



Surinaamse hindoes in de  
Nederlandse samenleving

Annika van Staa

Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving  
20 – 06 – 2011  
Annika van Staa  
Studentnummer: 3112349  
E-mail: annika.van.staa@gmail.com  
Begeleider: Nienke van der Heide

# INHOUDSOPGAVE

<b>VOORWOORD</b>	Pag.04
<b>INLEIDING</b>	Pag.05
<b>HOOFDSTUK 1: THEORETISCH KADER - gemeenschappen en aanpassingsstrategieën</b>	Pag.08
§1.1 INLEIDING	Pag.08
§1.2 GEMEENSCHAPSVORMING	Pag.09
§1.2.1 <i>Gemeenschappen</i>	Pag.09
§1.2.2 <i>De rol van de tempel voor Surinaamse hindoes</i>	Pag.09
§1.2.3 <i>De rol van de tempel op gemeenschapsvorming</i>	Pag.09
§1.2.4 <i>Gemeenschapsvorming bij Surinaamse hindoes</i>	Pag.10
§1.3 HET KASTENSTELSEL	Pag.11
§1.3.1 <i>Het kastenstelsel in Suriname</i>	Pag.11
§1.3.2 <i>Het kastenstelsel in Nederland</i>	Pag.12
§1.4 IDENTITEIT EN AANPASSINGSSTRATEGIEËN	Pag.13
§1.4.1 <i>Identiteit</i>	Pag.13
§1.4.2 <i>Intentionele hybride identiteit</i>	Pag.13
§1.4.3 <i>Andere aanpassingsstrategieën</i>	Pag.14
§1.5 INTENTIONELE HYBRIDE IDENTITEIT EN SURINAAMSE HINDOES	Pag.16
§1.5.1 <i>Waarom intentionele hybride identiteit?</i>	Pag.16
§1.5.2 <i>Het kastenstelsel en hybride identiteit</i>	Pag.17
§1.6 CONCLUSIE	Pag.18
<b>HOOFDSTUK 2: CONTEXT</b>	Pag.19
§2.1 HINDOES EN HINDOSTANEN	Pag.19
§2.2 MIJN ONDERZOEKSGROEP	Pag.20
§2.2.1 <i>Het ontstaan van de mandir</i>	Pag.21
§2.2.2 <i>De pandits</i>	Pag.21
§2.2.3 <i>Een aantal bezoekers uitgelicht</i>	Pag.23
<b>HOOFDSTUK 3: DE GEMEENSCHAP EN DE MANDIR</b>	Pag.24
§3.1 GRENZEN VAN DE GEMEENSCHAP	Pag.24
§3.2 DE BEZOEKERS	Pag.26
§3.3 KEUZE VOOR DE MANDIR	Pag.27
§3.4 PLAATS VAN DE MANDIR IN DE GEMEENSCHAP/HINDOEÏSME/NEDERLANDSE SAMENLEVING	Pag.29
§3.5 DE ROL VAN DE PANDIT	Pag.31
§3.6 DE PANDITS EN AANPASSINGSSTRATEGIEËN	Pag.33
§3.7 CONCLUSIE	Pag.34
<b>HOOFDSTUK 4: DE ROL VAN HET HINDOEÏSME EN HET KASTENSTELSEL</b>	Pag.35
§4.1 DE INVLOED VAN HET HINDOEÏSME OP AANPASSINGSSTRATEGIEËN	Pag.35
§4.2 HET KASTENSTELSEL EN EEN INTENTIONELE HYBRIDE IDENTITEIT	Pag.38
§4.2.1 <i>Speelt het kastenstelsel een rol in de gemeenschap?</i>	Pag.38
<b>HOOFDSTUK 5: DE GENERATIES EN HUN AANPASSINGSSTRATEGIEËN</b>	Pag.40
§5.1 GENERATIES	Pag.40

