



**‘Het geslacht van een kind wordt niet bepaalt door het kappen van een kokos’.**

De religieuze praktijk van de reformistische en traditionalistische Javaanse moslims als uitdrukking van verschil



**‘Het geslacht van een kind wordt niet bepaalt door het kappen van een kokos’.**

De religieuze praktijk van de reformistische en traditionalistische Javaanse moslims als uitdrukking van verschil

## ***Inhoudsopgave***

<b>Inleiding</b>	4-7
<b>Hoofdstuk 1: Theoretisch kader</b>	8
1.1. De sociale identiteit	8-10
1.2. Identiteitspolitiek van moslims en de relatie tussen doctrine en praktijk	10-12
1.3. Identiteitspolitiek en een authentieke islam	12-13
<b>Hoofdstuk 2: Context</b>	14
2.1. De plurale samenleving die Suriname heet	14-16
2.2. Javanen in de plurale Surinaamse samenleving	16-17
2.3. Politieke mobilisatie langs etnische lijnen en de rol van de Javanen in de politiek	18-19
2.4. Javaanse moslims in Suriname: een tweedeling	19-20
2.5. Theorie en context	21-22
<b>Hoofdstuk 3: <i>Lyfe Cycle Events</i> en een authentieke islam</b>	23
3.1. De religieuze praktijk als symbool	24-25
3.2. Traditie of afgoderij?	25-26
3.3. Soberheid of uitbundigheid?	26-32
3.4. Wat is authentiek en wat niet?	33-34
3.5. Tweedeling aan de hand van <i>lyfe cycle events</i>	34-37
<b>Hoofdstuk 4: Organisatie en onderwijs in de strijd om hegemonie</b>	38
4.1. Organisatievorming	38-39
4.2. Organisatievorming reformisten	39-40
4.3. Organisatievorming lokaal niveau reformisten	40-44
4.4. Bezit van kennis onder reformisten	44-46
4.5. Organisatievorming traditionalisten	46-48
4.6. Organisatievorming op lokaal niveau traditionalisten	45-52
4.7. Bezit van kennis onder traditionalisten	52-53
4.8. Educatie	53-54
<b>Conclusie</b>	55-58
<b>Literatuurlijst</b>	59-61
<b>Reflectie</b>	62-63

## Inleiding

*'De richting...de activiteiten die ontplooid worden, die slametans offerfeesten, zoals bij geboorte, huwelijk, overlijden, dat doen die oostbidders niet. De verschillen, ik wil niet zeggen dat het nuanceverschillen zijn, maar bij de geboorte...heb je die verschillen en de oostbidders zijn veel georganiseerder, je gaat daar ook meer jongeren zien, die willen uitleg. Het probleem van de oostbidders is dat ze afgeven op westbidders, je kan geen uitspraken doen want je bent een non moslim. Je moet niet zeggen: je bent een non moslim, je doet me pijn, het is mijn houvast, het is mijn laatste houvast. Wat ik weet is wat ik lees, meemaak en wat ik hoor van mijn moeder'. (Interview met de heer J op 07-04-2009).*

Bovenstaand citaat is veelzeggend voor de hedendaagse situatie van de Javaanse moslims in Suriname. De heer J. noemt ten eerste de richting. Hij doelt hiermee op de richting waartoe men het islamitische gebed, de *salāt*, verricht. Het bestaan van twee bidrichtingen is uniek. Enkel in Suriname zijn er moslims die naar het westen en naar het oosten bidden. Wat deze situatie verder bijzonder maakt is dat deze twee bidrichtingen bestaan binnen één etnische groep.

Ten tweede doelt de heer J. op de *slametans* die door de traditionalistische<sup>1</sup> Javaanse moslims worden georganiseerd bij bijvoorbeeld geboorte, een huwelijk of overlijden. Vergelijkt men de religieuze praktijk van de traditionalisten met die van de reformisten, dan zal men constateren dat er sprake is van wezenlijke verschillen. Deze verschillen zijn zo wezenlijk omdat het veel zegt over de beide groepen Javaanse moslims. De traditionalisten zijn degenen die hun religieuze praktijk vermengen met Javaanse tradities die op hun beurt weer voortkomen uit het boeddhisme en hindoeïsme. De reformisten wijzen deze vermenging rigoureuus af en stellen nadrukkelijk dat ze een zuiver islamitische praktijk nastreven.

In dit onderzoek wil ik aan de hand van de *life cycle events* (ik zal me binnen dit onderzoek beperken tot geboorte, huwelijk en overlijden) aantonen dat de verschillen in religieuze praktijk onderdeel zijn van het zichzelf positioneren in de plurale Surinaamse samenleving en dat het tevens een uitdrukking van hun identiteit is. Rippin (1990) formuleerde het als volgt:

---

<sup>1</sup> Zal de benaming van Suparlan (1997) aanhouden omdat deze naar mijn inziens het beste weergeeft wat het onderscheid is binnen de religie van de Javanen in Suriname. De traditionalisten (westbidders) houden de (religieuze) tradities zoals geleerd van hun voorouders in stand. De reformisten (oostbidders) kwamen later met een islam die volgens hun zoveel mogelijk van niet islamitische tradities ontdaan diende te worden en streefden na een meer authentieke islam (zie Suparlan, 1997: 139-154).

*Ritual activities [...] provide the emblems of a religion and become, for the members of the religion themselves, modes for the expressions of their identity* (Rippin 1990: 103). De traditionalisten doen dit door de Javaanse traditie te bandrukken, zij zijn in zekere zin meer Javaans dan islamitisch te noemen en positioneren zichzelf dan ook als Javanen. De reformisten doen dit door een zuivere islam te belijden en zullen eerder het zijn van moslim benadrukken.

Deze positionering maakt deel uit van de identiteitspolitiek die voornamelijk bedreven wordt door de reformistische moslims. Zij benadrukken de grens tussen hun als reformist en de ander als de traditionalist. Dit geven zij vorm via de religieuze praktijk. De religieuze praktijk is daarbij niet de enige manier waarop de beide groepen zich onderscheiden. Zowel de reformisten als de traditionalisten hebben het verschil inhoudelijk in en via hun beider organisaties tot uitdrukking proberen te brengen. Ik zal in dit onderzoek de *life cycle events* als casus gebruiken om de positionering van beide groepen binnen deze identiteitspolitiek aan te tonen. Dit heeft geresulteerd in de volgende vaagstelling: Hoe gebruiken reformistische Javaanse moslims en traditionalistische Javaanse moslims in Paramaribo, Suriname de *life cycle events* om hun identiteit ten opzichte van elkaar te definiëren?

De religieuze praktijk, in het geval van dit onderzoek de *life cycle events* van de traditionalistische en reformistische Javaanse moslims, kan opgevat worden als symbool. Als symbool voor onderhandeling en als symbool dat gelijk moest staan aan hun identiteit. Voor de traditionalistische Javaanse moslims een identiteit als moslims die de Javaanse traditie in ere houden. Voor de reformistische Javaanse moslims als degenen die een authentieke islam belijden ontdaan van al het niet islamitische. Deze uitdrukking van verschil vindt onder andere plaats via de religieuze praktijk en komt met name tot uitdrukking in de religieuze praktijk omtrent de *life cycle events*.

Echter, zijn er meer verschillen tussen beide bidrichtingen waar te nemen. Als derde stelt de heer J. dat de reformisten wat organisatievorming betreft voorlopen op de traditionalistische moslims. Hoewel de traditionalistische Javaanse moslims in aantallen nu nog in de meerderheid zijn, zijn er weinig jongeren geneigd de Javaanse traditie voort te zetten. De heer J. refereert hier kort na in het bovenstaande citaat, waar hij stelt dat jongeren uitleg willen. Deze uitleg over de islam en de islamitische praktijk krijgen ze ook bij de reformisten en vind plaats via onderwijs wat gegeven wordt in de verschillende moskeeën die aangesloten zijn bij

de S.I.S. Dit is de stichting islamitische gemeenten Suriname, de stichting van de reformistische Javaanse moslims, waar nadruk op onderwijs één van de speerpunten van de organisatie genoemd kan worden.

De nadruk op islamitische kennis heeft gevolgen voor de samenstelling van beide Javaanse moslingemeenschappen. De jongeren krijgen uitleg en zijn bij de reformistische Javaanse moslims dan ook aanwezig in de moskee. De verspreiding van islamitische kennis vindt nauwelijks plaats onder de traditionalistische Javaanse moslims, waar deze kennis vaak enkel aanwezig is bij de imam. Een bezoek aan de moskeeën van deze traditionalistische moslims levert dan ook een beeld op van voornamelijk oudere grijze Javaanse mannen en vrouwen. Deze mannen en vrouwen hebben de traditie vaak van generatie op generatie overgeleverd gekregen. De generatie Javaanse jongeren die opgroeit binnen een traditionalistisch Javaans moslimgezin staat niet meer klaar om deze traditie voort te zetten. Zij zijn in Suriname geboren en hebben weinig meer met Indonesië en de traditie die door hun voorouders is meegebracht naar Suriname. Of zoals een traditionalistische informant me vertelde: *‘De derde generatie heeft als zodanig geen verbinding met Indonesië, de tweede generatie heeft nog zoiets: mijn ouders komen van Indonesië’*. (Interview heer P. op 2-2-2009). Als er al kennis wordt opgedaan gaan ze daar zelf naar opzoek. Het citaat eindigt daarom dan ook met de woorden: *‘Wat ik weet is wat ik lees, meemaak en wat ik hoor van mijn moeder’*.

Dit onderzoek heeft plaatsgevonden van februari tot april 2009 en heeft zich voornamelijk geconcentreerd op de Javaanse moslims in Paramaribo en enkele bezoeken aan het nabijgelegen Lelydorp. Waar ik aanvankelijk de uitdrukking van de identiteit aan de hand van de vijf zuilen van de islam trachtte te onderzoeken, bleek al vrij snel dat er wat betreft de uitvoering van de vijf zuilen geen wezenlijke verschillen waren waar te nemen. Ik heb mijn aandacht dan ook verlegt naar de levenscyclus. Ik bezocht daartoe o.a. een drietal *slametans* waar ik al observerend heb kunnen participeren. Ook heb ik tweemaal een gebedsdienst van traditionalistische moslims in de moskee mogen bijwonen. Daarnaast heb ik een zevental interviews met traditionalistische moslims kunnen afnemen. Wat betreft de reformistische Javaanse moslims, heb ik tweemaal een gebedsdienst en islamitische les in de moskee mogen bijwonen. Daarnaast heb ik zeven interviews met reformistische Javaanse moslims kunnen afnemen.

Van belang om te vermelden is dat de toegang tot vooral de gemeenschap van de reformisten niet altijd makkelijk was. Ik heb zoals hierboven vermeld enkele religieuze evenementen van de traditionalisten bij kunnen wonen, maar geen van de reformisten. Daarbij stond ik via mijn gastgezin, waarvan enkele verwanten traditionalist zijn, makkelijker in contact met deze gemeenschap. De mogelijkheid toegang te krijgen tot beide gemeenschappen en wat ik als onderzoeker met die eenmaal verkregen toegang heb gedaan is deels te wijten aan mijn niet altijd even assertieve rol als onderzoeker en deels aan de niet altijd gemakkelijk toegankelijke gemeenschappen. Dit heeft uiteraard implicaties voor mijn data, voornamelijk voor de kwantiteit van mijn data. De data die ik heb verzamelt zijn met recht schaars te noemen.

Om een helder beeld te schetsen van het definiëren van identiteiten beschrijf ik in het hier opvolgende theoretische kader enkele theorieën die betrekking hebben op identiteitsconstructie op sociaal niveau. Vervolgens zal er ingegaan worden op identiteitspolitiek van moslims en hoe dit samenhangt met de sociale werkelijkheid. In het tweede hoofdstuk wordt de context beschreven. Ik begin breed met het beschrijven van de plurale Surinaamse samenleving en zal in de loop van dit hoofdstuk steeds meer toewerken naar de situatie van de Javaanse moslims in deze plurale samenleving. Het derde hoofdstuk beschrijft de religieuze praktijk van de Javaanse moslims aan de hand van de *life cycle events*. Hierin tracht ik aan te tonen dat aan de hand van deze *events* een de uitdrukking aan verschil tussen reformisten en traditionalisten wordt gegeven. Hoofdstuk vier beschrijft de organisatievorming, daarbij leg ik in dit hoofdstuk de nadruk op de verspreiding van islamitische kennis en welke invloed dit had en heeft op beide gemeenschappen. Tot slot de conclusie waar een resumé van mijn bevindingen gepresenteerd zal worden.

## **Hoofdstuk 1: Theoretisch kader**

In dit hoofdstuk worden de theorieën en concepten besproken die binnen dit onderzoek naar Javaanse moslims in de Surinaamse samenleving naar voren zullen komen. Deze concepten en theorieën zijn van belang om tot een beter begrip te komen van de identiteitsconstructie van de twee groepen Javaanse moslims ten opzichte van elkaar. Hoewel ik me terdege realiseer dat identiteit ook vorm krijgt op het persoonlijke niveau, zal de analyse binnen dit onderzoek voornamelijk op sociaal niveau plaatsvinden. Als eerste worden globaal enkele theorieën over de sociale identiteit besproken. Van belang voor dit onderzoek is de tweespalt binnen een etnische groep. Deze tweespalt is een religieuze tweespalt die ook, maar niet alleen, aan de hand van een strijd over de 'juiste' religieuze praktijk ontstaan is. Aan de hand van de zogenoemde *life cycle events* (geboorte, huwelijk en overlijden) zal deze tweedeling geanalyseerd worden. Zoals gezegd vond en vindt deze strijd niet enkel plaats over een juiste religieuze ideologie. Daarom zal vervolgens de identiteitspolitiek van de moslims besproken worden en welke processen binnen deze politiek een rol spelen.

### **1.1. De sociale identiteit**

De identiteit van de groep wordt vaak gedefinieerd ten opzichte van of in relatie tot 'de ander'. De identiteit wordt daarbij benadrukt door de grens tussen de groepen. Deze grens is een sociaal product die verschillende belangen voor verschillende groepen heeft en kan veranderen door de tijd heen. Deze etnische grenzen zijn echter niet direct territoriale grenzen, maar sociale grenzen. Groepen worden door deze grenzen niet geïsoleerd van elkaar. Er is eerder sprake van een continue stroom van informatie, interactie, uitwisseling en onderhandeling tussen en over deze grenzen heen (Eriksen, 2002: 38-39). Ook Doja (2000) stelt dat het focussen op het opwerpen en in stand houden van grenzen tussen sociale of etnische groepen verhuut dat etnische identiteiten constant georganiseerd, onderhandeld en gemanipuleerd worden. Wat volgens Doja (2000) van belang is bij de analyse van etnische identiteit is het codificeren van hun verschillen. Een sociale of collectieve identiteit is ook volgens Doja (2000) enkel toepasbaar in relatie tot 'een ander'. Deze identiteiten kunnen enkel ontstaan op de grens van 'een wij', in het contact, contrast of de confrontatie met anderen. Een 'oostbidder' kan zich pas zo definiëren en identificeren als er ook een groep is die een andere windrichting kiest om naartoe te bidden.



Doja (2000) stelt dan ook dat een verklaring van de aard van identiteiten en het identificatie proces samen gaat met een analyse van het ontstaan, behoud en de transformatie van grenzen tussen groepen (Doja, 2000: 423 zie ook Martin, 1995: 3).

Niet alleen verschil tussen groepen is van belang bij de constructie van een sociale identiteit, ook overeenkomsten binnen een groep spelen een rol. Eriksen (2002) stelt dat de noties van gedeelde afkomst vaak van cruciaal belang zijn voor het construeren van etnische identiteit en interpretaties van geschiedenis zijn daarom van belang voor ideologieën die bepaalde etnische identiteiten legitimeren, versterken en onderhouden. Eriksen zegt hierover: *'Imputed aboriginality and continuity with the past can be important sources of political legitimacy. Simultaneously, knowledge of one's own history (whether fabricated or not) can be highly important in the fashioning of ethnic identity'* (Eriksen, 2002: 71).

Voor een voorbeeld van een dergelijke 'gefabriceerde' geschiedenis verwijst Eriksen (2002) naar moslims op Mauritius. Alle Mauritiaanse moslims zijn afstammelingen van handelslieden of contract arbeiders die in de achttiende en negentiende eeuw vanuit, toen nog, Brits India naar Mauritius kwamen. Hun talen waren Bhojpuri, Sindhi en Gujerati en sommigen waren geletterd in het Urdu. Tijdens een volkstelling in 1972 gaven bijna alle moslims een Indische taal als hun voorouderlijke taal op. Een volkstelling die tien jaar later werd gehouden gaf al een heel ander beeld. Meer dan de helft van de moslimbevolking op Mauritius gaf als voorouderlijke taal Arabisch op. Tijdens de jaren zeventig van de vorige eeuw ontstond er een machtige pan-Arabische beweging en met de oliecrisis van 1974 werd het evident dat 'de Arabieren' een niet te onderschatten macht in de wereldpolitiek waren. Dit was de reden waarom het interessanter werd voor de moslims op Mauritius om zich met deze beweging te identificeren. Islamitische vrouwen begonnen hoofddoeken te dragen, mannen tooiden zich in djellaba's en lieten hun baard staan. Deze 'identiteitsswitch' werd echter niet erkent door de overige bewoners van Mauritius (Eriksen, 2002: 71-72). Binnen de context van dit onderzoek zal onder andere worden ingegaan op de 'identiteitsswitch' die de groep reformistische Javaanse moslims heeft gemaakt. Een 'switch' van Javaanse moslim naar een moslim die Javaans is. Reformisten wezen volgens Suparlan (1995) de Javaanse cultuur af en stelde zelfs dat deze vol zit met immorele kenmerken waar andere etnische groepen in Suriname aanstoot aan namen. Daarom trachten ze hun cultuur te verbeteren door kenmerken te 'lenen' van islamitische en Arabische culturen (Suparlan, 1995: 175-176).

Ook Chrysochoou (2004) analyseert de identiteitsconstructie op sociaal niveau. Deze analyse op sociaal niveau is de *'social identity theory'*. Dit is een theorie die ervan uitgaat dat de samenleving een verzameling is van sociale categorieën die verschillende sociale statussen en machtsposities hebben. Sociale categorieën worden gedefinieerd aan de hand van tegenovergestelde categorieën en de dynamiek van deze categorieën is afhankelijk van economische en historische krachten. Volgens de *'social identity theory'* halen mensen hun identiteit merendeels uit de sociale categorieën waartoe ze behoren. Er is, volgens deze theorie, een onderscheid te maken tussen het zelf als individu (persoonlijke identiteit) en het zelf als lid van een groep (sociale identiteit) (Chrysochoou, 2004: 132).

Wekker stelt (1988) dat de meest interessante en productieve vraag met betrekking tot identiteit niet 'wie ben ik?' is, maar 'hoe ben ik geworden die ik geworden ben en welke processen spelen daarbij een rol?'. Identiteiten komen volgens Wekker (1988) ergens vandaan, ze hebben een geschiedenis, ze zijn een uitdrukking van machtsconstellaties in de samenleving en ze zijn ook voortdurend aan veranderingen onderhevig. Daarbij bestaat identiteit uit verschillende bronnen die gelijktijdig werkzaam kunnen zijn. Iemands etniciteit, nationaliteit, sociale klasse, religie, beroep kunnen allemaal deel uitmaken van iemands identiteit (Wekker, 1988: 46-47).

