadpleegd op 16 mei, 2018. doi: 10.1080/14036090903434975.

Scheper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of the Ethical." *Current Anthropology* 36(3): 409-440. Geraadpleegd op 8 juni, 2018. URL: <https://www.unl.edu/rhames/courses/current/hughes.pdf>.

Scheper-Hughes, Nancy. 2009. "Making anthropology public." *Anthropology Today* 25(4): 1-3. Geraadpleegd op 8 juni, 2018. URL: file:///Users/ingridbremmers/Downloads/Scheper-Hughes-2009-Anthropology_Today.pdf.

Schneiders, Lies. 2011. "Een beeld van oudere Molukkers en hun kinderen: Interviewproject met Molukkers." *Gogiscope* 02(11): 16-19. Geraadpleegd op 8 juni, 2018. https://psychotraumanet.org/sites/default/files/documents/cgs_2011_11.pdf.

Steenbeek, Gerdien. 'College 3: Kwalitatieve interviews'. Powerpoint presentatie, Universiteit Utrecht, 2017.

Steijlen, Fridus. 2017. "Molukkers in Nederland, een sociale geschiedenis van uitersten." *Historisch Tijdschrift Groniek, 208-209 Integratie*: 219- 235. Geraadpleegd op 2 juni, 2018. URL: <https://ugp-rug-nl.proxy.library.uu.nl/groniek/article/viewFile/30225/27525>.

Svašek, Maruška. 2010. "On the Move: Emotions and Human Mobility." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(6): 865-880. Geraadpleegd op 6 juni, 2018. doi: 10.1080/13691831003643322.

Teerling, Janine. 2011. "The Development of New 'Third-Cultural Spaces of Belonging': British-Born Cypriot 'Return' Migrants in Cyprus." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37(7): 1079-1099. Geraadpleegd op 10 december, 2017. doi: 10.1080/1369183X.2011.572484.

Thijssen, Wil. 2018. "Getuigen: Molukse kapers van trein bij De Punt moesten dood." *De Volkskrant*, 7 februari. Geraadpleegd op 8 mei, 2018. <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/getuigen-molukse-kapers-van-trein-bij-de-punt-moesten-dood~b0dcc940/>.

Vos, Maaïke. 2018. "Wie of wat is toch de actiegroep Grauw Eeuw, die Sint met de dood bedreigde?" *De Volkskrant*, 7 februari. Geraadpleegd op 1 juni, 2018. <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/wie-of-wat-is-toch-de-actiegroep-grauwe-eeuw-die-sint-met-de-dood-bedreigde~b43ad3d8/>

Watt, Paul. "Living in an oasis: middle-class disaffiliation and selective belonging in an English suburb." *Environment and Planning* 41: 2874-2892. Geraadpleegd op 17 april, 2018. doi: doi:10.1068/a41120.

Wogan, Peter. 2001. "Imagined Communities reconsidered: Is print-capitalism what we think it is?" *Anthropological Theory* 1(4): 403-418. Geraadpleegd op 8 december, 2017. doi: 10.1177/14634990122228809.

Zhao, Ling., Yaobin Lu, Bin Wang, Patrick Y.K. Chau, Long Zhang. 2012. "Cultivating the sense of belonging and motivating user participation in virtual communities: A social capital perspective." *International Journal of Information Management* 32: 574-588. Geraadpleegd op 10 december, 2017. doi: 10.1016/j.ijinfomgt.2012.02.006.