§5.2	GENERATIES EN HUN AANPASSINGSSTRATEGIEËN	Pag.43
	<b>AFSLUITING</b>	Pag.45
	DE GEMEENSCHAP EN DE <i>MANDIR</i>	Pag.45
	DE ROL VAN HET HINDOEÏSME EN HET <i>KASTENSTELSEL</i>	Pag.46
	DE GENERATIES EN HUN AANPASSINGSSTRATEGIEËN	Pag.46
	CONCLUSIE	Pag.47
	<b>LITERATUUR</b>	Pag.49
	<b>BIJLAGEN</b>	Pag.51
	BIJLAGE 1: VERKLARENDE WOORDENLIJST EN OVERZICHT VAN STROMINGEN	Pag.51
	BIJLAGE 2: REFLECTIEVERSLAG	Pag.53
	BIJLAGE 3: SAMENVATTING	Pag.54
	BIJLAGE 4: VIGNET – EEN DAG IN DE MANDIR (20 FEBRUARI 2011)	Pag.55

## VOORWOORD

Hier is dan eindelijk mijn scriptie zoals die zijn moet: Af. Hoewel ik voor mijn gevoel nog wel een aantal maanden langer bezig had kunnen zijn met zowel het schrijven van mijn scriptie als het uitvoeren van mijn onderzoek, ben ik toch blij dat het nu eindelijk klaar is en kan ik trots zijn.

Ten eerste wil ik de *mandir*gemeenschap bedanken voor hun openheid en hartelijkheid en voor het feit dat ik me zo snel thuis kon voelen bij jullie. Mijn interesse in het hindoeïsme is alleen maar groter geworden dankzij jullie en ik zal hier zeker mee verder gaan!

Als ik alles alleen had moeten doen dan had ik er waarschijnlijk echt nog twee jaar over gedaan. Daarom wil ik graag Nienke van der Heide bedanken voor haar begeleiding tijdens het opzetten van mijn onderzoek, het onderzoeken zelf en tijdens het schrijven van mijn scriptie. Fijn dat ik de ruimte kreeg om op mijn eigen tempo te werken en dat je altijd bereikbaar was als ik ergens mee zat. Wat prettig als een docent gewoon een mailtje terugstuurt in het weekend!

Ook wil ik graag Geertje van Houten bedanken voor de lange gesprekken die we hebben gevoerd om elkaar een beetje te kunnen ondersteunen in het onderzoeken, in het schrijven, in de zoektocht naar het nut van antropologie en in het vinden van een plaats van antropologie in onze toekomstvisie.

Natuurlijk bedank ik Tim, omdat hij er altijd was als ik mijn verhalen kwijt moest en weer uren achter elkaar aan het vertellen was over de tempel. Maar ook omdat hij mijn scriptie kritisch na heeft willen kijken en omdat hij niet twijfelde in het geven van kritiek op de wijze waarop ik dingen soms aan wilde pakken.

Tot slot wil ik mijn ouders bedanken voor jullie interesse en participatie in mijn onderzoek, jullie bezoek aan de mandir heeft me heel veel extra informatie opgeleverd en vooral ook heel veel voor mij betekend. Pap, bedankt voor het drukken van mijn scriptie. Mam, bedankt voor het maken van 'de kosmos', een prachtige achtergrond voor mijn titelblad!

## INLEIDING

‘Het is kwart voor elf op een zonnige zondagochtend in februari en ik stap het oude schoolgebouw binnen. Op twee oude mannen na lijkt de tempel verlaten te zijn, ze groeten me stilzwijgend met een hoofdknik en gaan verder met het prepareren van het offervoedsel. Er is mij verteld dat de Hindi-lessen in de eetzaal boven plaatsvinden, dus ik laat mijn schoenen aan en loop de trappen op. Er klinkt gelach vanuit de keuken, ik gluur even kort naar binnen en zie dat de voorbereidingen van het avondeten al in volle gang zijn. De vrijwilligers praten vrolijk met elkaar in het Hindostaans en zijn ondertussen druk bezig met het kneden van de ballen deeg die vanavond als heerlijke Surinaamse roti op mijn bord zullen liggen. De eetzaal is echter verlaten en ik begin mij af te vragen of het rooster dat beneden hangt wel klopt, er zou nu onderhand wel een docent moeten zijn. Na vier keer de trappen op en neer te zijn gelopen gaat opeens de bel van de voordeur: “Jai Shri Ram! Jai Shri Ram!” Het harde geluid laat me schrikken, ik ben nog niet helemaal gewend aan de deurbel. De docent stapt binnen, de les gaat door<sup>1</sup>.