## **1.2. Identiteitspolitiek van Moslims en de relatie tussen doctrine en praktijk**

*'Veiling is not inherently a political act, but, rather it becomes one when it is transformed into a public symbol [...] A symbol has been created and now is integral to the identity and aspirations of groups of like-minded individuals' [...] (Eickelman & Piscatori, 1996: 4).*

Bovenstaand citaat geeft weer dat onderhandeling over en uitdrukking van identiteit via symbolen plaats kan vinden. De hoofddoek is in het citaat het symbool voor onderhandeling. Dit kan echter ook plaatsvinden via, bijvoorbeeld, opvattingen over het verplichte of vrijwillige karakter van de *zakāt*. Dergelijke voorbeelden zijn volgens Eickelman & Piscatori (1996) zowel politiek als islamitisch te noemen. Politiek, omdat het onder andere betrekking heeft op de menselijke wens en begrip voor en van sociale orde. Islamitisch omdat ze betrekking hebben op een traditie van (religieuze) ideeën en praktijken (Eickelman & Piscatori, 1996: 4 zie ook Eriksen, 2002: 76).

Moslimpolitiek heeft volgens Eickelman & Piscatori (1996) dan ook betrekking op de strijd en het debat over de interpretatie van symbolen en de controle over de instituties die deze symbolen voortbrengen en ondersteunen. Eriksen (2002) noemt een aantal kenmerken die betrekking hebben op identiteitspolitiek waarvan ik degene die voor de context van dit onderzoek zinvol zijn hier zal uitlichten. Ten eerste is dat '*competition over scarce resources*'. In een dergelijke strijd is altijd een opvatting over schaarsheid van goederen en het behoud van hegemonie of gelijkheid verweekt. Goederen dienen in deze context breed opgevat te worden, het kan ook duiden op politieke macht, symbolische macht of erkenning. Als tweede kenmerk wordt de sociale complexiteit van de samenleving gereduceerd tot een aantal simpele contrasten. De collectieve identiteit dient gebaseerd te zijn op ondubbelzinnige criteria, zoals religie of verwantschap. Interne verschillen worden niet expliciet kenbaar gemaakt bij het trekken van grenzen ten opzichte van de 'gedemoniseerde ander' (Eriksen, 2002: 158-160).

Van belang voor dit onderzoek is onder andere de relatie tussen doctrine en praktijk. Dit is volgens Eickelman & Piscatori (1996) echter een gecompliceerde relatie, zij noemen hiervoor twee redenen. Ten eerste is de bestendigheid van een doctrine een conceptuele fictie. Als 'verdedigers van het geloof' behartigen religieuze autoriteiten hun eigen belangen. Dit suggereert dat 'heilige principes' statisch en universeel toepasbaar zijn. Religieuze principes, in dit geval islamitische principes, worden echter constant opnieuw geïnterpreteerd. Dit resulteert in een verscheidenheid aan ideeën en opvattingen door tijd en ruimte heen. Als voorbeeld noemen Eickelman & Piscatori (1996) het hierboven reeds genoemde *zakāt*. Overeenkomst is er enkel over het gebruik van deze zuil voor humanitaire of charitatieve doeleinden. Zoals gezegd stellen sommige moslims dat het een vrijwillige daad is en anderen dat het verplicht is. Waar het uiteindelijk aan uitgegeven wordt kan uiteenlopen. Eickelman & Piscatori (1996) noemen als voorbeeld *Hamas*, waar de *zakāt* gebruikt wordt om de minder welvarende leden te ondersteunen. Voor de *PLO (Palestine Liberation Organisation)* wordt *zakāt* binnen gehaald om de organisatie te ondersteunen in plaats van het te gebruiken voor bijdragen aan weduwen, wezen en vluchtelingen. Eickelman & Piscatori (1996) merken hierbij op dat de bewering dat credo's, geloofsoopvattingen en tradities tijdloos zijn niet verhuult dat ze onderwerp zijn van constante modificatie en verandering (Eickelman & Piscatori, 1996: 16-17).

De tweede reden dat de relatie tussen doctrine en praktijk complex is, is dat geloofsleer slechts één factor voor sociale handelingen is. Familie, etniciteit, klasse, verwantschap, gender kunnen allemaal van gelijk belang zijn voor sociale handelingen. De islamitische doctrine stelt dat iedere moslim eens de *hajj* dient te ondernemen, mocht hij of zij dit kunnen veroorloven. Maar deze verplichting kan ook vervuld worden om, bijvoorbeeld, de sociale status te verbeteren (Eickelman & Piscatori, 1996: 17). Dat de positie die de Javanen in de Surinaamse samenleving innamen voor de reformistische Javaanse moslims een factor van sociale handelingen is zal ik in het komende hoofdstuk beschrijven.

### **1.3. Identiteitspolitiek en een authentieke islam**

In de beschouwing van de identiteitsconstructie van de Javaanse moslims in de Surinaamse samenleving is het van belang te kijken welke status ze hadden en hebben in deze Surinaamse samenleving. De Javanen zijn wat aantal betreft de derde grootste etnische groep in Suriname, na de Hindostanen en Creolen. Van oudsher hadden de Javanen een lagere sociale status en waren ze vaak lager opgeleid. Op dit moment is het enkel van belang dit kort te duiden, deze aspecten zullen uitgebreider besproken worden in het komende hoofdstuk.

Wat hier van belang is, is dat wanneer lidmaatschap van een bepaalde etnische groep een lagere sociale status inhield er pogingen werden gedaan de culturele kenmerken van de groep te veranderen. De Javaanse etnische groep in de Surinaamse samenleving was en is een constituerend en onderling afhankelijk deel van de samenleving. Ze maakt nu deel uit van de machtsrelaties tussen de etnische groepen in de 'strijd' om *scarce resources* zoals bijvoorbeeld machtsposities.

De context van de Javaanse moslims in Suriname betreft een context waar er sprake is van een tweespalt binnen één etnische groep. Enerzijds zijn er de traditionalistische Javaanse moslims die de Javaanse traditie in ere houden en daarbij de gewoonte van de Javaanse moslims om vanuit Java naar het westen (richting Mekka) te bidden voortzetten in Suriname. Anderzijds zijn daar de reformistische Javaanse moslims die de Javaanse traditie verwerpen en een authentieke islam, ontdaan van alle niet islamitische invloeden, trachten te belijden. Eriksen (2002) stelde al dat een kenmerk van identiteitspolitiek in een sociaal complexe samenleving het reduceren tot simpele contrasten is. Een collectieve identiteit kan volgens Eriksen (2002) gebaseerd zijn op een ondubbelzinnig criteria als religie (Eriksen 2002: 160).

Hoewel er binnen de context van dit onderzoek geen sprake is van een fundamentalistische beweging bespreken Almond et. al. (2003) enkele kenmerken van dergelijke bewegingen die van toepassing zijn op de reformistische Javaanse moslims in de Surinaamse samenleving. Deze bewegingen die de nadruk op de fundamenten van de religie leggen beschermen en verstevigen hun religieuze identiteit door de 'strijd' aan te gaan met andere religieuze bewegingen. Zij stellen een *strong religion* gelijk met een zuivere of authentieke religie, met uniformiteit van geloof en praktijk. Ze benadrukken kortom hun authentieke religieuze voorkomen (Almond et.al. 2003: 17).

Als we bovenstaand geheel in het kader van dit onderzoek willen plaatsen dienen we in acht te nemen dat het gaat over twee groepen moslims die binnen één etnische groep zijn ontstaan. Deze twee groepen met beide hun eigen bidrichting, religieuze praktijk en organisaties hebben beide een te onderscheiden identiteit. Een identiteit die enkel kan ontstaan in het contrast met 'de ander' (Doja 2000 : 423). Een identiteit die ook gedebatteerd wordt en een manier om dit te doen is via religieuze symbolen, specifiek islamitische symbolen. Via deze symbolen wordt een zekere identiteitspolitiek bedreven waarbinnen op zijn beurt er weer sprake is van een machtsstrijd. Een concept als authenticiteit en vooral een nadruk op authenticiteit kan binnen de identiteitspolitiek worden ingezet in de 'strijd' met 'de ander'. Hoe bovenstaande beschouwing in de hedendaagse plurale Surinaamse context plaats heeft gekregen zal ik in de komende hoofdstukken beschrijven.

## **Hoofdstuk 2:Context**

### **2.1. De plurale samenleving die Suriname heet**

Het nalatenschap van het kolonialisme in Suriname is een buitengewone etnisch heterogene samenleving. Beschouwt vanuit een negatieve visie zou Suriname als voorbeeld genoemd kunnen worden van een samenleving waarin iedere etnische groep zijn eigen instituties heeft en waar contact tussen de etnische groepen slechts plaats vindt uit noodzaak. Optimistischer is het echter Suriname te beschouwen als een samenleving waar weliswaar sprake is van een noodgedwongen samenwerking, maar men toch bereid is samen te werken in het opbouwen van het land. Oostindie (2000) verwijst hierbij naar een, onder de leiders van verschillende etnische groepen levend, pragmatisme dat eraan zou bijdragen de belangen van de eigen groep te behartigen zonder de andere etnische groepen te benadelen. Buddingh' (1995) duidt dit ongenueanceerder aan en heeft het over een politieke cultuur van cliëntelisme (Buddingh' 1995: 372). Voor dit pragmatisme/cliëntelisme is de term 'verbroederingspolitiek' in het leven geroepen. Deze politiek kon in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw gedijen dankzij een groei in welvaart. Dit creëerde voor de etnische partijen de mogelijkheid de eigen aanhang op ruime wijze te bedelen (Buddingh' 1995: 372). Oostindie (2000) trekt hier naar eigen zeggen 'een oer-Hollandse' parallel: Suriname ontwikkelde zijn eigen variant op de verzuilde samenleving (Oostindie 2000: 121 zie ook Dew 1978: 102).

Zoals hierboven genoemd is Suriname een etnisch heterogene samenleving . Voor een volledig beeld wil ik hier kort de belangrijkste etnische groeperingen kort de revue laten passeren. Voor het respectievelijke Britse en Nederlandse koloniale bewind werd Suriname bevolkt door indianen, waarvan de grootste groepen de Caraïben en Arowakken waren (en nu nog zijn). De komst van de kolonistoren betekende de komst van nieuwelingen. Voor de afschaffing van de slavernij in 1863 bestonden deze nieuwelingen voornamelijk uit Europeanen en Afrikanen. Beide bevolkingsgroepen waren zeer heteroegen te noemen. Onder de Afro-Surinaamse slaven werd ook verzet geboden en dit leidde tot het ontvluchten van de plantages, de zogenoemde 'marronage'. Deze marrons vluchten het vrijwel onbewoonde achterland van Suriname in (Oostindie 2000: 117).

De plantage-economie stortte grotendeels in na de afschaffing van de slavernij. Om deze economie nog enigszins gaande te houden organiseerden het koloniaal gezag en de

plantersklasse een nieuwe arbeidsmigratie. Dit betekende de komst van contractarbeiders uit Brits-Indië en Nederlands-Indië. Van de eerstgenoemde groep was het merendeel hindoe en een minderheid moslim. De contractanten uit Java waren vrijwel uitsluitend moslim.

Over deze laatste groep merkt Oostindie (2000) op dat deze betrekkelijk homogene groep het langst op de plantages bleef. Daardoor is hun integratie in de Surinaamse samenleving een stuk trager op gang gekomen dan die van de overige bevolkingsgroepen. Oostindie (2000) stelt dat de Javanen, net als de Hindoestanen, grotendeel hun oorspronkelijke religie en cultuur behielden (2000: 114-121).

Volgens de zevende volkstelling, gehouden in 2004 door het Algemeen Bureau voor de Statistiek in Suriname bestaat de bevolking ongeveer voor 27,4 procent uit Hindoestanen, 17,7 procent uit Creolen (Afro-Surinamers), 14,7 procent zijn Marrons en 14,6 procent is Javaans. De overige procenten zijn toe te schrijven aan een gemengde bevolking of zijn onbekend<sup>2</sup>. Bovenstaande etnische groepen delen volgens Oostindie (2000) in toenemende mate één of twee talen, de jeugd gaat naar school in een onderwijsstelsel dat alle etnische groepen bedient, er is steeds minder sprake van geografische segregatie en het politieke stelsel bedient in beginsel alle Surinamers. Bij dit laatste is echter wel een kanttekening te plaatsen. Buddingh' (1995) stelt dat economische politiek in Suriname nog altijd etnische politiek is. Dit is volgens Buddingh' (1995) het gevolg van de nog altijd traditionele arbeidsdeling. Het kan een verklaring zijn voor de traagheid waarmee de regering van president Venetiaan saneringsmaatregelen doorvoert. Buddingh' (1995) noemt enkele voorbeelden, waaronder verzet van de VHP<sup>3</sup> tegen het invoeren van belasting op onroerend goed, dit zou namelijk de belangen van de Hindostaanse elite aantasten. Tegen privatisering van staatsbedrijven werd heftig geageerd door de NPS (Nationale Partij van Suriname, van origine een creoolse partij). Door deze privatisering zou de economische machtsconcentratie bij de Hindoestanen toenemen en arbeidsplaatsen van vele creoolse werknemers op de tocht komen te staan. Sanering van het overheidsapparaat vond om dezelfde reden geen doorgang, de creoolse bevolkingsgroep is nog steeds oververtegenwoordigd binnen de overheidsdienst. Buddingh' (1995) concludeert dan ook terecht dat economische sanering een pijnlijk proces is, dat dit in Suriname conflicteert met een politieke cultuur van cliëntelisme. De eigen etnische groep

---

<sup>2</sup> <http://www.statistics-suriname.org/index.php/Census/Census.html> (bezoekt op: 22-01-2009).

<sup>3</sup> Toen nog: De Verenigde Hindostaanse Partij, nu de Vooruitstrevende Hervormings Partij, in naam niet meer Hindostaans, de partij heeft zijn Hindostaanse karakter behouden.

eerst, op zijn best duiden de inwoners van Suriname zich daarna nog aan als Surinamer (Oostindie 2000:138 zie ook Buddingh' 1995: 372).

## **2.2. Javanen in de plurale Surinaamse samenleving**

Voor een beter begrip van de komende empirische hoofdstukken zal ik hier kort een beeld schetsen van de geschiedenis en de contemporaine situatie van de Javaanse bevolkingsgroep in de Surinaamse samenleving. Oostindie (2000) merkte al op dat de Javanen een betrekkelijk homogene groep waren, die het langst op de plantages verbleef. Dit had tot gevolg dat hun integratie in de Surinaamse samenleving later op gang is gekomen dan die van de overig aanwezige bevolkingsgroepen (Oostindie 2000: 121). Ook Dew (1978) beschrijft in zijn, inmiddels gedateerde, studie over etniciteit en politiek in de Surinaamse samenleving de langzame transitie die Javanen maakten van landbouwers naar andere beroepen in de samenleving (Dew 1978: 7). De overgang die Suriname maakte van plantage kolonie naar plurale samenleving betekende voor een deel van de creoolse bevolkingsgroep dat zij door konden dringen tot de middenklasse. Het merendeel van de creolen en Hindoestanen behoorde echter tot de lagere klasse. Buddingh' (1995) vermeldt dat het Javaanse bevolkingsdeel een positie nog meer in de marge innam (Buddingh' 1995 :232).

Javanen werden door anderen vaak op hun marginale positie gewezen. Een uitdrukking die met enige regelmaat richting Javanen werd gebruikt was *lau-lau-Japanesi*, wat zoiets betekend als domme Javaan. De positie van de Javaanse bevolkingsgroep was zelfs zo deplorabel dat het koloniale gezag een onderzoek heeft verricht met als titel 'Rapport omtrent de toestand der Javanen in Suriname'. De conclusies van dit rapport waren voor de Nederlandse regering aanleiding het rapport niet in de openbaarheid te brengen (Buddingh' 1995 : 240). Buddingh' (1995) stelt zelfs dat de relatief slechte levensomstandigheden van de Javanen ertoe bijdroeg dat er gevoelens van inferioriteit ten opzichte van andere bevolkingsgroepen ontwikkeld werden (Buddingh' 1995 : 241).

Volgens Buddingh' (1995) trad er enige verbetering in het sociale leven van de Javanen op toen eind jaren twintig van de twintigste eeuw meer vrouwen en gezinnen naar Suriname kwamen. Er traden toentertijd meer Javanen in het huwelijk volgens de islamitische wet (het overgrote deel van de Javanen in Suriname is moslim) en de Javaanse traditie. De religieuze voorgangers, de zogenoemde *kaums*, konden deze rol als voorganger weer vrijelijk gaan



vervullen. Onder de nieuwe lichte Javanen waren enkele personen die bij machte waren een koran te lezen. Zij hadden op Java vaak aan een *madrasah* (islamitische religieuze school) gestudeerd. Deze personen kregen op de plantages vaak de functie van voorman toebedeeld, wat hun gezag deed toenemen. Dankzij de aanwezigheid van deze personen en hun bezit van enige religieuze kennis werd het mogelijk de Javaanse culturele traditie in zekere zin te handhaven en voort te zetten. De islamitische godsdienst, zoals beleefd en beleden door de Javanen, maakte hier een belangrijk deel van uit (Buddingh' 1995 : 242).

In de sociale structuur van begin twintigste eeuw zaten de Javanen nog steeds onderaan de maatschappelijke ladder. Volgens Hassankhan, Ligeon en Scheepers (1995) was er echter sprake van een proces van opwaartse mobiliteit, waarbij steeds meer personen doordrongen tot de middenklasse. Javanen hadden toentertijd nog weinig belangstelling voor het westers onderwijs en stijging op de maatschappelijke ladder was toen voornamelijk te bereiken via dit onderwijs (Hassankhan, Ligeon en Scheepers 1995: 251).

Hassankhan, Ligeon en Scheepers (1995) benoemen daarnaast enkele ontwikkelingen die sinds de tweede wereldoorlog de Surinaamse samenleving ingrijpend hebben veranderd: urbanisatie, groei van het onderwijs dat toegankelijk werd voor alle groepen, oprichting van politieke partijen en de groei van het ambtenarenapparaat. Dit zijn ontwikkelingen die invloed hebben gehad op de sociale en economische positie van de verschillende bevolkingsgroepen en het plurale karakter van de Surinaamse samenleving. Het Hindoestaanse en Javaanse bevolkingsdeel was na de tweede wereldoorlog voornamelijk werkzaam in de landbouw en vaak ook woonachtig in de rurale gebieden, terwijl de creolen al veel meer waren geurbaniseerd. Deze geografische scheiding van de verschillende bevolkingsgroepen droeg ertoe bij dat de sociale isolatie en de communale gevoelens van eigenheid versterkt werden. Voor Hindoestanen en Javanen was de oprichting van eigen politieke partijen niet alleen een manier om zich te wapenen tegen een mogelijke creoolse overheersing, het was ook een instrument om de emancipatie van de eigen groep te bevorderen (Buddingh' 1995 : 279). Hassankha, Ligeon en Scheepers (1995) stellen dan ook dat mede als gevolg van de veranderingen in de politieke bewustwording van de Surinaamse bevolking er een emancipatie heeft plaats gevonden van de Javanen (Hassankhan, Ligeon en Scheepers 1995: 251).