Tijdens mijn veldwerkperiode heb ik vele zondagen doorgebracht in een tempel met Surinaamse hindoes. In deze periode ben ik hartelijk ontvangen, heb ik nieuwe vrienden gemaakt en heb ik vooral veel geleerd over de gemeenschap. Robert Putnam (2000:274) omschrijft een gemeenschap als een netwerk van sociale contacten. Verbondenheid van mensen in een sociaal netwerk wordt versterkt door thuisgevoel en het gevoel bij elkaar te horen. Een mens kan zich bij verschillende gemeenschappen thuis voelen. Mijn onderzoek was gericht op het ontdekken van de grenzen van de Surinaams hindoeïstische gemeenschap, de omschrijving die participanten gaven van de gemeenschap in de tempel en de aanpassingsstrategieën die de Surinaamse hindoes hebben aangenomen in Nederland. Daarnaast heb ik aandacht besteed aan het *kastenstelsel* en de invloed van deze sociale categorisering op de aanpassingsstrategie en gemeenschapsvorming van Surinaamse hindoes. De onderzoeksvraag die ik bij deze onderwerpen geformuleerd heb is de volgende:

*Op welke wijze vormen de Surinaamse hindoes in Tempel X een gemeenschap, welke rol speelt de tempel in hun gemeenschapsvorming en hoe gaat de gemeenschap om met het combineren van verschillende culturele achtergronden?*

Halleh Ghorashi (2003:209) stelt dat migranten die hun land van herkomst verlaten en settelen in een nieuw land een groot scala aan culturen en sociale praktijken ervaren. Ze moeten leren omgaan met een nieuwe situatie, dit kan door een aanpassingsstrategie aan te nemen. Een van deze

---

<sup>1</sup> Voor het vervolg van het vignet, zie bijlage 4: Vignet – Een dag in de *mandir*

strategieën is een intentionele hybride identiteit. Deze strategie is gericht op het vieren, nastreven en naleven van diversiteit. Intentionele hybride identiteit gaat om het combineren van de oude cultuur met de nieuwe, het gaat om het leggen van nadruk op het combineren van verschillende delen van verschillende culturen zonder in enig opzicht geheel deel uit te maken van een cultuur (Ghorashi 2003:211, 218). Mensen met een intentionele hybride identiteit plaatsen zich niet tussen of buiten culturen, maar binnen een verscheidenheid aan culturen. Zij passen tradities niet aan om te voorkomen dat deze verdwijnen, maar om ze te vernieuwen en om ze een plek te geven in een nieuwe context (Ghorashi 2003:242).

In Trouw (18 juni 2011) schreef Shantie Ramlal-Jagmohansingh over de integratie van Hindostanen in Nederland en hun onzichtbaarheid. Hierin zegt zij het volgende: “Steeds meer jongeren van de tweede en derde generatie kiezen voor creatieve beroepen als kunstenaar, *stand-up comedian*, schrijver of acteur. In ‘Hindostani-stijl’ wordt dit gecombineerd: overdag een baan voor financiële zekerheid, in de avonden creatieve dromen najagen. Hindostanen zijn er! We zijn er klaar voor [om zichtbaar te zijn in de Nederlandse samenleving]!” Deze uitspraak is een mooi voorbeeld van intentionele hybride identiteit, de Hindostaanse jongeren maken een combinatie van beide culturele achtergronden en kiezen voor een en/en mentaliteit. Ook haar volgende uitspraak is typerend voor een intentionele hybride aanpassingsstrategie: “Hindostanen integreren met behoud van eigen cultuur. Ik zie daarin geen tegenstelling, maar juist de belichaming van de Hindostaans-Nederlandse identiteit en het unieke dat zij toevoegen aan dit land. Zichtbaar worden ze vanzelf wel (Ramlal-Jagmohansingh 2011)”.