### **2.3. Politieke mobilisatie langs etnische lijnen en de rol van de Javanen in de politiek.**

Na de tweede wereldoorlog kwam de politieke mobilisatie in Suriname opgang. De Hindoestanen en Javanen verenigden zich in 1946 in de Hindoestaans-Javaanse raad. In hetzelfde jaar was de Moslim Partij de eerste politieke partij en ook de NPS (nationale partij Suriname) zag in dat jaar het licht. De NPS was een partij die werd opgericht door de creoolse burgerij. Zij zagen hun bevoorrechte positie in gevaar komen en verklaarden dan ook tegen elke vorm van algemeen kiesrecht te zijn, wat haar voor het Hindoestaanse en Javaanse bevolkingsdeel een onaantrekkelijke keuze maakte. Deze twee bevolkingsgroepen richtten in 1947 dan ook de Hindoestaans-Javaanse politieke partij op (de H-JPP), met als doel algemeen kiesrecht na te streven. Etnische en godsdienstige tegenstellingen droegen er aan bij dat deze partij geen lang leven was beschoren, twee jaar na de oprichting viel de partij dan ook uiteen. De Hindoestanen richtten de Verenigde Hindoestaanse Partij op (VHP). De onafhankelijkheidsstrijd die toentertijd in Nederlands-Indië woedde leidde bij de Javaanse bevolkingsgroep tot enig politiek bewustzijn, waarbij het recht op terugkeer naar Indonesië als leidraad gold. Met dit voor ogen richtte een zekere Iding Soemita in 1946 de *Persatuan Indonesia* op, deze partij ging twee jaar later op in de KTPI (*Kaum Tani Persatuan Indonesia*) (Buddingh' 1995 : 278-279).

Nederland bleef vasthouden aan het algemeen kiesrecht, de NPS accepteerde dit uiteindelijk. Ze waren er echter op uit hun machtspositie te behouden en wilde daarom een vorm van districtenstelsel invoeren, waar Nederland geen bezwaar tegen maakte. De grenzen van de districten werden op een dergelijke manier getrokken dat de Hindoestanen en Javanen, die toentertijd deel uitmaakten van meer dan de helft van de bevolking, nooit een absolute meerderheid in zetels kon behalen. De leiders van beide bevolkingsgroepen gingen echter akkoord met de invoering van dit districtenstelsel, ze waren al blij dat ze op het hoogste politieke niveau konden meepraten (Buddingh' 1995 : 280).

Volgens Derveld (1982) nemen de Javanen in de Surinaamse politiek een middenpositie in. (Derveld 1982: 15). Minder recente literatuur beschrijft zelfs het buitenspel zetten van Javanen in de politiek, of er is een afhankelijkheid van de dominantere Hindoestaanse of Creoolse partijen (Dew 1978: 7). Vandaag de dag zijn de drie grootste etnische groepen politiek verenigd in de Nieuw Front Coalitie van president Venetiaan. De NPS, de VHP en de Javaanse partij *Pertjajah Luhur* (PL), met als toevoeging de Surinaamse Partij van de Arbeid

(SPA). Dat binnen de Surinaamse samenleving groepsvorming langs etnische lijnen plaats vindt is hierboven reeds kort beschreven. Ook de Surinaamse politiek kent een traditie van partijvorming langs diezelfde etnische lijnen.<sup>4</sup>

#### **2.4. Javaanse moslims in Suriname: Een tweedeling**

In de weinige literatuur die te vinden is over de Javaanse moslims in Suriname komt één onderscheid consequent naar voren. Zowel Towikromo (1995), Suparlan (1995) als Gooswit (1994) hebben het over een onderscheid in gebedsrichting. Je hebt de zogenaamde oostbidders en westbidders. De gewoonte van Javaanse moslims om vanuit Java naar het Westen te bidden werd in Suriname voortgezet. In 1932 werd de '*Perkumpulan Islam Indonesië*' (Indonesische Islamitische Vereniging) opgericht. In 1933 voltooiden zij de bouw van hun *Mesjid* (Moskee) *Nabawi* te Paramaribo. Daarbij was de *mikrab* naar het oosten gericht. Hiermee was een strijd tussen oost en westbidders geboren. De strijd die tussen de twee groepen werd gevoerd betrof ondermeer het volgende: de oostbidders (de reformisten) verweten de westbidders (de traditionalisten) oneconomisch gedrag, morele teloorgang en ketterij. De westbidders beschuldigden op hun beurt de oostbidders ervan dat ze geen Javanen waren omdat ze geen *slametan* vieren en hun voorouders niet eren. Oostbidders noemen zichzelf '*wong madep ngetan*' (mensen die zich naar het oosten richten) en westbidders noemen zichzelf '*wong madep ngulon*' (mensen die zich naar het westen richten) (Towikromo, 1997: 35-36).

De westbidders vinden het tijdens het gebed belangrijk niet slechts Allah en de profeet aan te roepen, maar tevens het gehele Javaanse geesten pantheon. Ook omtrent de religieuze voorganger zijn er verschillen waar te nemen tussen de oostbidders en westbidders. Bij de westbidders is de religieuze voorganger de *kaum*. Bij de oostbidders (door Towikromo ook wel aangeduid als puriteinen) is dit de imam. De invulling van de gedenkdagen is een volgend aspect waar een onderscheid kan worden opgemerkt. De gedenkdagen zijn van oorsprong islamitisch maar de invulling van deze dagen is volgens Towikromo (1997) afhankelijk van de gebedsrichting en het streven naar een 'zuivere' islam (Towikromo, 1997: 79-81).

---

<sup>4</sup> Aan de hand van:

[http://www.volkskrant.nl/binnenland/article142507.ece/Oude\\_etnische\\_politiek\\_houdt\\_Suriname\\_in\\_greep](http://www.volkskrant.nl/binnenland/article142507.ece/Oude_etnische_politiek_houdt_Suriname_in_greep) (bezoekt op: 18-05-2009) en: <http://www.dna.sr/Fracties/Fracties.html> (bezoekt op: 18-05-2009).

In de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw waren er enkele Javaanse contractarbeiders die de islam, zoals gepraktiseerd door de Surinaamse Javanen, als 'besmet' zagen. Besmet door geloof in geesten en goden. Ook zagen ze dat vele Javanen zich niet strikt hielden aan de vijf zuilen van de islam. Er werd niet vijf keer per dag gebeden, er werd gedronken, gegokt en overspel gepleegd.

Deze Javanen, die zich verzetten tegen de niet-islamitische praktijken, participeerden niet in de sociale en religieuze activiteiten van de Javaanse gemeenschap in Suriname. Zoals ook door Towikromo (1997) genoemd, bouwden zij hun eigen moskee. Volgens Suparlan (1995) vielen ze zo het bestaande Surinaams-Javaanse sociaal-culturele systeem aan. Zij legden ook contact met Hindoestaanse moslims en vanuit deze gesprekken en hun eigen studie concludeerden ze dat Mekka niet ten westen van Suriname lag, maar ten oosten (Suparlan, 1995: 139-141 en Gooswit, 1994:178).

Traditionalisten willen de Javaanse cultuur behouden en uitdragen, maar ook verbeteren door contact te onderhouden met Java. Reformisten zijn volgens Suparlan (1995) de mening toegedaan dat de Javaanse cultuur vol met immorele kenmerken zit waar andere etnische groepen in Suriname aanstoot aan nemen. Ze hebben geprobeerd hun cultuur te verbeteren door kenmerken te 'lenen' van islamitische en Arabische culturen (Suparlan, 1995: 175-176). Hier laat deze groep Javaanse moslims de religieuze identiteit van het moslim zijn prevaleren boven de identiteit van het Javaan zijn. Zoals hierboven beschreven heeft deze groep reformisten de culturele kenmerken van hun groep proberen te veranderen om zo een positieve verandering in de sociale status van Javanen als groep teweeg te brengen. In het theoretisch kader beschreef ik al dat geloofsleer slechts één factor van sociale handelingen is. Voor de reformistische Javaanse moslims gold dat het aanzien wat Javanen in de Surinaamse samenleving hadden een factor van sociale handelingen was. Sociale handelingen die uitdrukking kregen in een authentieke islam. Voor de traditionalistische Javaanse moslims geldt dat er een zeker sociaal component schuilt in hun religieuze praktijk en dan met name de *slametan*. Geertz (1960) stelde al in zijn klassieker *The Religion of Java*, dat de *slametan* een religieus en communiaal feest is dat onder andere de sociale eenheid van de gemeenschap symboliseert. Deze sociale eenheid is vooral voor de traditionalistische Javaanse moslims een factor van sociale handelingen (Geertz 1960: 11).

## 2.5. Theorie en Context

Hierboven heb ik reeds beschreven dat Javanen bij hun komst naar Suriname eind negentiende en begin twintigste eeuw een marginale positie innamen. Buddingh' (1995) beweert zelfs dat er door Javanen in Suriname gevoelens van inferioriteit ontwikkeld werden ten opzichte van andere bevolkingsgroepen. Hun relatief langere verblijf op de plantage's en de geografische scheiding droeg eraan bij dat de Javanen vrij laat integreerden in de Surinaamse samenleving. Dit heeft verschillende gevolgen gehad die allen van belang zijn voor dit onderzoek. Ten eerste hebben de Javanen door hun isolatie hun eigen gebruiken in een gesloten systeem in stand kunnen houden. De religie was en is islamitisch en de traditie was en is (in steeds mindere mate) Javaans. Deze religie en traditie hebben ze in relatieve isolatie kunnen voortzetten. Dit heeft op zijn beurt weer gevolgen gehad voor het construeren van de een etnisch-Javaanse identiteit. Hier spelen de overeenkomsten binnen een groep een rol in het construeren van een identiteit. Door het gesloten karakter van de Javaanse bevolkingsgroep zijn de noties van gedeelde afkomst van cruciaal belang voor het construeren van een etnische identiteit en de interpretaties van geschiedenis zijn van belang voor ideologieën die bepaalde etnische identiteiten legitimeren, versterken en onderhouden (Eriksen 2002: 71).

Het feit dat het merendeel van de Javanen in rurale gebieden woonde (de districten) en nog maar weinigen in de hoofdstad heeft ook gevolgen gehad voor het genoten onderwijs. De beschikbaarheid en het sterk op Nederland georiënteerde onderwijssysteem, met gebruik van Nederlands op scholen, viel nadelig uit voor de Javanen. Uit een uit 1973 stammend onderzoek is gebleken dat toentertijd slecht vijftien procent van de Hindoestaanse en Javaanse lagere schooljeugd het Nederlands als thuistaal had, dit zorgde vervolgens voor een hoge uitval onder de Hindoestaanse en Javaanse jeugd (Buddingh' 1995: 292).

Kortom, Javanen komen uit een marginale positie, waren vaak lager opgeleid en oriënteerden zich sterk op de eigen groep. Welke gevolgen heeft dit gehad voor de sociale identiteit van de Javanen?

Volgens de hierboven reeds beschreven *social identity theory* is de samenleving een verzameling van sociale categorieën. Deze sociale categorieën hebben verschillende sociale statussen en machtsposities en worden aan de hand van tegenovergestelde categorieën gedefinieerd. De dynamiek van deze categorieën is afhankelijk van economische en

historische krachten (Chrysochoou, 2004: 132). Kijkend naar de Javaanse bevolkingsgroep in Suriname en deze plaatsend tegenover de Creoolse en Hindoestaanse bevolkingsgroepen, kunnen we stellen dat wat sociale status en machtspositie betreft de Javanen er het minst gunstig voor stonden. Buddingh' (1995) stelt dan ook: *'Zowel Hindoestanen als creolen oordeelden uitermate gunstig over Javanen, wat ongetwijfeld te maken heeft met het feit dat deze bevolkingsgroep voor de anderen geen enkele economische bedreiging vormde'* (Buddingh' 1995: 294).

Over de huidige positie van de Javanen in de Surinaamse samenleving is weinig literatuur voorradig. Slechts één artikel maakt gewag van de positie van de Javanen in Suriname anno 2004. Dit artikel baseert zich op een algemene volkstelling gehouden in 2004. De auteur, Mangoenkarso (2007), stelt dat de deelname van Javanen aan het arbeidsproces in Suriname zeer hoog te noemen is. Zeker in vergelijking met de andere bevolkingsgroepen. Het traditionele beeld van de Javaan als landbouwer is volgens Mangoenkarso (2007) ook niet actueel meer te noemen. De landbouw vormt vandaag de dag voornamelijk een secundaire inkomstenvoorziening. Ook het opleidingsniveau ligt relatief hoger, de toename van intellectueel niveau is mede een gevolg van een spreiding van scholingsmogelijkheden in de districten. Buddingh' (1995) maakt eveneens melding van een onevenredig groot aantal Aziatische studenten aan de Anton de Kom universiteit (Buddingh' 1995: 373). Dit alles heeft ertoe bijgedragen dat de Javanen vanuit hun marginale positie een plek hebben opgeëist in de plurale samenleving van Suriname. De sociale identiteit van de Javanen ten opzichte van 'de ander' is aanmerkelijk verbeterd de afgelopen decennia. Van marginale medebewoners naar een gerespecteerde en zich goed ontwikkelende bevolkingsgroep.

Ik heb hierboven beschreven dat de Javaanse bevolkingsgroep zich vanuit een marginale positie omhoog heeft gewerkt. Het voortkomen uit de marginale positie heeft echter invloed gehad op de Javaanse bevolkingsgroep in Suriname en op bepaalde hiërarchische structuren binnen de traditionalistische Javaanse moslimgemeenschap. Dit zal ik in het vierde hoofdstuk beschrijven. In het komende hoofdstuk zal ik de religieuze praktijk van de reformistische en traditionalistische Javaanse moslims aan de hand van de *life cycle events* beschouwen. Ook zal worden ingegaan op hoe deze *events* gebruikt worden als symbool voor verschil binnen de identiteitspolitiek die door de Javaanse moslims wordt bedreven.

### **Hoofdstuk 3: *Lyfe Cycle Events* en een authentieke islam.**

Zoals hierboven reeds beschreven had de marginale positie van de Javaanse bevolkingsgroep allerlei nare bijzaken tot gevolg en raakte de gemeenschap in moreel verval. Vanuit deze gemeenschap kwam verzet tegen de hierboven reeds genoemde onislamitische levensstijl. De groep reformisten die zich letterlijk en figuurlijk afkeerde van dergelijke praktijken, keerde zich ook af van het sociaal-cultureel leven van de Javanen. Ze woonden onder andere geen *slametans* meer bij en richtten hun eigen moskeeën op. In deze moskeeën konden ze de islam zoals tot dan toe gepraktiseerd door de Javanen in Suriname ontdoen van allerlei onislamitische elementen zoals bijvoorbeeld voorouderverering. Ze hebben getracht 'hun' cultuur en aanzien te verbeteren door kenmerken te 'lenen' van islamitische culturen waar de islam wel zuiver gepraktiseerd werd.

Dit heeft uiteraard gevolgen gehad voor de invulling van hun religieuze praktijk. In dit hoofdstuk wil ik die religieuze praktijk nader beschouwen aan de hand van de *life cycle events*. Ik zal me enkel richten op de rituelen omtrent geboorte, huwelijk en overlijden. Daarbij zal ik een vergelijking maken tussen de reformisten en de traditionalisten. Wat vooral van belang is, is niet alleen te kijken naar de religieuze betekenis van symbolen, maar waar ze nog meer uitdrukking aan geven. De rituele praktijk als symbool, het staat ergens voor. De rituele praktijk omtrent geboorte, huwelijk en overlijden staat niet enkel voor een overgang van één fase naar een andere fase, van één kosmische of sociale wereld naar een andere, zoals Van Gennep stelt in zijn klassieke werk *Les Rites de Passage* (Van Gennep 1960: 13). De nadruk van de reformistische Javaanse moslims op een zuiver islamitische praktijk impliceert ook het hebben van kennis over deze zuivere islam. Geertz (1973) stelt dat politiek kan worden beschouwd als een competitie en strijd die gaat over de betekenis van symbolen. Ik zou het willen omdraaien en stellen dat de betekenis van symbolen een uitdrukking is van een politieke strijd (Geertz 1973: 193-233). Een politieke strijd waarin het gaat om een authentieke islam en kennis van een authentieke islam.

### **3.1. De religieuze praktijk als symbool**

De groep reformisten die zich in de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw los maakten van de Javaanse bevolkingsgroep creëerden zoals gezegd hun eigen religieuze praktijk. Een islamitische praktijk die ontdaan was van al het 'Javaanse' en daarom als meer zuiver islamitisch werd bestempeld (zie o.a. Towikromo 1997, Suparlan 1995 en Gooswit 1994). Door het oprichten van een eigen religieuze en daarmee ook sociale praktijk creëerden deze reformisten een symbool. Een symbool die gelijk moest staan aan hun identiteit. Een identiteit als Javanen met een zuivere levensstijl en de daarbij horende zuivere islam met een nadruk op kennis van deze zuivere islam.

Zoals in het theoretisch kader beschreven kunnen deze symbolen volgens Eickelman & Piscatori (1996) worden opgevat als politiek en islamitisch. Politiek omdat ze betrekking hebben op de menselijke wens en begrip voor en van sociale orde. Islamitisch omdat ze verwijzen naar een traditie van islamitische ideeën en praktijken. Zo stellen zij in hun boek *Muslim Politics* (Eickelman & Piscatori, 1996: 4).

Moslimpolitiek heeft volgens Eickelman & Piscatori (1996) dan ook betrekking op de strijd en het debat over de interpretatie van symbolen en de controle over de instituties die deze symbolen voortbrengen en ondersteunen.

Een politiek systeem, ook in Suriname, heeft betrekking op het beheersen van botsende belangen, maar politiek is volgens Eickelman & Piscatori (1996) ook een publieke onderhandeling over de regels en het discours dat de gemeenschap in moreel opzicht bijeen houdt.

Politieke belangen kunnen niet enkel worden opgevat als materieel. Eickelman & Piscatori (1996) halen Max Weber aan, die stelt dat sociaal gedefinieerde waarden een belangrijke rol spelen in het vorm geven van identiteiten en doelen van individuen en groepen. Als te onderscheiden structuur kan een politieke gemeenschap enkel bestaan als gemeenschap als het meer is dan een economische groep. Met andere woorden, het kan in zoverre bestaan als het een waarde systeem bevat die de zaken anders ordent dan enkel betrekking hebbend op de economische waarde van goederen en diensten. Deze waarden die aan de basis liggen van een politieke gemeenschap komen tot uitdrukking in symboliek (Weber 1968 : 902 in Eickelman & Piscatori, 1996: 5-9).

Het waar te nemen verschil in religieuze praktijk van de traditionalistische en reformistische Javaanse moslims in Suriname is ten eerste een verschil over de juiste invulling van de



islamitische praktijk, een religieuze praktijk waarin de uitvoering van een authentieke islam centraal staat. Maar het is ook een uitdrukking van een tweedeling in de Javaanse moslim gemeenschap. Een tweedeling die niet enkel op religieuze grondslagen ontstaan is. Ik zal hier eerst het verschil in religieuze praktijk weergeven en benadrukken dat het gaat om authenticiteit. Vervolgens wordt er gekeken naar de processen die ertoe hebben bijgedragen dat deze tweedeling wat betreft de religieuze praktijk in de Javaanse moslimgemeenschap aanwezig is.