Uit dit onderzoek zal blijken dat er een verschuiving gaande is van een koppeltekenidentiteit naar een intentionele hybride identiteit bij de verschillende generaties Surinaamse hindoes in de tempel van mijn onderzoek. Het *kastenstelsel* speelt hierin geen rol, maar wordt wel aangehaald als voorbeeld van verschil met andere tempels. De *mandir*gemeenschap wordt door de bezoekers van de *mandir* omschreven als progressief, modern, vrij en mensen vinden het belangrijk dat iemand zijn eigen interpretatie van de heilige geschriften en de religie aanhoudt. *Pandits* spelen een belangrijke rol in de verspreiding van deze ideeën. De Surinaams hindoeïstische gemeenschap reikt verder dan de *mandir* en omslaat eigenlijk de gehele etnische groepering, het is een *imagined community*. Contact binnen de Surinaams hindoeïstische gemeenschap verloopt vooral langs familierelaties. Benedict Anderson (2006:7) omschrijft een *imagined community* als een gemeenschap, waarbij mensen zich verbonden voelen met elkaar ondanks het feit dat contact met elkaar niet vanzelfsprekend is.

Mijn onderzoek heeft plaats gevonden bij een groep Surinaamse hindoes die samenkomen in een *mandir* in een grote stad in Nederland. Deze tempel is gevestigd in een oud schoolgebouw en onderdeel van de stroming *Sanātan Dharm*. Iedere zondag komen de leden samen voor de dienst van 14.00 tot 16.30 uur. In de *mandir* worden niet alleen erediensten gehouden. Er zijn speciale ruimten voor cursussen. De cursussen die gegeven worden vinden plaats op zondagochtend, van 11.00 tot 13.00 uur, en wisselen elkaar iedere week af. De nadruk bij deze cursussen ligt op het leren van Hindi, muziek en het interpreteren van de heilige geschriften.

Tijdens mijn veldwerk heb ik gebruik gemaakt van participerende observatie, informele gesprekken en interviews om aan informatie te komen. Vooral de informele gesprekken waren voor mij van bijzonder nut. Voor een aantal mensen werd het een vaste gewoonte om mij voor de dienst even aan te spreken en me te vragen of ik nog een vraag voor ze had. Ik merkte dat ze het leuk vonden om na te denken over de onderwerpen die ik aansneed en dat ze het ook leuk vonden om met mij te praten. Mensen waren vooral heel erg behulpzaam, vroegen me regelmatig of ik al veel informatie had gevonden voor mijn scriptie en wilden weten of ze nog iets voor mij konden betekenen. Daarnaast boden ze mij vaak aan om informatie over het hindoeïsme voor me op te zoeken als ze vonden dat het in de dienst of in de cursus nog niet duidelijk was geworden. Ik ging hier meestal in mee omdat ik merkte dat ze er zelf ook voldoening uit haalden om bezig te zijn met hun religie en mij daarin te kunnen helpen. Hoe meer ik leerde over de religie, hoe meer ik ook het gevoel kreeg te begrijpen waarom mensen bepaalde keuzes maken die betrekking hebben op de onderwerpen die ik onderzocht.

In de volgende hoofdstukken zal ik ten eerste ingaan op het theoretisch kader dat ten grondslag ligt aan mijn onderzoek. Hierin wordt gemeenschapsvorming besproken en ga ik in op vier verschillende aanpassingsstrategieën aan de hand van wat Halleh Ghorashi (2003) en Thomas Hylland Eriksen (2002) hierover schrijven. Vervolgens leg ik in de context uit hoe mijn onderzoeksgroep er uit ziet, wat de relaties van de verschillende *pandits* met de *mandir* zijn en wat precies het verschil is tussen een hindoe en een Hindostaan. Hoofdstuk 3 gaat over de Surinaams hindoeïstische gemeenschap en de *mandir*gemeenschap en gaat dieper in op de redenen voor de keuze van een *mandir* en op de rol die de *pandit* in de *mandir* speelt. De overkoepelende vraag die ten grondslag ligt aan dit hoofdstuk is op welke manier de tempelgemeenschap ervaren en weergegeven wordt door haar leden. In hoofdstuk 4 kijk ik naar de invloed van het hindoeïsme op aanpassingsstrategieën en naar het *kastenstelsel*. Hoofdstuk 5 ten slotte maakt een onderscheid tussen de verschillende generaties en toont aan dat er een verschuiving is van een koppeltekenidentiteit naar een intentionele hybride identiteit. Verder is in de bijlagen onder andere een vignet en een verklarende woordenlijst te vinden, ter verduidelijking van mijn onderzoeksomgeving, hindoeïstische begrippen en stromingen.