### **3.2. Traditie of Afgoderij?**

*"Wij doen ook aan traditie, binnen de islam is afgoderij streng verboden. Het zetten van eten is afgoderij, een overledene heeft geen eten meer nodig. Een slametan<sup>5</sup> is niets anders dan bescherming vragen, het heeft meer te maken met afgoderij, zij noemen het traditie, maar volgens de traditie is het afgoderij"* (Interview met de heer W. op 26-02-2009).

Bovenstaand citaat is afkomstig van de vicevoorzitter van de S.I.S. (stichting der islamitische gemeenten Suriname, de stichting van de reformisten). In dit citaat komen twee zaken naar voren die in de discussie omtrent de religieuze praktijk van de Javaanse moslims centraal staan: traditie en afgoderij. De reformisten 'hebben' traditie, de traditionalisten 'doen aan' afgoderij. De reformistische Javaanse moslims benadrukten telkenmale dat ze een islam belijden die ontdaan is van alle onislamitische invloeden. Een islam die authentiek islamitisch is. Mevrouw S., administratief medewerkster bij de S.I.S., vertelde me hierover het volgende:

*"Wij verwerpen niet alle tradities, alleen die in tegenstelling zijn met de islam. Bij de westbidders zetten ze nog offers, wij aanbidden alleen Allah. Offeren komt meer voort uit hindoeïstische invloeden en dat verwerpen we. We leven volgens de regels van de islam, ook de rest wat verboden is, we drinken of verkopen bijvoorbeeld geen alcohol"* (Interview met mevrouw S. op 12-03-2009).

---

<sup>5</sup> Volgens Geertz (1973) worden *slametans* georganiseerd bij overgangspunten in de levenscyclus, op verschillende dagen van de landbouwcyclus en zelfs als er een nieuwe woning betrokken wordt. Deze *slametans* worden gehouden om offers te brengen aan de geesten en als communale mechanismen voor sociale integratie. Het heeft kortom een religieus en sociaal karakter. Het maal wat geserveerd wordt bestaat uit speciaal bereide gerechten die elk symbool staan voor een religieus concept. Het wordt op een centrale tafel uitgesteld. Nadat de zegen over het eten en over het nog te geboren kind, het pas gehuwde echtpaar of de overledene is gevraagd wordt het eten uitgedeeld. Een ieder krijgt enkele bananenbladeren waar het eten in moet worden opgevouwen. Het is gebruikelijk enkele happen te nemen en het merendeel mee naar huis te nemen en het te delen met de achtergebleven familieleden (Geertz 1973: 147).

Van belang in dit hoofdstuk is de religieuze praktijk, de traditie. Een traditie die volgens de reformistische Javaanse moslims strikt volgens de regels van de islam moet worden uitgevoerd en waarbij de traditie van de traditionalistische Javaanse moslims wordt afgewezen. Voor de reformisten heeft de religieuze praktijk een vrij sober en strikt 'zuiver' islamitisch karakter, voor de traditionalistische moslims is de religieuze praktijk niet alleen een religieuze aangelegenheid, maar ook een sociaal gebeuren. Dit sociaal gebeuren vindt voornamelijk plaats om de religieuze heilsmaltijd, de zogenoemde *slametan*, heen. Beide groepen, zowel de reformistische moslims als de traditionalistische moslims hebben hun eigen traditie. Maar wat vertelt deze traditie ons? Aan de hand van de *life cycle events* zal ik trachten te analyseren dat dit deel van de religieuze praktijk niet alleen een uitdrukking van verschil is, maar dat dit verschil een weloverwogen verschil is. Weloverwogen omdat de nadruk die de reformisten leggen op een zuivere islam impliceert dat zij de juiste kennis bezitten over de islam.

### **3.3. Soberheid of Uitbundigheid?**

Zoals hierboven beschreven trachten de reformistische Javaanse moslims hun religieuze praktijk zo sober mogelijk te houden. Een reden daarvoor werd gegeven door mevrouw S., toen ik haar vroeg naar de gang van zaken wat betreft het overlijden en begraven :

*"Op het graf mag men bij ons wel een omlijsting maken, om aan te geven waar de overledene ligt. Maar het heeft ook te maken met eenvoud, in de islam is het zo dat het contact met de overledene via gebed verloopt. Wij hoeven niet ieder keer naar het graf te gaan en het mooier te maken. Het moet zo eenvoudig mogelijk blijven, men probeert te voorkomen dat er verering ontstaat, wij aanbidden alleen Allah"* (Interview met mevrouw S. op 12-03-2009).

Uit het bovenstaande citaat blijkt dat alles wat niet met de verering van Allah van doen heeft wordt afgewezen. Het contrast van een sober ritueel en een uitbundiger ritueel is goed waar te nemen bij de huwelijksceremonie. Over het ritueel betreffende het huwelijk van de reformistische moslims zei de vicevoorzitter van de S.I.S. me het volgende :

*"Binnen de islam is het huwelijk het begin van een nieuw leven. Je moet trouwen volgens de profeet om de seksuele lust in toom te houden. Zodat van bijvoorbeeld overspel geen sprake kan zijn binnen een gemeenschap. Je mag ook met meerdere vrouwen tegelijk trouwen, alleen als je ze allemaal rechtvaardig kan behandelen, anders liever maar één. De vader van de*

*bruid heeft het recht om het huwelijk te doen en anders de broer van de vader. De bruidegom moet met een bruidschat komen, een teken dat hij zijn aanstaande vrouw kan verzorgen. Het kan in een kwartier gedaan zijn”* (Interview met de heer W. op 26-02-2009).

Hier staat het toch wat uitbundiger karakter van de rituelen van de traditionalistische Javaanse moslims tegenover. De *slametan* maakt een centraal deel uit van elke viering in de levenscyclus. Waar de huwelijksceremonie bij de reformisten in een kwartier gedaan kan zijn, trekken de traditionalisten er twee dagen voor uit. Het huwelijk wordt bij de traditionalisten groots gevierd. De *slametan* die bij een huwelijk wordt gegeven is de grootste wat betreft omvang. De ceremonie is verspreid over twee dagen, de eerste dag wordt het huwelijk door de *penguluh* (huwelijksambtenaar) in de moskee gesloten en daarna wordt er een feest georganiseerd. De volgende dag wordt de *slametan* gehouden en hierbij komen vele Javaanse gebruiken aan te pas. Het gehele gebeuren kent een aantal symbolische aspecten. Deze symbolische aspecten en het meer uitbundiger karakter van de huwelijks *slametan* zal ik hier trachten te beschrijven aan de hand van observaties die ik heb gedaan tijdens een dergelijke huwelijks *slametan*<sup>6</sup>.

De hemel lijkt wel lek. Het is het begin van een nieuwe dag en het heeft al dagen geregend, soms zo hard dat ik me afvraag of de daken niet zullen bezwijken. Het erf waar de *slametan* wordt gehouden is dan ook een grote modderpoel. Voorzichtig volg ik mijn informant, de heer D., de plassen ontwijkend. Halverwege de oprit naar het huis toe staat een poort. Vervaardigt uit smalle houten boomstammen die in de grond staan en twee stammen die dwars op de boomstammen staan, tussen de twee dwarsliggende stammen zijn in driehoeksvorm enkele takken bevestigd. ‘*Dit is de chapura, de erepoort*’ verteld meneer D. me.

We lopen door tot we onder een groot afdak van ijzeren golfplaten staan die voor een eenvoudig huis als afdak dienen. Hier zitten her en der verspreid wat oudere Javaanse mannen loom op hun stoel. Ik geef ieder een hand en ze mompelen iets nauwelijks verstaanbaars terug. Ik interpreteer het maar als een groet, in het gemompel kan ik geen naam ontwaren.

Ik vraag meneer D. naar de betekenis van de *chapura* en hij verteld me dat er straks *djanoer* (jong kokosblad) op *chapura* bevestigd wordt. Dit moet er voor zorgen dat het kwaad buiten de deur gehouden wordt en kwaadwillende het feest niet kunnen verstoren. Plots staat de heer

---

<sup>6</sup> *Slametan* bijgewoond op 13-03-2009

D. op en loopt met kordate pas langs het huis naar de achterzijde van het erf. *"Kom, kom"*, wenkt hij naar me en ik loop achter hem aan. Achter op het erf aangekomen zie ik een man met een kip in zijn handen staan. Hij heeft het beest bij de strot beet en het lijkt wel of de kip weet wat haar boven het hoofd hangt, ze stribbelt nauwelijks tegen.

Er staat een beker water klaar met enkele jasmijnbloemen erin, hiernaast een schotel met *manyang* (wierook). Het lijkt meer op as, met een stukje verbrand krantenpapier. Maar eenmaal aangestoken verspreid het een zoete, ietwat weeïge geur. Er zit een oude man, met een kinderlijk gezicht achter het schoteltje en het glas. De man die de kip vasthoudt heeft een olijk gezicht en ziet eruit alsof hij een grap gaat vertellen. Rustig buigt de heer D. door zijn knieën en legt me uit dat het water met de jasmijnbloemen het leven symboliseert: *"We bestaan immers voor tachtig procent uit water, de manyang dient ervoor om vergiffenis te vragen en een zegen over het vlees te verkrijgen via de rook die omhoog kringelt, want God is daarboven"*.

Het geheel doet nog al tegenstrijdig aan, drie vriendelijk ogende mannen die zo enkele kippen het leven gaan ontnemen, met voor hun een glaasje water met jasmijnbloemen dat het leven symboliseert. Dan vraagt de heer D. om een schop en graaft een ondiepe ronde kuil. *"Is voor het bloed, dat gebruiken we niet, de mens heeft al bloed dus dat hebben we niet nodig"*. De oude man die plaats heeft achter de glas en de schotel gaat over tot het vragen van de zegen, alles wat ik kan ontwaren is wat zacht gemompel. De mannen om mij heen hebben hun gezicht plots in een vrome plooi gestreken. Na het uitspreken van het gebed staat de man op en haalt een plastic hoesje uit zijn binnenzak waaruit hij een glimmend, scherp uitziend mes tevoorschijn trekt. De man die de kip vasthoudt plaatst deze met de hals vlak boven de zojuist gegraven kuil. Dan wordt er een flinke snee in de hals gemaakt en de kip wordt woest op een plastic zeil gesmeten wat achter de mannen ligt. De kip slaakt nog enkele kreten en na wat stuiptrekkingen komt een einde aan het kippenleven. Hierna volgen nog enkele kippen die hetzelfde lot boven het hoofd hangt.

*"De eerste kip wordt de ingkoeng genoemd"*, legt de heer D. me uit als we weer plaats hebben genomen onder het golfplaten afdak. Deze staat symbool voor de profeet Mohammed, je hebt een stukje Mohammed gegeten. Net als bij de christenen die avondmaal vieren, het brood wat symbool staat voor het lichaam van Jezus. *"De tweede kip heet de pan-ghang, deze staat symbool voor de andere profeten, onder andere Mozes. De derde kip is vlees voor de slametan, dit is meer algemeen. Het vlees van de eerste twee kippen wordt verdeelt onder de*

*genodigden*". Waarom wordt er kip gebruikt?, vraag ik aan de heer D. *"Kip is makkelijk verkrijgbaar en is betaalbaar"*, luidt het eenvoudige maar logische antwoord. *"De economische omstandigheden hebben invloed op de religieuze"*, verteld de man naast me. Hij draagt een zwarte baseballcap en een zonnebril en wordt door de omstanders 'pa Jerry' genoemd.

Een grote grijze wagen komt luidt toeterend het erf op gereden. *"De bruid en de bruidegom"*, zegt een van de mannen. De mannen staan rustig op om het jonge paar te feliciteren. *"Gisteravond is het huwelijk gesloten door de penguluh, dit is de huwelijksambtenaar die het huwelijk in de moskee sluit. Hiervoor krijgt hij een vergoeding van de ouders van de bruid"*, zo verteld meneer D. me. *"Hier in Suriname wordt het huwelijk eerst in de moskee afgesloten, de volgende dag gaat men pas naar 'de gemeente' om het officieel te laten registreren"*.

Er wordt een tijdje rustig gegeten en gezeten. Er staat een lange tafel met daarop grote schalen rijst, groenten en uiteraard kip. *"Het is zelfbediening hoor"*, drukt pa Jerry me op het hart. *"Dit is alleen proeven, vanavond gaan we eten"*, zegt pa Jerry lachend. Na wat gegeten te hebben vertrekken de ouders van de bruid. *"Ze gaan naar het graf van hun ouders om hen te gedenken"*, zegt meneer D. *"Het is belangrijk je ouders te gedenken"*.

Bij de ingang van het feest worden er een tweetal planten geplaatst. Ik vraag de heer D. welke planten dit zijn en of dit een betekenis heeft. *"Suikerriet, dit staat voor energie, suiker geeft energie en zonder energie geen leven. Bacove (kleine banaantjes) staat voor een vrucht. Samen is het een symbolische voorstelling voor het leven"*.

Aan het eind van de middag worden de reeds gereedstaande tafels met blauwe kleden bedekt. Alles wordt in gereedheid gebracht voor de komende *slametan*. *"Slametan is afgeleid van het Arabische woord salaam"*, legt de heer D. me uit, *"dit betekend vrede. Het wordt gehouden om geluk, vrede en voorspoed over het paar te vragen"*. Na het dekken van de tafels kan de ceremonie beginnen waar het huwelijks paar elkaar voor de eerste keer ontmoet. De bruid wordt begeleid door een zogenoemde *doekon mantan*. De *kaum* begeleid de bruidegom, of: *"vertaalt de gevoelens van de bruidegom"*, zoals de heer D. me vertelde. De ontmoeting vind plaats bij de ingang van het feest. Er is een draad gespannen en in het midden onder het draad ligt een kleedje met een viertal attributen. Er ligt een lange dikke houten stok, een stamper. *"Als kost moet er rijst worden gegeten, er moet dus hard gewerkt worden om aan de rijst te komen, dat symboliseert de stamper"*. Als tweede ligt er een landbouwtuig wat lijkt op een

giek, wat gebruikt wordt voor het ploegen. De heer D. wist me niet exact te vertellen wat voor een werktuig dit was. De ossen dragen dit om hun nek. "*Wil men dat er goed geploegd wordt moeten de ossen een richting volgen, de man en de vrouw dus ook*". Dan ligt er nog een eenvoudige bezem. "*Dit staat voor het schoonmaken van de weg*". Een grote bak met water met enkele bloemen erin is het water waarmee de bruid de voeten van de bruidegom gaat wassen. Dit doet ze om zo zijn zonden uit het verleden weg te wassen, te vergeven. De planten in de bak zijn restanten van het boeket wat de vorige avond tijdens het feest is gebruikt. "*Javanen geloven dat er gamma (power) in de bloemen zit, het geeft dus ook een zekere kracht aan de bruid*".

De bruid en de bruidegom komen beide van een kant aangelopen. Beide dragen ze een goudgele-zwarte *sarong* en een zwart jasje waarvan de revers met zilveren versiersels zijn bedekt. Zowel de jongen als het meisje zijn opgemaakt. De jongen draagt lippenstift en heeft roze-rode blosjes op zijn wangen aangebracht gekregen. Hij draagt verder een zwarte hoofddeksel met aan beide zijden een naar beneden hangend takje. Het publiek verzamelt zich langzaam om het tafereel gade te slaan. Voor het huwelijk gesloten kan worden moet eerst toestemming aan de oudere broer van de bruidegom worden gevraagd. Bij de Javanen is het gebruikelijk dat de eerste broer ook als eerste trouwt, mocht dit niet zo zijn dan moet aan hem vergiffenis worden gevraagd. Dit heet *nglang kai*, men moet een overstap willen doen. De oudere broer moet toestemming geven. Dit gebeurt door middel van het geven van een cadeau en het vragen om vergiffenis. De oudere broer van de bruidegom wordt er bij gehaald en ook hij is gehuld in een *sarong*. Hij draagt een witte blouse en heeft een ietwat beteuterde uitdrukking op zijn gezicht. Het lijkt wel of hij niet weet wat hij met de situatie aan moet.

De beide broers staan nu tegenover elkaar en het lint is het enige wat hun scheid. De oudere broer krijgt een schaar in zijn handen gedrukt en bij het doorknippen van het lint verschijnt een voorzichtige glimlach op zijn gezicht. De letterlijke en figuurlijke barrière is geslecht en de broers vallen elkaar wat ongemakkelijk in de armen. Het publiek begint te klappen en nu staat niets het inzegenen van het huwelijk meer in de weg. De *kaum* die de bruidegom begeleidt is een opvallende persoonlijkheid. Een zeer kleine, gedrongen man met een groengele doek op zijn hoofd. Onder zijn doek wapperen lange grijze haren waar een gele waas in te ontdekken is. Hij heeft een lange snor en een kort puntige baardje. Hij is gehuld in een wit streepjesoverhemd dat veel te groot is voor zijn iele lijfje. Boven het rechter borstzakje prijkt een medaille met een groen wit lintje.

De *doekon mantan* is een vriendelijk ogende vrouw die geheel in het zwart gehuld is. De *doekon mantan* begint met het uitspreken van de gevoelens van de bruid. Dan is het de beurt aan de *kaum* die de gevoelens van de bruidegom verwoord. Na deze toespraken wordt de bruidegom naar voren geleid en trapt hij een ei kapot wat op het kleedje ligt, tussen het landbouwwerktuig. *"Zo wordt de weg vrij gemaakt om het huwelijk te sluiten, er zijn geen hindernissen meer"*, vertrouwd meneer D. me toe.

Vervolgens worden de vier handen van de bruid tussen die van de bruidegom geplaatst door de *doekon mantan*. Na de inzegening wordt vergeving gevraagd aan de moeders die achter de bruid stonden. *"Zonder de moeders zouden de kinderen niet op aarde zijn"*, zegt meneer D., nadat ik vraag waarom dit gebeurt. De twee moeders en het bruidspaar worden door een lint (*slendang*) verbonden en ze lopen te vieren richting het huis van de bruid. *"Doordat ze door een lint verbonden worden laten de moeders zien dat ze de vergeving hebben geaccepteerd en dat hun kinderen een nieuwe levensfase ingaan"*

De *slametan* kan nu beginnen. Er zitten een aantal oudere mannen achter een lange tafel waarop een gouden kommetje voor de *manyang* staat en vijf borden met rijst. Deze vijf borden hebben allen een andere betekenis. De *kaum* is belast met het branden van de *manyang*. Met het verbranden wordt het verzoek aan de almachtige gedaan om het voedsel te accepteren. In ruil daarvoor wordt voor het bruidspaar al het geluk gevraagd. Dan is er nog de *djuru' ikral*, dit is de persoon die de nodige uitleg geeft over het doel van de *slametan* en de symbolische betekenis van het voedsel wat geserveerd is. Al het geserveerde voedsel bestaat uit producten die afkomstig zijn van de landbouw. Omdat veel Javanen landbouwer zijn, *'het is een oorspronkelijk middel van bestaan voor de Javanen, als mensen het economisch beter hebben wordt er ook een koe geslacht'*. De derde persoon is ook een *kaum*. Hij is degene die de *do'a* uitvoert. Dit is een verzoek aan de almachtige. Dit alles geschied in het Javaans, het zogenaamde *basa*. Dit is het hoog Javaans wat enkel door religieuze leiders of door oudere Javanen gesproken wordt. Er is ook nog een 'eenvoudige' variant van het Javaans, het *ngoko*, dit is meer een spreektaal volgens de heer D.