## HOOFDSTUK 1: THEORETISCH KADER

### Gemeenschappen en aanpassingsstrategieën

#### §1.1 Inleiding

De naderende onafhankelijkheid van Suriname leidde er begin jaren zeventig toe dat veel Surinaamse hindoes besloten naar Nederland te migreren (Bakker 2003:95). Een van de redenen hiervoor was dat ze meer mogelijkheden voor ontplooiing en welstand zagen in Nederland (Schouten 1999:45). Volgens het CBS is het aantal Surinaamse hindoes in Nederland vastgesteld op 83 duizend in 2004 (Centraal Bureau voor de Statistiek 2004), hiervan is een groot deel de afgelopen veertig jaar in Nederland geboren. Het merendeel van de Surinaamse hindoes woont in Amsterdam, Den Haag en Rotterdam (Niekerk 2000:17).

In dit theoretisch kader ga ik dieper in op de volgende onderwerpen: identiteit en intentionele hybride identiteit als aanpassingsstrategie. Daarnaast behandel ik drie andere aanpassingsstrategieën die migranten aannemen. Dit doe ik aan de hand van Halleh Ghorashi (2003) en Thomas Hylland Eriksen (2002), die beiden uitgebreid schrijven over identiteit en identiteitsprocessen. Daarnaast gaat dit theoretisch kader over gemeenschapsvorming en de rol van de tempel op gemeenschapsvorming. Omdat religie een belangrijke rol speelt in het leven van Surinaamse hindoes gaat dit theoretisch kader ook over de rol van het *kastenstelsel* binnen de hindoeïstische migrantengroep en over de rol van de tempel binnen hindoeïstische gemeenschappen.

## §1.2 Gemeenschapsvorming

### §1.2.1 Gemeenschappen

Een gemeenschap is een netwerk van sociale contacten. Verbondenheid van mensen in een sociaal netwerk wordt versterkt door thuisgevoel en het gevoel bij elkaar te horen. Een mens kan zich bij verschillende gemeenschappen thuis voelen (Putnam 2000:274). De meest intieme sociale netwerken zijn familie en vrienden. Daarna komen gemeenschappen zoals de werkvloer, de kerk en de buurt (Putnam 2000:274). Nationaliteit en etniciteit zouden hier ook onder kunnen vallen, echter de definitie van Putnam is hiervoor te kleinschalig. De grenzen van een sociaal netwerk zijn volgens Putnam duidelijk omlijnd, wat voor een nationale gemeenschap of etnische gemeenschap niet mogelijk is. Benedict Anderson omschrijft de gemeenschap vanuit het perspectief van de natie-staat, maar geeft hierbij aan dat zijn definitie voor iedere gemeenschap geldt waar niet al het contact op persoonlijke grond kan plaatsvinden (Anderson 2006:6). Volgens hem is een gemeenschap vrijwel altijd imaginair, mensen voelen zich met elkaar verbonden ondanks het feit dat de leden van de gemeenschap elkaar misschien wel nooit zullen ontmoeten (Anderson 2006:7).

### §1.2.2 De rol van de tempel voor Surinaamse hindoes

Sinds de aankomst in Suriname zijn de *mandirs* een steeds grotere rol gaan spelen voor Surinaamse hindoes. In eerste instantie hadden de migranten in Suriname slechts privé tempels in de eigen achtertuin of een andere plaats in de tuin waar de rituelen werden verricht. Dit gebeurde individueel, zoals dat ook gebeurde in India. In de jaren veertig van de vorige eeuw kwam hierin een verandering toen grote tempels werden gebouwd (Bakker 1999:85). De gemeenten in Suriname lieten in deze *mandirs* rituelen uitvoeren, verder werden er feesten gevierd (Bakker 1999:42). Nog steeds hebben Surinaamse hindoes in Suriname een eigen rituele plaats in de tuin, maar voor erediensten en feesten gaan ze nu naar de grote tempels (Bakker 1999:42). De focus van geloofsbelijdenis is in de loop der tijd van individueel naar meer collectief gegaan. Verder is er onderscheid tussen de verschillende hindoeïstische stromingen. De *mandirs* van de *Ārya Samāj* hebben bijvoorbeeld geen beelden en beeltenissen, zoals de andere stromingen wel hebben, omdat zij niet geloven in verschillende manifestaties van de absolute god (Bakker 1999:46).

### §1.2.3 De rol van de tempel op gemeenschapsvorming

In Suriname is de eredienst een gemeenschappelijke activiteit geworden. Dit in tegenstelling tot India, waar geloofsbelijdenis geconcentreerd is op het individu. Surinaams hindoeïstische tempels worden dan ook gekenmerkt door de kerkbanken, mensen luisteren allen tegelijk naar de dienst en vereren de godenbeelden gezamenlijk (Bakker 1999:47). De Surinaamse tempels doen veel moeite

om mensen te betrekken bij de gemeenschap, zo past het bestuur de erediensten aan op jongeren en probeert het de erediensten toegankelijk te houden voor mensen zonder hindoe-achtergrond (Bakker 1999:65).

In Nederland speelt de *mandir* een soortgelijke rol. Toen de Surinaamse hindoes naar Nederland kwamen waren er echter nauwelijks geschikte ruimten om erediensten in te kunnen uitvoeren. Daarom werden oude schoolgebouwen, sporthallen en dergelijke omgebouwd tot tempel (Bakker 2003:96).

Uit onderzoek blijkt verder dat steeds minder hindoejongeren in Nederland de tempels bezoeken. Zij zien het niet als een ontmoetingspunt voor jongeren en gaan vaak vooral omdat de ouders dat willen of omdat er een feestdag is (Choenni & Mathura 1998:17-18). Daarnaast spreekt Van der Burg van een communicatiestoornis tussen jongeren en geestelijk leiders, als gevolg van een taalbarrière (Van der Burg 1999:41). Zoals we zullen zien in hoofdstuk 5 blijkt dat veel Surinaamse hindoes die zich als jongere niet veel hebben beziggehouden met het hindoeïsme en *mandir*bezoek, op latere leeftijd wel meer met religie en praktisering van hun religie bezig zijn.

#### *§1.2.4 Gemeenschapsvorming bij Surinaamse hindoes*

In Nederland is een groot scala aan Surinaams hindoeïstische organisaties. Door het gebrek aan subsidie van de overheid, die de migranten gewend waren in Suriname, waren de hindoes genoodzaakt eigen tempels te stichten. Dit werd gefinancierd vanuit donaties en hierbij was vaak één persoon of één familie de baas van een vereniging. De tempels in Nederland staan los van elkaar en hebben weinig verbondenheid, omdat iedere tempel door een andere vereniging geleid wordt (Bakker 2003:97-98). In juni 2001 is de Hindoe Raad Nederland opgericht om de belangen van Surinaamse hindoes in Nederland te behartigen (Pandit Register Nederland 2011). Uit een rapport van het Ministerie van Justitie (2006:51) blijkt echter dat maar weinig Surinaamse hindoes bekend zijn met de Hindoe Raad Nederland. Van representativiteit is daarom geen sprake. Tot nu toe is er nog geen organisatie geweest die de Surinaamse hindoes in Nederland heeft weten te verbinden tot één groep.

### §1.3 Het *kastenstelsel*

Het hindoeïsme speelt een belangrijke rol in het leven van Surinaamse hindoes en is onderdeel van de identiteit, daarnaast speelt het hindoeïsme een rol in de sociale categorisatie van Surinaamse hindoes. Een voorbeeld hiervan is het *kastenstelsel*.