De aanwezigen antwoorden op het verzoek van de *kaum* met *'inggih'*, wat zo iets betekend als jawel. Ze bevestigen het met *'amin'*, wat klinkt als een snel en kort uitgesproken amen, het betekend echter: zoals het is. De hierboven genoemde bordjes rijst zijn meer pap dan rijst, rijstpap. Elk bordje heeft zijn eigen symbolische betekenis. Het eerste bordje is enkel rijstpap en duidt aan dat: *'wij mensen en dingen op aarde geschapen zijn door Allah'*. Het

tweede bord bestaat uit een witte pap met een lichtbruine kleur. Dit is van bruine suiker afkomstig. De witte rijst staat symbool voor de moeder, het bruine staat symbool voor de vader. Dan is er nog een bord rijst met een blauw kruis. Dit wordt het *djalang palang* genoemd. Het betekent zoveel als dat 'wij mensen zoveel mogelijk het kwade moeten tegenhouden'. Naast de bovengenoemde schaaltes rijst en de kip is er nog een schaal met pinda's, vruchten, snoep en dergelijke. Dit wordt de *djadjan pasar* genoemd. Dit betekent letterlijk: producten van de markt. Dit staat symbool voor het dagelijks leven, dit dagelijks leven wordt weer gesymboliseerd door de man en de vrouw. De man en de vrouw die zojuist in het echt verbonden zijn.

De *chapura*, de jasmijnbloemen, de stamper voor de rijst, het landbouwwerktuig, de bezem, de gamma die de bloemen bevat, het doorknippen van het lint om de barrière tussen de beide broers te slechten, het kapot trappen van het ei, het verbinden van het echtpaar en de moeders met een lint, de *ingkoeng* en de *pan-ghang* die respectievelijk symbool staan voor Mohammed en de overige profeten. Dit zijn allemaal voorbeelden van de traditie van de traditionalistische Javaanse moslims. Een traditie die enkele islamitische kenmerken heeft, zoals de kippen die symbool staan voor Mohammed en de profeten, maar voornamelijk een Javaans stempel heeft. Dit is ook een stempel die met meer aardse zaken van doen heeft, zoals het landbouwwerktuig en de producten die afkomstig moeten zijn van landbouw. Een oorspronkelijk bestaansmiddel van de Javanen.

In de rituelen omtrent deze *slametan* is veel terug te zien van het traditionele Javaans zijn. Het is in de context van deze *slametan* een traditie die onder andere stamt van het bestaan van de Javaan als landbouwer. Daarbij wordt het Javaans zijn met name benadrukt door het gebruik van de Javaanse taal door de religieuze leiders. Dit geschied volgens de heer D. in het zogenoemde *basa*, het hoog Javaans wat enkel door deze vaak oudere religieuze leiders gebezigd wordt. De jongere generatie heeft weinig affiniteit met dit hogere Javaans en kan dit vaak niet eens verstaan, zoals de heer P., zelf ook traditionalist, me vertelde: ``Als zo'n preek in het Javaans wordt gehouden verstaan heel veel mensen het niet'' (Interview met de heer P. op 02-02-2009). Dit laatste tekent echter ook een bepaald machtsvraagstuk binnen de traditionalistische Javaanse moslimgemeenschap. De *kaum* en de *djuru' ikral* zijn degene die het hoge Javaans beheersen. Door vaak als één van de weinige binnen de gemeenschap bezit te hebben van kennis van dit hoog Javaans, dat geen gemeen goed is onder de Javanen in Suriname, kunnen deze religieuze leiders vaak een zekere machtspositie blijven innemen.



### 3.4. Wat is authentiek en wat niet?

Waar de meeste controverse over bestaat is de invulling van het overlijdensritueel door de traditionalistische Javaanse moslims. Wat van belang is bij de traditionalisten, is dat de overledene herdacht wordt. Dit gebeurt met een *slametan*. Drie dagen, zeven dagen, veertig dagen, honderd dagen, een jaar en duizend dagen na overlijden wordt een *slametan* georganiseerd. Bij de *slametan* waar de overledene wordt herdacht serveert men geen voedsel met zaden. Zaden staan voor nieuw leven, dit gaat niet samen met het herdenken aan een leven dat al voorbij is. Over de kritiek van de reformisten op de zogenaamde 'voorouderverering' vertelde de heer D. met het volgende:

*"Mohammed zegt ook dat we de profeet Mozes moeten bestuderen, het tweede gebod dat Mozes ontving is gedenk uw vader en uw moeder, het is geen verering, het is gedenken. Sommige mensen lezen de koran niet goed!"*. (Gesprek met de heer D. op 13-03-2009).

De reformistische moslims stellen dat de 'voorouderverering' niet past binnen een islam waar men alleen Allah hoort te aanbidden. Marcel A (reformist) zei hierover:

*"Wij aanbidden niet de overledene, wij vragen om vergiffenis. Bij de westbidders vragen na het overlijden, dat de overledene hun leven goed leidt, dat is een beetje uit de maat. Je kan niet iets verwachten van iemand die overleden is. De islam in z'n totaliteit ook, gelooft niet in de onzichtbare wereld"*. (Interview met Marcel A. op 19-03-2009).

In het hierboven vermelde citaat van mevrouw S. was al te lezen dat de nadruk op eenvoudig ook een nadruk op een zuivere, authentieke islam is. Door het ritueel eenvoudig te houden wil men laten zien dat enkel Allah aanbeden wordt en er geen sprake kan zijn van vermenging van tradities. Voorbeeld van een minder eenvoudig en uitbundiger ritueel is de *mietonne*. Dit is de *slametan* die door de traditionalistische Javaanse moslims wordt georganiseerd als een vrouw zeven maanden zwanger is. Het echtpaar wordt bij deze *slametan* gewassen door de *doekon* (degene die de leiding over het ritueel heeft). Het wassen dient te geschieden met water uit zeven verschillende huizen. Er liggen zeven verschillende *sarongs* klaar voor de vrouw en de zevende is pas goed om gedragen te worden. Het getal zeven staat centraal bij deze *slametan*. Er wordt een bekertje met vruchten in zuur geserveerd, dit dienen ook zeven vruchten te zijn, de zogenaamde *roedjak*. Er staat een lange tafel met daarop een bordje met zeven groenten, de zogenaamde *goedang* en hierop zijn enkele eieren geplaatst.

De traditie wil dat er bij deze *slametan* door de toekomstige vader een kokosnoot met daarop een wayangpop doormidden wordt gehakt. Als de noot in het midden wordt gekapt is het een jongen, de zijkant wordt het een meisje. Dit ritueel vindt enkel plaats bij de eerste zwangerschap. Het ritueel is met name een Javaanse (voor zover men daar over kan spreken) gelegenheid. Enkel bij het gebed voor het eten wordt de zegen van 'de almachtige' (Allah) over het eten en het nog ongebooren kind gevraagd. Over de traditie van de traditionalisten om bij zwangerschap een kokos te kappen en aan de hand daarvan het geslacht te bepalen vertelde de voorzitter van de S.I.S. me: '*geslacht van een kind wordt niet bepaald door het kappen van een kokos*'. (Interview met de heer W. op 26-02-2009).

Het verschil tussen traditie en afgoderij, de soberheid versus de wat meer uitbundiger gevierde overgangen in de levenscyclus en het debat om authenticiteit geven aan dat er een uitdrukking van verschil is als het gaat over een authentieke islam. In dit geval een zuiver islamitische praktijk tegenover een Javaanse traditie. Dit verschil wordt vooral door de reformistische Javaanse moslims benadrukt. Dit varieert van het bestempelen van de traditie van de traditionalisten als afgoderij, tot het openlijk verwerpen van tradities die in strijd zijn met de islam. Via de rituele dimensie van de reformistische Javaanse moslims in Suriname wordt het verschil tussen de reformisten en traditionalisten kenbaar gemaakt. In die zin is het een politiek symbool dat uitdrukking geeft aan verschil. Een uitspraak als '*geslacht van een kind wordt niet bepaald door het kappen van een kokos*', kan in dit licht beschouwd worden. De reformisten zetten zich met daad en woord af tegen de religieuze praktijk van de traditionalisten, omdat ze een zuivere islam nastreven. Maar dit nastreven van een zuivere islam impliceert ook een bezit van juiste kennis om een uitvoering van een zuivere islam mogelijk te maken.

### **3.5. Tweedeling aan de hand van *Life Cycle Events***

Alle tradities zijn gecreëerd, zo stellen Eickelman & Piscatori (1996) aan de hand van Hobsbawm (1983) en kunnen worden herzien en aangepast. Zij stellen vervolgens dat er weinig aandacht is gegeven aan een kritisch bewustzijn over hoe het ontstaan van zulke tradities beïnvloed wordt door politieke, economische omstandigheden en veranderingen in de samenleving. Deze veranderingen omvatten orale, ongeschreven tradities die door lokale autoriteiten worden overgedragen alsmede tradities voortkomend uit officiële teksten. Het creëren van tradities geschied ten alle tijden op alle plaatsen, maar volgens Hobsbawm

kunnen we verwachten dat het vaker geschiedt als er sprake is van een snelle transformatie van een samenleving. Deze transformatie verzwakt of vernietigt oude sociale patronen of creëert nieuwe patronen waar de oude niet meer voldeden (Hobsbawm 1983: 4-5 in Eickelman & Piscatori 1996: 29-30).

Reformisten wilden volgens Suparlan (1995) het aanzien van de Javanen in Suriname verbeteren. Zij waren de mening toegedaan dat de Javaanse cultuur vol met immorele kenmerken zat waar andere etnische groepen in Suriname aanstoot aan konden nemen. Verder vonden de reformisten dat de islam, zoals gepraktiseerd door de Surinaamse Javanen 'besmet' was. Besmet door geloof in geesten en goden. Ook zagen ze dat vele Javanen zich niet strikt hielden aan de vijf zuilen van de islam. Er werd niet vijf keer per dag gebeden, er werd gedronken, gegokt en overspel gepleegd. Dit alles heeft geresulteerd in het ontstaan van enkele sobere rituelen omtrent geboorte, huwelijk en overlijden. De reformistische moslims namen een al gecreëerde traditie over, daarbij werden er kenmerken 'geleend' van islamitische en Arabische culturen (Suparlan, 1995: 175-176). De uitkomst is een traditie die voor een tweedeling heeft gezorgd in de Javaanse moslimgemeenschap.

Als contractarbeiders komend vanuit Nederlands Indië, zich aan moeten passen in een samenleving waar al twee bevolkingsgroepen aanwezig waren (de Creolen en Hindoestanen) die wezenlijk anders waren dan zichzelf. Deze transformatie heeft de sociale patronen die toentertijd bestonden verzwakt. De reformisten die zich afzetten tegen de traditionalisten namen geen deel meer aan de sociale en religieuze activiteiten van de Javaanse gemeenschap in Suriname, zoals bijvoorbeeld de *slametans*. Een sociaal en religieus gebeuren waarop kritiek is geleverd door de reformisten. Dit omdat er voor vele mensen eten moet worden bereid en dit nogal in de kosten kon en kan lopen. Vandaar het eerder genoemde verwijt van oneconomisch gedrag. Begrijpelijk vanuit de marginale positie waarin de Javanen verkeerden begin twintigste eeuw. Zelfs vandaag de dag speelt dit voor sommige reformisten nog een rol. Toen ik een reformistische informant vroeg waarom zij reformist is, zei ze me: "*Het kwam vanuit mijn ouders en ook vanuit mijn visie, de ka'bah ligt naar het oosten*". "*Maar...ik bekijk het ook vanuit financiën, je hoeft niet zoveel geld uit te geven om een slametan te houden*". (Interview met mevrouw Si. op 17-03-2009).

Zoals gezegd beschouwden de reformisten het verspillen van geld aan *slametans* en het morele verval binnen de Javaanse gemeenschap als een reden waarom de Surinaamse Javanen een lage sociale status hadden (Suparlan 1976: 195). Deze groep reformisten ondernam dan

ook pogingen de identiteit van hun groep te verbeteren. Een middel hiertoe was en is de religieuze praktijk. Een religieuze praktijk die zij als symbool inzetten om zichzelf als authentiek moslims te positioneren, of zoals een reformistische informant me meedeelde: "*Oostbidders zijn hetzelfde als moslims uit het buitenland*" (Interview met de heer M. op 4-2-2009). Hiermee verwijzend naar moslims die in zijn ogen wel een authentieke islam belijden in een willekeurig islamitisch 'buitenland'.

Maar er speelde meer. Volgens Suparlan (1976) was het conflict in de Surinaams Javaanse gemeenschap voornamelijk ontstaan omdat de leiders van de traditionalisten en reformisten streden om het leiderschap in hun gemeenschap. Tijdens de jaren veertig van de vorige eeuw voelden de traditionalistische *kaums* de bedreiging van de reformistische leiders. Deze laatste waren van mening dat de *kaums* als islamitisch religieuze leiders niet deel dienden te nemen aan praktijken die niet in overeenstemming zijn met de islam, zoals *slametans* en voorouderverering (Suparlan 1976: 336).

De Javanen waren achtergesteld, werden als een marginale bevolkingsgroep beschouwd en namen hun islamitisch geloof niet zo strikt meer. Dit had mede tot gevolg dat ze door hun nieuwe landgenoten als minderwaardige bevolkingsgroep werden gezien. Een deel van de Javaanse bevolkingsgroep kon zich niet met de huidige levensstijl van de Javanen in Suriname vereenzelvigen en wou ook het algehele aanzien van de Javanen als groep verbeteren. De oplossing zagen deze zogenoemde reformisten onder andere in een islamitische praktijk die geheel ontdaan is van de Javaanse rituelen. Dit heeft een wezenlijk andere religieuze invulling van de rituelen omtrent de levenscyclus tot gevolg gehad, zoals ik hierboven heb trachten te beschrijven. Een invulling die voor de reformistische moslims ook symbool moet staan voor een authentieke islam en kennis van een authentieke islam.

Tot slot is het van belang te vermelden dat de reformisten via de weloverwogen boodschap van een zuivere islam en via de emotionele dimensie, die religie volgens Smart (1998) heeft, een rationeel standpunt innemen. Een standpunt dat van invloed is op de ontwikkeling van de Javaanse moslimgemeenschap in Suriname. Met het uitdragen van een authentieke islam en vooral het bezitten van kennis over deze authentieke islam trachten de reformistische Javaanse moslims zich te positioneren als ware moslims. Daarbij gaat het binnen de context van identiteitspolitiek om het verkrijgen van hegemonie. Het is op te vatten als een *competition over scarce resources* en de hegemonie is volgens Eriksen (2002) één van deze

*scarce resources* (Eriksen 2002: 158). Welke gevolgen dit voor de ontwikkeling van deze gemeenschap heeft zal ik in het volgende hoofdstuk beschouwen.

## **Hoofdstuk 4: Organisatie en onderwijs in de strijd om hegemonie**

Zoals hierboven reeds beschreven vond er binnen de Javaanse moslim gemeenschap een strijd plaats over de 'juistheid' van de religieuze praktijk. Deze 'juistheid' impliceert een kennis van een authentieke islam en is voor de reformistische Javaanse moslims een manier geweest zich in de plurale Surinaamse samenleving te plaatsen. Dit zorgde voor een tweespalt binnen de Javaanse moslimgemeenschap in Suriname. Een tweespalt die niet alleen tot uiting komt in de religieuze praktijk, maar ook in organisatievorming en educatie.

In dit hoofdstuk worden ten eerste de twee belangrijkste organisaties besproken die door zowel de traditionalisten als de reformisten in het leven zijn geroepen, dit zal eerst kort op landelijk niveau beschouwd worden. Van belang voor de tweedeling is de nadruk die door de reformisten wordt gelegd op uitleg over de islam en het islamitisch onderwijs en welke gevolgen dit heeft. Gevolgen voor het voortbestaan van zowel de traditionalistische Javaanse moslims alsmede de reformistische Javaanse moslims. Daarom wordt er naast organisatievorming gekeken naar de rol die onderwijs speelt in de 'strijd' om de hegemonie binnen de Javaanse moslimgemeenschap. Na een korte beschrijving van de organisatievorming op landelijk niveau, zal ik de focus verleggen naar een lokaal niveau. Hoe komt op dit niveau de organisatievorming tot uitdrukking en hoe ziet de focus op onderwijs er op dit lokale niveau uit?

### **4.1. Organisatievorming**

Ik zal in dit hoofdstuk slechts de twee grootste organisaties van zowel de reformistische als traditionalistische moslims bespreken. Voor een volledig beeld zal ik hier kort de overige in Suriname aanwezige (pan) islamitische organisaties beschrijven. Ten eerste is er het overkoepelde M.M.S. (de Madjilies Moesliemien Suriname), dit is een overheidsinitiatief, in het leven geroepen om het onderlinge contact onder de islamitische organisaties te bevorderen. Hierin zijn dus ook de Hindoestaanse moslims verenigd. De heer K, voorzitter van de F.I.G.S. (Federatie der islamitische gemeenten Suriname) vertelde me het volgende: *“M.M.S. is de moederorganisatie waarvan de S.I.S (stichting islamitische gemeenten Suriname, de grootste stichting voor de reformistische Javaanse moslims), Assafi'iyah (dit is een kleine organisatie van reformistische Javaanse moslims), de SEO (hindostanen), SMA (hindostanen), deze zitten allemaal in de MMS, alleen de gebedsrichting van de federatie is*

*naar richting west, de anderen is richting Saudie Arabië”* (Interview met de heer K. op 25-03-2009).

De M.M.S. bepaalt, in samenspraak met alle organisaties, de dag voor *id-ul-Fitr*. Dit is een officiële feestdag in Suriname en alle organisaties nemen hieraan deel en bidden gezamenlijk op het onafhankelijkheidsplein in Paramaribo, de traditionalistische Javaanse moslims zijn hierbij echter niet aanwezig. Zij bidden in hun eigen moskeeën. Zowel de reformisten moslims als de traditionalisten vinden het niet passend dat er op een dergelijke gelegenheid twee kanten op zou worden gebeden. Zoals gezegd bespreek ik in dit hoofdstuk enkel de twee grootste organisaties voor de reformistische en traditionalistische Javaanse moslims. Voor de traditionalisten is er maar één organisatie, de F.I.G.S. De reformisten hebben meerdere organisaties waarvan de S.I.S. de grootste en meest actieve is. Het contact met de overige moslim organisaties vind plaats via de M.M.S. Ik zal in het komende hoofdstuk nog kort terug komen op deze overkoepelde organisatie.

#### **4.2. Organisatievorming Reformisten**

Voor de reformisten is de grootste en belangrijkste organisatie de S.I.S. (stichting islamitische gemeenten in Suriname). Zij hebben drieënvijftig moskeeën in beheer, lagere scholen, een hal voor activiteiten en een eigen begraafplaats. Tijdens mijn onderzoek vertelde de vicevoorzitter me dat ze plannen hebben een eigen doodskistenfabriek op te zetten. Dit om het geld wat hiermee verdiend wordt direct naar de kas van de organisatie te laten vloeien, er werd me op het hart gedrukt dat ze met deze onderneming geen winst wilden maken. Verder sturen ze docenten aan die islamitische les komen geven op moskeeën door heel Suriname. Het is een organisatie die het belang van islamitisch onderwijs benadrukt en dit middels bovengenoemde zaken probeert te stimuleren. Verder werd mij meegedeeld dat er met enige regelmaat geleerden uit bijvoorbeeld Indonesië, Libië of Saudi Arabië werden ingevlogen voor een lezing.

Verder kreeg ik de indruk dat er nationaal weinig intensief contact is tussen de S.I.S. en overige islamitische organisaties, waaronder de F.I.G.S. Mevrouw S., administratief medewerkster op het hoofdkantoor van de S.I.S., vertelde me het volgende over het contact tussen de F.I.G.S. en de S.I.S. : *"De westbidders zijn bang dat we hun willen veranderen, je moet tactisch te werk gaan anders ontstaan er problemen, maar we zitten samen in een overkoepelend orgaan, de M.M.S. Ook is er soms contact, voor een begrafenis, maar dit gaat*

meer over praktische zaken, ze begraven hun overledene naar het westen omdat ze ook bidden naar het westen, logisch toch?!" (Interview met mevrouw S. op 12-03-2009). De vicevoorzitter van de S.I.S. vertelde me het volgende over contact met de overig aanwezige moslims in Suriname: "De S.I.S. is een overkoepelend orgaan. De S.I.S. zit weer in de M.M.S, deze M.M.S. is gesprekspartner van de regering. Id-ul- Fitr is bijvoorbeeld een vrije dag en wij bepalen wanneer die dag gevierd word. Id-ul- Fitr zou ideaal zijn om samen te vieren, we vieren het op het onafhankelijkheidsplein. Het offerfeest en suikerfeest zijn vrije dagen. De westbidders komen niet op het onafhankelijkheidsplein, we doen het samen met de hindoestaanse moslims". Als al sprake is van contact vind dat plaats als er een geleerde uit een van de bovengenoemde landen komt voor een lezing. Dan kan er sprake zijn van samenwerking met de F.I.G.S. Ik kreeg echter niet de indruk dat er naar intensief contact werd gestreefd. Het afwijzen van de religieuze praktijk van de traditionalistische Javaanse moslims maakt dit, zeker voor grotere religieuze evenementen als het *Id-ul-Fitr*, lastiger. Dit blijkt wel uit de uitspraak van de vicevoorzitter van de S.I.S. waarin hij refereert naar de viering en het *Id-ul-Fitr* gebed op het onafhankelijkheidsplein: 'Het kan niet dat er dan twee kanten op wordt gebeden' (Interview met de heer W. op 26-02-2009).

#### **4.3. Organisatievorming op lokaal niveau reformisten**

Hoe ziet de organisatie van de reformistische Javaanse moslims er op lokaal niveau uit? Beter gezegd, hoe ziet het eruit op het niveau van de moskee? Ik zal hier een tweetal bezoeken dat ik bracht aan een kleine moskee voor reformistische Javaanse moslims beschrijven.<sup>7</sup> De nadruk zal hier in het bijzonder liggen op het belang van onderwijs wat door de S.I.S. benadrukt wordt en wat ook duidelijk terug te zien is op het niveau van de moskee.

De moskee aan het einde van de weg naar zee. Deze moskee staat naast een supermarktje waar links een ingang is waar gewone levensmiddelen worden verkocht en rechts een ingang waar enkel drank wordt verkocht. Mijn contactpersoon is de eigenaar van deze supermarkt en ik moet me bij hem melden. Voor me lopen twee jongen Javaanse meiden met in hun hand een schrift en een boekje met Arabische letters op het kaft. Er wordt me door de vrouw in de supermarkt verteld de twee meiden te volgen naar de moskee die links van de supermarkt is gevestigd.

---

<sup>7</sup> Bezoek moskee Al-Husna (oostbidders) op 13-02-2009 en op 27-03-2009.



De moskee staat er zelf wat verloren bij. Een klein wit, rechthoekig gebouw, met een dak dat spits toeloopt en bekroont is met een soort kegel die wit en groen is geverfd en waarop de islamitische halve maan prijkt. Het eerste wat me opvalt als ik de kleine ontmoetingsruimte aan de zijkant van de moskee binnen loop zijn de vele jongeren die aanwezig zijn. Met jongeren bedoel ik in dit geval ook echt jongeren. Ik tel twee kleuters die vrolijk overal tussendoor rennen. Ik zie in eerste instantie zes jonge meiden, allen getooid met een witte hoofddoek. Later komen er nog enkele jonge meiden bij, allen van ongeveer dezelfde leeftijdscategorie. Tussen alle jonge vrouwen ontwaar ik slechts één jongen van ongeveer vijftien jaar oud.

Ik word vriendelijk begroet door alle aanwezigen en leg uit wat ik kom doen. Het is een kleine gemeenschap bestaande uit ongeveer twintig mensen, waarvan de meerderheid jonger is dan twintig en vrouw. Het is een gezellige bedoening in de ontmoetingsruimte en het geheel doet nogal informeel aan. Als het tijd wordt de moskee binnen te gaan, wordt ik zelf voor de keuze gesteld mijn voeten te wassen, '*hoeft niet, dat mag je zelf weten*' zegt één van de mannelijke aanwezigen tegen me. De leden van de gemeenschap wassen hun voeten wel, hoewel dit naar mijn idee meer voor de vorm geschied. Na mijn voeten toch maar even te hebben gewassen treed ik de moskee binnen via een rechthoekige leszaal. Aan het uiteinde hangt een schoolbord waarop de vorige les nog uitgeschreven staat. Deze les betrof de twaalf stappen hoe een *majjit* (lijk) gewassen dient te worden. Aan de rechterkant bevindt zich de gebedsruimte, met de *qibla* naar het oosten gericht. Het gedeelte voor de vrouwen is rechtsachter en van de mannen afgescheiden door een laag wit muurtje. De gemeenschap begint bij binnenkomst direct met bidden. Het geheel doet nogal ongeorganiseerd aan, de kleine kleuters rennen al lachend door de gebedsruimte heen, niemand lijkt zich hieraan te storen.

Na het gebed neemt eenieder plaats op de banken in de leszaal. Er staan hier vijf lange houten tafels achter elkaar gerangschikt. De leraar komt binnen. Er was me door enkele moskeebezoekers al gemeld dat de *guru* wat later zou arriveren. Naast me zit een jonge man met een olijk gezicht. Hij vertelt me dat hij net is begonnen met Arabische les. De beginnelingen zitten aan de voorste tafel en naarmate men verder naar achter zit is men verder gevorderd. Degene die aan de achterste tafel zitten kunnen de koran al in het Arabisch lezen. Ik zit aan de tafel met de beginnelingen en zij leren dan ook eerst het Arabisch alfabet. Aan de

tafel achter me leren ze Arabische zinnen en uiteindelijk moet iedereen de koran in het Arabisch kunnen lezen.

De *guru* begint de les door iedereen te overhoren. De meisjes aan de voorste tafel moeten enkele Arabische letters voorlezen. Dit verloopt niet geheel vlekkeloos en de *guru* moet hun enige malen verbeteren. Het geheel gaat er allemaal nogal serieus aan toe, de gevorderden buigen zich na hun overhoring direct over hun koran om verder te lezen.

Ik maak een praatje met het meisje wat links van me zit, ik schat haar zo'n jaar of dertien. Ik vraag haar of ze haar hoofddoek altijd op heeft, '*alleen in de moskee, thuis is te warm*'. Na de overhoring begint het klassikale onderwijs. De les over het wassen van de *majjit* wordt uitgeveegd. De *guru* vangt deze les aan met de perfectie in aanbidding, de zogenaemde *ih'saan*. De *guru* geeft een voorbeeld. '*Stel je bent aan het vasten en je bent alleen, dan ga je stiekem wat eten, dan denk je dat Allah je niet ziet. Ih'saan is beseffen (...) dat Allah je wel ziet*'. Vervolgens gaat de les verder en passeren de engelen die voorkomen binnen de islam de revue, daarbij worden de taken die deze engelen hebben uitgebreid omschreven. Na de engelen komen de geopenbaarde boeken van de islam aan bod. De les wordt door eenieder serieus gevolgd en er worden druk notities gemaakt.

De les loopt ten einde en de *guru* komt nog even een praatje met me maken. Ik vertel hem kort de rede van mijn aanwezigheid en merk op dat de oostbidders de nadruk leggen op het verwerven van kennis. Hij verteld me dat hij door de organisatie, de S.I.S., is aangestuurd om hier les te komen geven. '*De westbidders verbergen kennis. Voor ons is kennis zoeken verplicht, voor zowel man als vrouw, zonder uitzondering. Alle kennis moet ondergeschikt zijn aan de kennis van Allah, eerst die kennis dan de wereldse kennis*'.

Tijdens mijn tweede bezoek heb ik me, na het gebed, op de tweede bank geïnstalleerd. Zoals reeds beschreven is de voorste bank bezig het Arabische alfabet te leren. De tweede bank heeft dit al onder de knie en leert nu hele zinnen. De drie banken achter me zijn bezig te leren reciteren uit de koran. Links van me zit een jongen met de haren glimmend van de gel, kettinkje om en serieus gebogen over z'n a4tjes met Arabische zinnen. Links van hem zit een serieus uitziende jongen van dezelfde leeftijd en naast hem een meisje met witte hoofddoek die ook ongeveer dezelfde leeftijd moet hebben. De jongen naast me en het meisje zijn elkaar wat aan het plagen voordat de les z'n aanvang heeft genomen. De jongen vertelt me al drie

jaar bezig te zijn met Arabische les. Dat er niet heel erg snel progressie wordt geboekt kan liggen aan het feit dat de *guru* om de twee weken langskomt voor een uurtje les.

De *guru* begint bij de eerste tafel met overhoren, dan komt hij naar mijn tafel toe en vraagt de jongeren één voor één om een stuk tekst voor te lezen. Dit gaat zonder uitzondering met horten en stoten. De *guru* verbetert waar nodig en gaat na een ieder drie keer overhoord te hebben naar de volgende tafel. Halverwege de les komt een jongeman met zwarte trainingsbroek, zwart vest en een zwart *pètjie* op de moskee binnen lopen met in zijn kielzog een vrolijk lachende dame in een kleurige jurk met uiteraard een witte hoofddoek. Het stel neemt plaats op de vierde bank.

De tafel achter me wordt bevolkt door vijf vrouwen, de vrouwen die aan de beide buitenkanten zitten zijn de veertig inmiddels gepasseerd. De vrouwen, of beter de meisjes, in het midden zijn ongeveer dertien/veertien. Allen zitten ze gebogen over een koran, zacht mompelend enkele verzen reciterend. Na de overhoring beginnen de jongeren aan mijn tafel de Arabische zinnen over te schrijven. “*Kijk hoe flexi*” zegt de jongen in blauw shirt die naast me zit tegen z'n buurman. Hij doelt op het feit dat hij een bladzijde van zijn schrift over de Arabische tekens heeft gevouwen en zo makkelijk alles over kan trekken.

Het geheel doet nogal familiair aan, wat niet verwonderlijk is aangezien het vrijwel allemaal verwanten zijn. Dit verzekerde de man met het olijke gezicht me tenminste bij mijn vorige bezoek. Twee kleine kleuters rennen al spelend door het vertrek heen. Het kleine jongetje dat onmiskenbaar een zoon van de man met het olijke gezicht moet zijn, is begonnen met het vouwen van vliegtuigjes. Hij vraagt mijn buurman om hulp, maar die wijst hem af en zegt dat hij bezig is. De twee kleuters trekken zich niets aan van al het 'goddelijke en verhevene' wat om hen heen plaatsvindt.

Na de Arabische les mag de voorste rij naar huis. De man met het olijke gezicht, twee jonge meiden en 'oma' zijn klaar. Oma is net begonnen met Arabische les en ze maakt af en toe nog wat fouten. Haar kleinkinderen corrigeren haar, maar dat wordt niet op prijs gesteld door 'oma'. “*Ik ben net begonnen, logisch toch dat ik fouten ga maken*”. Ze valt kwaad naar de twee meisjes uit die het durfden om haar te verbeteren. De klassikale les neemt nu z'n aanvang. De *guru* wil beginnen met het gedeelte over het wassen van de *majjid*. De jongen naast me roept: “*we hebben het al*”. De *guru* gaat daarom maar verder met §3.2: het wikkelen

van de *majjid*. Wat volgt is een gedegen les over hoe volgens de islamitische traditie een lijk moet worden gewassen en hoe het ingewikkeld dient te worden in een lijkkleed.

Een aantal aspecten in de bovenstaande beschrijving zijn hier van belang. Ten eerste de contactpersoon die een supermarkt met een drankwinkel bestiert. Het verkopen van drank kan hier een indicatie zijn dat juist het authentieke niet van belang is maar wel het propaganderen van authenticiteit als politiek middel, zo gezegd als symbool, van belang kan zijn voor de reformistische Javaanse moslims binnen de identiteitspolitiek die zij bedrijven. Het niet hoeven uitvoeren van de *woedoe* (een rituele wassing voor het gebed) en deze *woedoe* ook niet strikt zien worden uitgevoerd bij de overige moskeegangers geeft nogmaals aan dat het met het naleven van de regels in de praktijk wel meevalt. Wat wel strikt wordt uitgevoerd zijn de Arabische en islamitische lessen die worden gegeven. Hoewel de regels, zoals blijkt uit het bovenstaande, in deze moskee niet strikt werden nageleefd, werd er in de les die ik mocht bijwonen nadruk gelegd op het kennen en naleven van de regels. Goed voorbeeld is hier de perfectie in aanbidding: ‘*Ih’saan is beseffen (...) dat Allah je wel ziet*’. Het feit dat er veel jongeren aanwezig waren en deze zich allen serieus met het geboden lesmateriaal bezighielden, geeft aan dat een nadruk op een authentieke islam en kennis van deze islam ertoe kan bijdragen een jongere generatie aan te spreken. Dit in tegenstelling tot de traditionalistische Javaanse moslims waar, zoals we in paragraaf 4.5. en 4.6. zullen zien, weinig jongeren geneigd zijn de traditie voort te zetten. Binnen de context van de Javaanse moslimgemeenschap in de Surinaamse samenleving resulteert dit uiteindelijk in een hiërarchische positie voor de reformistische Javaanse moslims. Een positie die ze via een weldoordachte identiteitspolitiek zullen verkrijgen. Weldoordacht omdat de bovenstaande aspecten als het propaganderen van een authentieke islam en het hebben en delen van kennis over deze islam het best blijkt te werken in de Surinaamse context.

#### **4.4. Bezit van kennis onder reformisten**

Hierboven vermeldde ik al kort dat vanuit de S.I.S. docenten worden aangestuurd die islamitische les geven in de moskeeën die aangesloten zijn bij deze S.I.S. Dit gegeven wordt door de reformistische Javaanse moslims uiterst serieus genomen. Onderwijs is dan ook een aspect wat regelmatig benadrukt werd in de gesprekken die ik voerde met reformistische moslims, zeker als ik vroeg naar de verschillen tussen reformisten en traditionalisten. In een interview dat ik afnam met een bestuursmedewerker van de S.I.S. werd het verschil in kennis

over de islamitische praktijk expliciet benadrukt. Omdat ik eerst van plan was de verschillen tussen de twee groepen aan de hand van de vijf zuilen te onderzoeken vroeg ik deze man of er verschil is waar te nemen wat betreft de uitvoering van de vijf zuilen van de islam. Hij vertelde me dat de uitvoering van de vijf zuilen hetzelfde is, maar voegde er het volgende aan toe: *“Ze zouden deze alleen niet aan je uit kunnen leggen. Het grootste verschil is echter dat de westbidders zich niet willen ontwikkelen. Als er iemand uit het buitenland komt om de westbidders te onderwijzen over religie willen ze het niet accepteren. De oostbidders accepteren de onderwijzers. Ze gaan ook studeren in Lybie, Saudi Arabië, Pakistan”* (Interview met de heer M. op 4-2-2009).

Dat de werkelijkheid niet zo rigide is als bovenstaand citaat doet voorkomen en er wel degelijk traditionalistische Javaanse moslims zijn die openstaan voor nieuwe kennis bewijst het volgende geval. Ik heb een tweetal interviews afgenomen met de heer Marcel A. De heer A. was vroeger een traditionalistische moslim. Zijn beide ouders hielden vast aan de Javaanse traditie en verrichtte hun gebeden naar het westen. Hij bid nu naar het oosten, maar houdt naar eigen zeggen nog wel de Javaanse traditie in ere. Dat dit ook daadwerkelijk het geval is heb ik zelf kunnen ondervinden. Het was aan Marcel A. te danken dat ik de zogenoemde *mietonne* in Blauwgrond kon bijwonen. Hij vergezelde me er naar toe en zij dat hij nooit een uitnodiging van dergelijke gebeurtenissen afsloeg. Hij heeft drie jaar Arabisch in Saudi Arabië gestudeerd en wordt dus aangemerkt als *ustad*. Dit betekent dat hij een geleerde is en voor mag gaan in de moskee. Dat er ook bij hem weinig kennis aanwezig was over de islam komt naar voren in het volgende citaat: *“Vroeger wist ik niet waarover ik sprak. Het Javaanse gedeelte kende ik uit het hoofd, de islamitische gebeden ook, maar ik wist niet waarover ik het had”* (Interview met Marcel A. op 19-03-2009).

Tot zover de nadruk die op islamitische kennis wordt gelegd door de reformistische Javaanse moslims. Wat echter van belang is voor dit onderzoek is waarom er door de reformistische Javaanse moslims een dergelijke nadruk op kennis wordt gelegd en waarom dit in mindere mate het geval is bij de traditionalistische Javaanse moslims. In hetzelfde interview dat ik hield met Marcel A. strippte hij enkele mogelijke oorzaken aan waarom er bij de traditionalistische Javaanse moslims minder nadruk op het verwerven van islamitische kennis wordt gelegd:

*“Bij de westbidders, als men kennis wil opdoen, men leert niet een ieder, want als je een bepaald niveau bereikt, wordt aan jou niet hetzelfde respect gegeven omdat die jongere persoon het beter kan dan jou plus uitleg, en jij bent als ouwe, als orthodox en als ik je vraag kan je me niet uitleggen(...). Als men gaat leren kan men niet alles loslaten, de oostbidder laat alles los (...). Omdat in deze eeuw de westbidders ook kinderen hebben die de universiteit bezoeken, de middelbare scholen bezoeken en zij krijgen aardrijkskunde, geografische ligging en dergelijke en men weet en zegt het ook dat papa niet goed bezig is, maar door respect wat een hoog niveau bekleed in de Javaanse traditie... In Nederland kan je gewoon zeggen: papa je bent verkeerd bezig. Je brengt mama en papa in een andere positie van gevoel als je over dit ding praat. Wat gaan mijn broer, mijn zwager mijn overige vriendenkring doen, de westbidders, ze gaan mij afsnauwen omdat ik oostbidder wordt”. (Interview Marcel A. op 19-03-2009).*

In het bovenstaande citaat komen enkele aspecten naar voren die van belang zijn voor dit hoofdstuk. Ten eerste stelt Marcel A. dat niet een ieder over kennis beschikt binnen de gemeenschap van traditionalistische Javaanse moslims. In het vorige hoofdstuk was te lezen dat de *kaum* en de *djuru' ikral* zich bedienen van het hoog Javaans wat zij enkel machtig zijn en door vooral de jongere generatie Javanen niet meer verstaan kan worden. Deze jongere generatie gaat naar school in een westers onderwijsstelsel, maken zodoende ook geen gebruik meer van de Javaanse taal en hebben weinig affiniteit meer een traditie waar ze niet mee opgroeien. Respect en het in stand houden van harmonie (het zogenoemde *rukun*) is echter binnen de Javaanse gemeenschap van groot belang. Men zet zich niet openlijk af tegen de traditie en degenen die de traditie belijden. Het aspect van gemeenschapszin is kenmerkend voor de traditionalistische Javaanse moslims. De heer P. vertelde me hierover: *‘Mijn grootvader bijvoorbeeld, toen hij van Indonesië kwam bad hij allang naar de oostelijke richting, maar hij werd eigenlijk verstoten door al zijn vrienden, ter voorkoming van meningsverschillen met z'n vrienden ging hij de westelijke bidrichting weer aannemen’* (Interview met de heer P. op 2-2-2009).

#### **4.5. Organisatievorming Traditionalisten**

De enige organisatie die door de traditionalistische Javaanse moslims in het leven is geroepen is de F.I.G.S. (federatie der islamitische gemeenten Suriname). Zij beheren 65 moskeeën door heel Suriname. In de inmiddels gedateerde (uitgegeven in 1977) statuten van de Federatie van

Islamitische gemeenten in Suriname staat het volgende vermeld: Statuten van 'Federatie van Islamitische gemeenten in Suriname' (Gepubliceerd in het A.R.S. van vrijdag 8 juli 1977 no. 54). (De federatie is gevestigd te P.I. Tourtonne in het district Suriname).

In de statuten van de 'Federatie van Islamitische gemeenten', afgekort F.I.G.S. staat expliciet vermeld dat de organisatie bestaat uit in Suriname gevestigde islamitische gemeenten en organisaties en dat de leden bidden met het gezicht naar het westen gericht.

Doel van de federatie is de Godsdienstige, Culturele en sociale belangen van haar leden en in het bijzonder van de moslims te behartigen. Dit tracht zij te bereiken door:

1. Naleving van de leer der islam zoals neergelegd in de heilige koran te bevorderen
2. De verspreiding van de islamitische leer
3. Het oprichten en in stand houden van scholen, internaten, moskeeën, weeshuizen, tehuizen voor oudere van dagen, ziekenhuizen, crèches, bibliotheken e.d.
4. Het uitgeven van een orgaan
5. Het bevorderen van cultuur en sport
6. Het samenwerken met personen en lichamen zowel in als buiten Suriname, die hetzelfde of een soortgelijk doel nastreven
7. Het oprichten en exploiteren van ondernemingen en instellingen voor sociale doeleinden.

Opmerkelijk is dat de F.I.G.S. nauwelijks iets doet om de islamitische leer te verspreiden. Het zijn juist de reformisten die het belang van islamitisch onderwijs benadrukken en ook actief uitvoeren. Dit om, naar eigen zeggen, onder andere de jongere generaties aan te blijven spreken en actief de leer van generatie op generatie over te dragen. Dat dit ook niet actief wordt uitgedragen door de traditionalisten bleek uit een interview dat ik had met de voorzitter van een moskee voor traditionalistische Javaanse moslims, die aangesloten is bij de F.I.G.S. Ik vroeg hem hoe het staat met de uitvoering van punt 3 (zie hierboven) van de statuten van de F.I.G.S, in hoeverre en of deze plannen al gerealiseerd zijn. Hij zei hierover het volgende: *“Voor zover ik weet niet. Het is maar waar je de prioriteit legt”*, stelt de voorzitter. *“Wij zijn aangesloten bij de FIGS, maar willen een eigen begraafplaats hebben, het is voor sommige mensen niet te doen (mensen die ver van okrodam, de plek waar de moskee is gevestigd, weg wonen)”*. *“Ik denk dat de organisatiegraad van de oostbidders veel beter is, ze sturen ook*

*mensen weg naar islamitische landen om te studeren, ze krijgen ook specialisten om de leden, eigenlijk, te onderwijzen in de islam” (Interview met de heer J. op 07-04-2009).*

Ik vroeg dezelfde voorzitter of hij wist wat de F.I.G.S. zoal organiseert voor zijn leden.

*“Hoogtijdagen, dan nodigt de F.I.G.S. de leden uit om de activiteiten bij te wonen, om gezamenlijk die activiteiten te ontplooien”.* Zoals het einde van de vastenmaand, *id-ul-Fitr.*

*“Individuele moskeeën doen dat in hun eigen moskee, maar de F.I.G.S. roept op om het einde samen te vieren en sommige moskeeën geven daar wel gehoor aan. De oostbidders doen dat anders, zij roepen hun leden op en gaan samen naar het onafhankelijkheidsplein. Eigenlijk zijn de westbidders een soort aanhangsel, ik weet niet of ik me zo moet uitdrukken, een soort buitenbeentje, omdat de westbidders activiteiten ontplooien die niet horen bij echte moslims”.*

Enkel de moskeeën worden bij mijn weten in stand gehouden. Verder weet ik dat de F.I.G.S. nog wel een begraafplaats voor haar leden exploiteert, maar dat ook elke bij de F.I.G.S. aangesloten moskee zijn eigen begraafplaats mag exploiteren.

Punt zes in de statuten suggereert wel dat er contact zou moeten zijn met andere organisaties. De voorzitter van de F.I.G.S. vertrouwde me echter toe dat al het internationale contact via de M.M.S. (Madjilies Moesliemien Suriname, het door de overheid in het leven geroepen overkoepelende moslim orgaan) verloopt. Er worden weinig activiteiten georganiseerd door de F.I.G.S. zelf, ook dit laten ze voornamelijk aan de M.M.S. over, vertrouwde de voorzitter me toe.

#### **4.6.Organisatie op lokaal niveau traditionalisten**

Hoe beleven de traditionalistische Javaanse moslims hun geloof op lokaal niveau? Hierboven beschreef ik al dat de zeven punten die in de statuten van de F.I.G.S. lang niet allemaal uitgevoerd zijn en worden. Wel wordt er drie keer in de week gezamenlijk gebeden in de moskee, op maandagavond, donderdagavond en op vrijdagmiddag. Hieronder volgt een beschrijving van een tweetal bezoeken dat ik bracht aan een maandagavondgebed en donderdagavondgebed in een moskee voor traditionalistische Javaanse moslims te



Paramaribo. Met deze beschrijving tracht ik een beeld te schetsen hoe een moskee die aangesloten is bij de F.I.G.S. hun wekelijkse dienst organiseert.<sup>8</sup>

Het bijwonen van een gebedsdienst was niet zomaar geregeld. Via een familielid van het gastgezin waar ik verbleef kon ik proberen toegang te krijgen tot deze kleine gemeenschap van traditionalistische moslims. Dit familielid, de heer P., heeft een respectabele positie binnen deze gemeenschap. Ik vroeg hem of ik voor mijn onderzoek eens een gebedsdienst mocht bijwonen. Dit moest eerst met de voorzitter worden besproken. Na een akkoord van de voorzitter mocht ik op maandag zestien februari de dienst bezoeken. Mij werd wel op het hart gedrukt een *pètjie* (Javaanse hoofddeksel) te dragen en een handdoekje mee te nemen voor de rituele wassing.

Enigszins opgelaten liep ik de lange zandweg af waaraan de moskee is gevestigd. Bij de moskee aangekomen stond er een groepje oudere en voornamelijk grijze mannen voor de ingang rustig een praatje te maken. Mijn verschijning zorgde voor enige beroering in het gezelschap. Niet vreemd, denk ik bij mezelf, als er een blonde Hollander met rood aangelopen hoofd, *pètjie* op datzelfde hoofd en een Javaans batik shirt zijn opwachting maakt. Eén van de grijze mannen, naar later blijkt de voorzitter van de moskee, vroeg naar mijn onderzoek. Hij vertelt me dat er *'de laatste tijd meer moskeeën zijn die de plek waar de imam staat aan de andere kant zetten, maar met behoud van traditie'*. Echt bespreekbaar is dit onderwerp niet, er wordt me duidelijk gemaakt dat men dat niet doet tegenover de oudere generatie. De verschillen houden stand, onder andere doordat het gezag van ouderen zeer wordt gerespecteerd binnen de traditionele Javaanse gemeenschap.

De moskee zelf (*Sahabat Islam*) is een wit stenen, rechthoekig gebouw met een gietijzeren puntdak. De kozijnen zijn allen in het groen geschilderd. Men treed binnen via de ontmoetingsruimte waar enkele lange houten tafels staan met daarachter enkele witte plastic tuinstoelen. Aan de wand van de bidruimte hangt een foto van de grote moskee te Mekka, waarop in het midden nog net het zwarte doek van de Ka'bah te ontwaren valt. De foto is inmiddels vergeeld.

---

<sup>8</sup> Bezoek moskee westbidders Sahabat Islam op 16-02-2009 en 30-03-2009.

Maandagavonddienst. Ik raak in de ontmoetingsruimte wederom in gesprek met de voorzitter van de moskee. Een grijze man van zestig jaar, inmiddels gepensioneerd leraar economie. Hij vertelde me dat hij wist dat de bidrichting fout is. Vertelde me het verhaal van de komst van de Javanen naar Suriname (“*mijn ouders*”). Deze bleven naar het westen bidden. “*Onder de Javanen is het zo dat je ouderen niet tegenspreekt. Wij jongeren weten dat we fout zitten*”. Hij legde me plechtig uit dat je ouderen ook niet recht aan kijkt, uit respect kijk je naar beneden. Opmerkelijk dat hij zichzelf, met een respectabele leeftijd van zestig jaar, nog onder de jongeren schaarde. Veel jongeren waren er echter niet aanwezig, geen enkele moskeeganger was jonger dan veertig.

De verhouding man vrouw is hier ongeveer dertig-vijftien. Voornamelijk grijze mannen die in hun gehele doen en laten een zekere rust uitstralen. Dan volgen er enkele krachtige slagen op een trom, niemand kijkt ervan op. Het is de oproep tot gebed. Dit geschiedt bij de traditionalisten nog met de zogenaamde *bedung*. Een grote ronde trommel waar met een dikke stok op geslagen wordt. Na de oproep lopen de meeste mannen een kleine deur door achter in de ontmoetingsruimte en komen weer te voorschijn met een doek om hun benen en een handdoekje over hun schouder. De *woedoe* (rituele wassing voor het gebed) wordt hier strikt uitgevoerd. Op de deur naar de ruimte waar men zich dient te wassen hangt een poster waarop instructies staan vermeld hoe de correcte *woedoe* uit te voeren. Na het wassen betreden de mannen en vrouwen beide via een aparte deur de moskee. Van half acht tot negen vind 'de dienst' plaats, waarin twee keer wordt gebeden. Het *maghrib* gebed en *isja* gebed worden in één dienst uitgevoerd.

De 'dienst' begint met mooi eenstemmig gezang wat een enigszins hypnotiserend effect op me heeft. De taal die door de imam gebruikt wordt is uitsluitend Arabisch. Er wordt uitgebreid en met veel toewijding gebeden. De ruimte is rechthoekig en de *qiblah* is naar het westen gericht. De vloerbedekking is groen en voelt ruw aan. De ruimte is in het midden afgescheiden door drie witte houten schotten. Hierachter hebben de vrouwen plaats genomen. De voorzitter merkte hierover op “*Voor mij is mijn vrouw m'n gelijke, maar we moeten nou eenmaal de regels volgen*”.

Na 'de dienst' komt men samen in de ontmoetingsruimte waar een ieder een beker cola uit een grote blikken ketel krijgt geschonken. Vervolgens wordt er wat bami uitgedeeld in witte plastic bakken. Dit eten wordt eerst gezegend door de voorzitter, na de zegen mag een ieder gaan eten. Dit alles gebeurt nog steeds in het Arabisch, de voorzitter licht echter even kort toe

wat hij zojuist heeft gezegd; dat mijn eten gezegend is en ik mag gaan eten. Ik raak in gesprek met de heer P. waarnaast ik plaat heb genomen en ik vraag hem of er ook islamitisch onderwijs wordt verzorgd door de organisatie of door de moskee zelf, ‘weinig’, deelt de heer P. me mee. Hij verteld me dat hij zichzelf mondjesmaat wat verzen uit de koran heeft leren reciteren. Nadat ik met wat oudere moskee bezoekers heb gesproken wordt me duidelijk dat ze de heer P. zien als ‘*de man die kennis bezit omdat hij enkele boeken heeft gelezen*’.

Bovenstaande beschrijving laat zien dat de toegang tot de moskee op een formele manier geregeld moest worden. Via mijn contactpersoon de heer P., die een zeker aanzien geniet binnen deze gemeenschap, kon ik me toegang tot deze gemeenschap verschaffen. Hiervoor moest echter ook de voorzitter worden benadert. Dit geeft aan dat binnen deze traditionele moslimgemeenschap de autoriteit van leidinggevend van belang is, er is sprake van een zekere hiërarchie. Het niet bespreekbaar zijn van het veranderen van bidrichting<sup>9</sup> is nog een aspect wat duidt op het respect voor de oudere generatie en het in stand houden van de reeds genoemde *rukun*, ook duidt het op een zekere hiërarchische structuur, waar ouderen hoog in aanzien staan.

Noemenswaardig is ook het strikt uitvoeren van de rituele wassing, de *woedoe*, door de moskeegangers. Dit zegt iets over de aanwezigheid van de ernst waarmee deze moslims hun geloof belijden. Ze zien zichzelf als ware moslims, hoewel de heer J. er zich bewust van is dat in zijn perceptie de ‘jongeren’ weten dat ze fout zitten, hiermee verwijzend naar de bidrichting. Daarbij ontplooiën de traditionalistische Javaanse moslims activiteiten die niet horen bij ‘*echte moslims*’. Dit geeft aan dat er bij de heer J. een zekere kennis en een zekere opvatting aanwezig is wat betreft het ‘juiste’ binnen de context van de islamitische religieuze praktijk. Hij weet en vindt dat de traditie die binnen zijn gemeenschap beleden wordt niet volledig in samenspraak is met een authentieke islam. Dit maakt hij echter niet algemeen kenbaar in zijn gemeenschap. Toch wil hij graag als volwaardig moslim worden gezien. Hierover zij hij het volgende: “*Maar als je tegen een westbidder zegt: je bent een non moslim, dan heb je die man op zijn ziel getrapt. Dan kom jij aan met al je theorieën terwijl ik al jaren vijf keer per dag bid. Je mag het wel onzin vinden (de Javaanse rituelen) maar je moet het niet uiten*” (Interview met de heer J. op 7-4-2009).

---

<sup>9</sup> Er zijn inmiddels enkele moskeeën waar men van bidrichting is verandert, maar wel de Javaanse traditie in stand wordt gehouden. Ik heb binnen dit onderzoek geen van deze moskeeën bezocht en ook geen mensen gesproken die deze moskeeën frequenteerden. Binnen de context van dit onderzoek zal ik dan ook geen uitspraken doen over dit fenomeen.

Tot slot is het belang en het bezit van kennis noemenswaardig. Ik gaf hierboven al aan dat er bij de traditionalistische Javaanse moslims enkele personen zijn die kennis bezitten en dat deze kennis binnen de gemeenschap zeker geen algemeen goed is en ook niet tot algemeen goed wordt gemaakt. Getuige de uitspraken van de heer J. en het niet algemeen kenbaar maken van zijn opvattingen. Daarbij wordt er binnen deze gemeenschap weinig aan het verwerven van islamitische kennis gedaan. Dit gebeurt enkel door individuen die zelf *'enkele boeken lezen'*. De kennis is dus gecentreerd rond de (religieuze) leiders binnen deze gemeenschap en de heer P. Zij hebben een opleiding genoten, terwijl het merendeel van de voornamelijk oudere moskeegangers enkel de lagere school heeft doorlopen en zodoende vaak over minder kennis beschikt. Door het niet algemeen beschikbaar maken en algemeen kenbaar maken van deze kennis, wat weer samenhangt met een bepaald hiërarchisch/harmonisch (*rukun*) systeem, ligt de kennis en daarmee de macht bij dit selecte groepje leiders.

#### **4.7. Bezit van kennis onder traditionalisten**

Hierboven beschreef ik al dat er vanuit de F.I.G.S. en vanuit de moskee die ik heb bezocht weinig wordt gedaan om de moskeebezoekers enige islamitische kennis bij te brengen. Als er kennis wordt opgedaan betreft dit vrijwel in alle gevallen een persoonlijk initiatief. Enkele dagen na het hierboven beschreven moskeebezoek sprak ik met de heer A. Deze inmiddels gepensioneerde heer is één van de oudere bezoekers van de *Sahabat* moskee. Hij heeft nog herinneringen van het leven op de plantage bij Commewijne, waar zijn ouders werkzaam waren voor de N.H.M (Nederlandse Handelsmaatschappij). Zelf heeft de heer A. enkel tot de vierde klas de lagere school doorlopen en heeft daardoor een gebrekkige kennis van de Nederlandse taal.

Over het ontwikkelen van kennis zei hij het volgende: *"Als we niet veel gaan lezen en schrijven blijft de kennis stil (...) door te lezen, meer kennis. Anderhalf jaar pas weet ik wat islam is (...) tachtig procent in Suriname denkt dat islam de naam van het geloof is. Wat is islam? Overgave aan God"* (Interview met de heer A. op 3-4-2009).

Over de juiste bidrichting verteld de heer A. me: *"De mensen zeggen hier: God is overal. Maar volgens de koran moet men bidden richting de Ka'bah. Die gebeden zijn hetzelfde, maar alleen die richting...Maar ik lees een beetje maar praat er niet over, dan krijg ik problemen met mijn mensen (...) Volgens de koran is het helemaal fout, wij weten dit ook maar willen niet in conflict met oude mensen"*.

Hiermee geeft de heer A. aan de sociale cohesie en het voorkomen van onenigheid belangrijker is dan de juiste bidrichting. Het hebben van de juiste kennis wordt onderschreven, maar ondergeschikt gemaakt aan het belang van harmonie binnen de gemeenschap. De heer J. voorzitter van de moskee *Sahabat* islam zei hierover: *“De jongeren zijn er nu van bewust dat je iets zegt, dan moet je ook doen (richting kabah bidden), de oudere mensen wisten niet wat ze zeiden, ze wisten niet waar ze waren. Tegenwoordig kun je de mensen niet zeggen, jij bent fout, dat is een gevoelig punt (...). Ik wil niet zeggen dat alle mensen het weten, ik probeer voorzichtig te zeggen de Ka’bah is naar het oosten en niet naar het westen, maar meer durf ik niet te zeggen”* (Interview met de heer J. op 7-4-2009).

#### **4.8. Educatie**

Bovenstaande citaten laten zien dat er enkele processen meespelen die de nadruk op kennis/onderwijs en vooral het toepassen van deze kennis in de praktijk bij de traditionalistische Javaanse moslims minder gangbaar maken dan bij de reformistische Javaanse moslims. De Javaanse jongeren die opgroeien binnen een gezin of familie van traditionalistische Javaanse moslims groeien ook op binnen een gezin of familie waar bepaalde Javaanse waarden nog van kracht zijn. Eén van die waarden is dat men te allen tijde respect dient te betrachten ten opzichte van ouderen.

Dit betekent dat de jongeren, die over het algemeen beter en hoger opgeleid zijn dan hun ouders of grootouders wel de kennis bezitten die hun ouders of grootouders niet bezitten. De harmonie binnen de traditionele Javaanse gemeenschap dient echter te prevaleren boven het hebben en gebruikmaken van deze kennis. Deze harmonie, door Javanen *rukun* genoemd, is voor de Javaanse bevolkingsgroep van groot belang. Men wil ten allen tijde onrust binnen de gemeenschap voorkomen. Een ander belangrijk aspect is het al kort genoemde verschil tussen de generaties. De traditionalistische Javaanse moslim gemeenschap bestaat voornamelijk uit ouderen. Onder de leeftijd van veertig vind je nauwelijks moskeegangers.

Dat er weinig jongeren geneigd zijn zich toe te wijden aan de traditionele variant van de islam zou te maken kunnen hebben met de kennis die ze bezitten en wat hier vervolgens mee gedaan wordt. De oudere generatie houdt vast aan de traditionele kennis en staat niet echt open voor vernieuwing, de jongeren bezitten kennis maar kunnen hier binnen de traditionele Javaanse moslimgemeenschap geen kant mee op. Deze werkelijkheid is vervolgens terug te

zien in de moskeeën van de traditionalistische Javaanse moslims waar er voornamelijk grijze Javaanse koppen te ontwaren zijn.

Daarnaast is van belang te vermelden dat degene die wel notie hebben van islamitische kennis binnen de gemeenschap van traditionalistische moslims, deze kennis volgens enkele informanten geen algemeen goed maken. Dit om hun machtspositie te behouden. Marcel A. zei hierover het volgende: “(...) *dat bij de westbidders de kennis niet wordt overgedragen (...). Dat men op een gegeven moment weet dat het zo moet zijn maar dat men niet dezelfde positie in de maatschappij (kan) krijgen. Bij westbidders drie mensen, 1 = degene die de manyang brand, de katua, 2 = degene die het gebed doet, de kaum en 3 = degene die preekt, de tukan ikralki. Als ze naar het oosten bidden hebben ze die positie niet meer (...)*Macht, het gaat om macht” (Interview met Marcel A. op 19-03-2009).

Uiteindelijk gaat het om de relatie tussen kennis en macht. Wat ten grondslag ligt aan het hele verhaal over kennis (onderwijs) en macht is de context van de Javaanse moslim gemeenschap in Suriname. Een context waarin er sprake is van een groep traditionalisten die over het algemeen lager opgeleid zijn, de Javaanse traditie in stand houden en wat islamitische kennis betreft afhankelijk zijn van hun voorgangers (de *kaums*). Ook een context waar de reformistische Javaanse moslims een nadruk leggen op het verwerven en delen van islamitische kennis, waar zij een islam praktiseren die ontdaan is van al het Javaanse. Dit heeft tot gevolg dat zij meer jongeren naar zich toe trekken.

Het symbolische systeem van de reformistische Javaanse moslims, met een ‘authentieke’ islamitische religieuze praktijk en met een nadruk op islamitisch onderwijs is naar mijn inziens niet los te beschouwen van de Surinaamse context. Een context waarin een groep reformistische Javaanse moslims zich niet kon vinden in de religieuze en sociale praktijk van de traditionalistische Javaanse moslims en zo zich ook op organisatorisch gebied hebben afgezonderd. Een context die van invloed is geweest op de huidige zucht naar kennis bij de reformistische Javaanse moslims, die dankzij deze nadruk op kennis hoogstwaarschijnlijk als dominante stroming zullen overblijven.

## Conclusie

De unieke tweespalt in de Surinaams Javaanse moslimgemeenschap is een tweespalt die niet enkel op religieuze grondslagen is gebaseerd. De uitdrukking van deze tweespalt komt duidelijk naar voren in de religieuze praktijk van beide stromingen, zoals ik aan de hand van de *life cycle events* heb trachten aan te tonen. Voor de reformisten geldt dat deze religieuze praktijk ontdaan is van al het niet islamitische. Zij willen gezien worden als belijders van een zuivere islam. De traditionalisten houden een religieuze praktijk in ere waarin vele Javaanse tradities in naar voren komen, met als kern de *slametan* wat zowel een religieus als sociaal karakter heeft.

De reformisten positioneren zichzelf in de plurale Surinaamse samenleving als ware moslims, tegenover de traditionalisten die volgens deze reformisten niet als ware moslims mogen worden aangemerkt. Deze tweespalt binnen de Javaanse moslim gemeenschap kon enkel ontstaan, zoals in het theoretisch kader aangeven, in het contrast met anderen (Doja 2000: 423). Anderen die een religieuze praktijk beoefenen waar de reformisten zich tegen af kunnen zetten. Wat ik heb trachten te duiden is dat deze tweespalt niet enkel een tweespalt over het 'onderwerpen aan de regels is', maar dat meerdere processen aan deze tweespalt ten grondslag liggen.

Deze processen moeten ten eerste beschouwd worden vanuit de context van de Javanen in de Surinaamse samenleving. De afschaffing van de slavernij bracht een nieuwe arbeidsmigratie teweeg en dit betekende onder andere de komst van de Javanen naar Suriname, waarvan het merendeel moslim was. Deze Javanen waren voornamelijk op zichzelf aangewezen en bleven, in vergelijking met de contractanten uit het voormalig Brits-Indië, langer op de plantages wonen en werken. Dit langere verblijf droeg ertoe bij dat de integratie van de Javanen in de Surinaamse samenleving later op gang is gekomen. Het leven in betrekkelijke isolatie maakte het voor de Javanen wel mogelijk hun oorspronkelijke cultuur en religie in stand te houden. De Javaanse contractanten waren echter vaak niet tot nauwelijks opgeleid en de kennis die ze van de islam bezaten was vaak van generatie op generatie overgedragen. De heer Wo. (reformist) zei hierover: "*Het doen en laten van Indonesië is naar hier overgebracht. Ze hebben geen leer gehad hoe het gebed te verrichten in Suriname. Ik wist het ook niet, ik ging samen met mijn ouders en die waren ook westbidders. Nu ik de hajj heb, heb ik me gerealiseerd dat het verkeerd is te bidden naar het westen*" (Interview met de heer Wo. op 26-02-2009).

Bovenstaand citaat vat de situatie van de komst van de Javanen en de ontwikkeling die binnen de Javaanse moslimgemeenschap heeft plaats gevonden goed samen. De Javaanse contractarbeiders zetten de traditie voort, die van generatie op generatie was overgedragen. Een traditie waarin de islam een rol speelt, maar waarin ook Javaanse gebruiken naar voren komen en waarbinnen er nauwelijks sprake is van islamitische kennis. In de jaren dertig van de vorige eeuw kwam er verzet tegen de islam zoals geïmplementeerd door de Javanen tot dan toe. Het was ook een verzet tegen de morele teloorgang binnen de Javaanse gemeenschap. De groep die zich afzette, de reformisten, trachten de cultuur van de Javanen te verbeteren door het 'lenen' van een religieuze praktijk van islamitische en Arabische culturen (Suparlan 1995: 175-176).

Deze religieuze praktijk van de reformisten kan zo opgevat worden als een symbool, een symbool dat de boodschap vertegenwoordigt kennis van een authentieke islam te bezitten. Dit begint bij het bidden richting Mekka en via de religieuze praktijk krijgt dit vorm in een organisatie waarin het belang van islamitische kennis benadrukt wordt. Zo bezien zijn de traditionalistische Javaanse moslims een sociale categorie waar tegenover de reformistische Javaanse moslims zich kunnen afzetten en zich zo kunnen definiëren als volgers van een zuivere islam. Dit afkeuren van de religieuze praktijk van traditionalisten door de reformisten kwam op verscheidene manieren naar voren. De heer Wo. zei bijvoorbeeld over de traditie van de westbidders om bij een *slametan* wierook (de zogenoemde *manyang*) te branden het volgende: *'Manyang branden is niet het islam geloof'*. Of de beleidsmedewerker op het kantoor van de S.I.S. die ageerde tegen de traditie van de westbidders zeven dagen te rouwen na een sterfgeval binnen de gemeenschap: *'Het is verkeerd om, zoals de westbidders het doen, na de dood zeven dagen rouw af te kondigen'* (Interview met de heer M. op 2-2-2009). Dit zijn de explicietere afwijzingen, ik sprak ook reformisten die zich wat genuanceerder uitdrukten, zoals Marcel A: *'Ik kan de mensen niet zeggen, jouw salat is fout, nee dat kan je niet zeggen. Je moet zeggen: zij onderwerpen zich niet aan de regels die zijn al voorgeschreven in de taal. Als een persoon probeert recht te maken wat fout is, heeft het ook tijd nodig, je gaat niet iets rechte trekken met kracht, dat heeft geen zin. Tot op de dag van vandaag is mijn familie nog westbidder, ik ben de enige'* (Interview met Marcel A. op 19-03-2009).

Hier worden door de reformistische Javaanse moslims duidelijke accenten op de verschillen gelegd. Degene die de regels volgen worden tegenover degene die dit niet doen geplaatst. Het



leren en kennen van de regels voor de uitvoering van een zuivere islam maakt niet alleen een belangrijk deel uit van het behoren tot de gemeenschap reformistische moslims, ook binnen de identiteitspolitiek die ze bedrijven wordt er constant de nadruk op het leren en kennen van de regels. Zo gezegd is de authentieke of zuivere islam een middel om hun identiteit als ‘authentieke’ moslims te onderstrepen. Het belang van onderwijs en kennis wordt onderschreven door de reformisten en erkent door traditionalisten. De heer J. (traditionalist) zei over de nadruk op onderwijs het volgende: *‘Oostbidders, zij sturen de mensen weg en komen terug om te onderwijzen. Wij westbidders zijn overgeslagen, wij sturen geen mensen naar het buitenland en als (ze) dat toch doen, als ze dan terug keren zijn ze direct oostbidders. Enige wat westbidders doen is Arabisch leren lezen, maar we begrijpen het niet helemaal, dat is dus onze handicap, dat we dingen zeggen, maar we weten niet wat. Oostbidders hebben allemaal een guru, als ze iets willen weten leren ze eerst de taal. Dat is onze handicap, daarom heb je ook niet zoveel jongeren in de moskee, jongeren willen uitleg (...) Die oudere mensen hebben ook niet de opleiding gehad om mensen te onderwijzen (...) Er zijn ook enkele moskeeën, nadat ze de hajj hebben meegemaakt, gaan ze direct naar het oosten. Niet zoveel westbidders die de hajj doen en blijven bidden met hun gezicht naar het westen’* (Interview met de heer J. op 7-4-2009).

Mevrouw S. (reformist) zei het volgende: *‘Men moet (de westbidders) eraan gaan werken om jongeren naar de moskee te laten gaan. Ik heb ook een jonge zoon en ik moet hem af en toe ook even checken of hij zijn verplichtingen nakomt. Ik heb mijn kinderen ook het vasten bijgebracht, eerst halve dagen, toen hele dagen. We hebben ook lesdagen voor onze leden, de kinderen hebben in de schoolvakantie kamp, ook om hun bewust te maken van de islamitische verplichtingen. Ik ken dan ook veel jongeren die van daaruit ook zelf kiezen om met hoofddoek naar school te gaan, ze ondervinden daar geen problemen mee’* (Interview met mevrouw S. op 12-03-2009).

Zowel de heer J. als mevrouw S. geven aan dat de reformisten de toekomst hebben De traditionalistische Javaanse moslims zijn nu nog in de meerderheid, maar deze populatie is aan het vergrijzen en er zijn weinig tot geen jongeren die de Javaanse traditie willen voortzetten. Zoals de heer J. stelde, willen jongeren uitleg en zal de traditie van deze traditionalistische Javaanse moslims in Suriname geleidelijk tot zijn eind komen. De heer J. stelde expliciet: *‘Ik denk ook dat de (...) de westbidders verdwijnen’*.

Deze groep traditionalisten die de nadruk leggen op de overgeleverde traditie en voor kennis afhankelijk zijn van hun voorgangers zien geen aanwas van nieuwe gelovigen. De heer P. (traditionalist) vertelde me hierover het volgende: *'Vandaag de dag is het eerder een conflict tussen generaties dan tussen bidrichtungen. De derde generatie voelt geen binding meer met Indonesië. De westbidders zijn over het algemeen boven de zestig jaar. De tweede generatie spreekt al minder Javaans, ik praat Nederlands, Taki-taki, sranang dus, ben westers opgevoed'* (Interview met de heer P. op 2-2-2009).

De processen die bijdragen aan de mindere belangstelling onder Surinaams-Javaanse jongeren om de Javaanse traditie voort te zetten heb ik hierboven trachten te duiden. De oudere generatie spreekt men niet zomaar tegen. Of zoals de heer P. me vertelde: *'Al die mensen weten deksels goed dat we totaal verkeerd zijn, maar ter voorkoming van misverstanden tussen de oude generatie en de tweede generatie hebben we het maar zo gelaten'*. Respect voor ouderen staat hoog in het vaandel binnen de traditionalistische Javaanse gemeenschap. Wat islamitische kennis betreft is het merendeel van de traditionalistische Javaanse moslims afhankelijk van de *imam*. De reformisten daarentegen maken de kennis algemeen goed onder hun leden. Vanuit de S.I.S. worden docenten aangestuurd die in de moskeeën aangesloten bij deze organisatie les komen geven, de zogenoemde *guru's*. Ze leren van deze *guru* de Arabische taal en er wordt daarnaast islamitische kennis bijgebracht. Dit kan, zoals hierboven beschreven, variëren van uitleg over het wassen en in doeken wikkelen van een lijk volgens de islamitische traditie, tot de namen van alle engelen en hun taken binnen de islam. Dit draagt ertoe bij dat de belangstelling voor de islam ook onder jongere levendig blijft. Waarschijnlijk zal er een Javaanse traditie verloren gaan, een traditie die nu nog wordt gepraktiseerd door voornamelijk oudere mannen. De reformisten zullen overblijven als religieuze stroming binnen de Javaanse moslimgemeenschap. Wellicht zal het predicaat 'oostbidders' in de loop der jaren komen te vervallen, er zal binnen de Javaanse moslimgemeenschap immers geen tegenovergestelde categorie meer zijn.

## Literatuurlijst

- Almond, G.A. & R. Scot Appelby & E. Sivan  
2003            *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Buddingh', H.  
1995            *Geschiedenis van Suriname*. Het Spectrum: Utrecht.
- Chrysochoou, X.  
2004            *Cultural Diversity: Its Social Psychology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Derveld, F.E.R  
1982            *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamanredjo en de Surinaamse nationale politiek*. Bouma: Groningen.
- Dew, E.  
1978            *The Difficult Flowering of Surinam: Ethnicity and Politics in a Plural Society*. Martinus Nijhoff: Den Haag.
- Doja, A.  
2000            'The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation'. *Critique of Anthropology* 20: 421-438.
- Eickelman, D.F. & J. Piscatori  
1996            *Muslim Politics*. Princeton University Press: Princeton.
- Eriksen, T.H.  
2002            *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto Press: London.
- Geertz, C  
1960            *The Religion of Java*. London: Free Press of Glencoe.

Gooswit, S.

1994 'Veranderde identificatie bij Javanen in diaspora'. *Oso, Tijdschrift voor Surinaamse Taalkund, Letterkunde, Cultuur en Geschiedenis*. 13: 173-184.

Hassankhan, M & M. Ligeon & P.L.H. Scheepers.

1995 Sociaal-economische verschillen tussen Creolen, Hindoestanen en Javanen. *130 jaar na afschaffing van de slavernij*. Anton de Kom Universiteit: Paramaribo.

Mangoenkarso, P.P.

2007 'Profiel Javanen in Suriname anno 2004' (ongepubliceerd artikel).

Martin, D.

1995 'The Choices of Identity'. *Social Identities* 1: 1-16.

Oostindie, G.

2000 *Het paradijs oversee: De 'Nederlandse' Caraïben en Nederland*. Leiden: KITLV uitgeverij.

Rippin, A.

2006 *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. Abingdon: Routledge.

Smart, N.

1989 *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Suparlan, P

1995 *The Javanese in Suriname: Ethnicity in an Plural Society* Tempe: Arizona State University.

Towikromo, Y

1997 *De islam van de Javanen uit Suriname in Nederland*. Den Haag: Amrit.

Van Gennep, A.

1960 *The Rites of Passage*. London: Routledge.

Wekker, G.

1988 'Gender, identiteitsvorming en multiculturalisme: notities over de Nederlandse multiculturele samenleving'. *Multiculturalisme*, 39-53.

## Reflectie verslag

Wat is het nut van mijn onderzoek eigenlijk? Deze vraag spookte regelmatig door mijn hoofd in de periode dat ik in Suriname verbleef. Ik ondervroeg een aantal moslims over hun religieuze praktijk, bezocht een aantal keer een moskee en mocht een zwangerschap en huwelijksceremonie bijwonen. Daar moet ik dan wat zinnigs over schrijven? Om met Lévi-Strauss (2004) te spreken: *'Is het daadwerkelijk nodig om gedetailleerd te verhalen van zoveel oninteressante kleinigheden, zoveel onbeduidende voorvallen? Voor avontuur is geen plaats in het beroep van etnograaf; avontuur is uitsluitend een noodzakelijk kwaad dat de doeltreffendheid en voortgang van het werk belemmert door de weken of maanden die verloren gaan, de in ledigheid doorgebrachte uren omdat de informant niet komt opdagen, door honger, vermoeidheid en soms ziekte, en steeds weer terugkerende duizend-en-één vervelende karweitjes waarmee de dagen voorbijvliegen zonder dat er iets van de grond komt, en die maken dat het leven vol gevaren in het hart van het tropisch regenwoud een treffende overeenkomst vertoont met het leven in militaire dienst...'* (Lévi-Strauss 2004: 11).

Militaire dienst? Nee, als militaire dienst heb ik het niet ervaren. Daarvoor ontbrak het me op sommige momenten aan militaire discipline. Dit had onder andere te maken met de lastige toegang tot mijn onderzoeksgroep, met informanten die soms niet op kwamen dagen of hun afspraken niet nakwamen. Maar het lag bovenal aan mezelf. Ik liet me op sommige momenten te makkelijk beïnvloeden door dergelijke voorvallen en werd er af en toe initiatiefloos van. Verder weet ik dat ik niet als één van de meest assertieve personen ben geboren. Dit kwam in het veld naar voren door ten eerste niet alle mogelijkheden die er waren aan te grijpen. In Suriname gaat men als moslim zijnde drie keer per week naar de moskee, op maandagavond, donderdagavond en vrijdagmiddag. Ik had dus drie keer per week in de moskee kunnen zitten. Dat ik dit niet deed is enkel aan mijn gebrek aan assertiviteit te wijten. Ook tijdens interviews en observaties heb ik niet altijd doorgevraagd waar dat wel zou moeten. Ik heb me voorgenomen me tijdens een volgend onderzoek als 'domme antropoloog' op te stellen, één die niets weet maar wel alles te weten wil komen.

De rol als onderzoeker voelde niet altijd even gemakkelijk. Dit had mede van doen met het feit dat ik me vaak te bewust was van mijn rol als onderzoeker en me soms meer een indringer voelde. Mede door mijn onderzoekspopulatie, de Javanen in Suriname, die over het algemeen toch een zekere gereserveerdheid bewaren tegenover vreemden. Nou was ik voor een aantal

informanten op een bepaald moment geen vreemde meer, dus dat contact verliep naar verloop van tijd soepeler. Naarmate het onderzoek vorderde en naarmate ik meer bekend raakte met hetgeen ik onderzocht begaf ik me makkelijker tussen mijn onderzoekspopulatie.

De unieke ervaringen die dit onderzoek me bood is iets waar ik met veel genoegen aan terug denk. De mogelijkheden om een aantal *slametans* bij te wonen en enkel bijzondere mensen te ontmoeten en te spreken zullen me bijblijven.