Dit hiërarchische systeem van sociaal-economische categorisatie stamt uit de tijd van de Arische migratie naar het gebied dat nu India heet, hoewel er toen nog geen sprake was van rigide stratificatie (Woodburne 1922:525). De eerste hindoeïstische geschriften, de *Veda's* stammen uit dezelfde periode. Na verloop van tijd werden de sociale en economische regels die bij het *kastenstelsel* hoorden geïntegreerd binnen het hindoeïsme. Het *kastenstelsel* kent vier hoofdgroepen. De hoogste *kaste* zijn de *brahmanen*, zij werken over het algemeen als priester of geestelijk raadsman. Op de tweede plaats komen de *ksatriya's*, dit zijn de koningen, soldaten of bestuurders. Ten derde komen de kooplieden en herenboeren, de *vaiśya's*. De laagste *kaste* zijn de dienaren, de *śūdra's*. Tot slot is er nog een groep *kastelozen*, de onaanraakbaren, deze worden in Suriname *camārs* genoemd maar staan in India bekend als *dalits* (Bakker 1999:23).

#### §1.3.1 Het *kastenstelsel* in Suriname

De Surinaamse hindoes houden zich over het algemeen niet meer aan de regels van het *kastenstelsel*, maar weten wel nog van elkaar tot welke *kaste* ze zouden behoren als de regels wel van kracht waren (Bakker 1999:23). Het verdwijnen van het *kastenstelsel* ligt voor het grootste deel aan de verscheping van de migranten van India naar Suriname, maar is ook terug te leiden naar het huisvesten van de migranten bij aankomst in Suriname (van der Burg 1999:39).

Aan boord van de schepen en in de depots waar de migranten sliepen aten alle *kasten* dezelfde maaltijd. De regel dat de hoogste *kasten* niet mee mochten eten uit dezelfde pannen als de lagere *kasten* kon niet worden nageleefd (van der Burg 1999:39). Daarnaast waren de migranten individueel geronseld en waren de mensen niet met elkaar bekend, dit maakte het mogelijk voor mensen met een lagere *kaste* om zich voor te doen als een hindoe uit een hogere *kaste*. Ook was het voor de mensen uit de lagere *kasten* gemakkelijker om het zware werk op de plantages te overleven, omdat zij hard werken al gewend waren. Dit bracht twijfels met zich mee over de positie van de *brahmanen* (Bakker 2003:26-27).

Er is onderscheid in opvattingen over het *kastenstelsel* onder Surinaamse hindoes. Binnen het Surinaams hindoeïsme zijn twee grote stromingen, de *Ārya Samāj* en de *Sanātan Dharm*. De laatste stroming is de meest behoudende stroming en hecht daarom ook meer waarde aan het *kastenstelsel* en haar regels. De *Ārya Samāj* geloven in een *achieved* in plaats van *ascribed*

*kastenstelsel*. Volgens hen maakt iemands karakter en levensstijl dat iemand tot een bepaalde *kaste* behoort, niet geboorte en overerving (Bakker 1999:24). Toch is het nog steeds ondenkbaar in Suriname dat een *camār* een hoge functie bekleedt, tot welke hindoeïstische stroming hij ook behoort (Bakker 2003:27).

Door de migratie naar Suriname werd het lastig om de onderlinge categorieën, de *kasten*, te behouden. De Surinaamse hindoes waren in Suriname een minderheid en kregen te maken met andere etnische groepen dan ze in India tegenkwamen. Daarnaast maakte de Surinaamse samenleving geen onderscheid tussen sociale categorieën op basis van het *kastenstelsel*. Dit leidde er toe dat de grenzen naar buiten toe versterkt werden en de grenzen binnen de groep vervaagden (Bakker 1999:263). De onderlinge categorisatie binnen de hiërarchie van het *kastenstelsel* werd hierdoor minder van belang. Dit is onder andere zichtbaar in de trouwpatronen, hindoes van alle voormalige *kasten* kunnen nu onderling met elkaar trouwen, het is echter nog steeds taboe om te trouwen buiten de overkoepelende '*kaste*' van Surinaamse hindoes (Bakker 1999:263). Met deze overkoepelende '*kaste*' wordt de etnische groep bedoeld die het in Suriname is geworden.

### §1.3.2 *Het kastenstelsel in Nederland*

Toen in de jaren zeventig veel Surinaamse hindoes migreerden naar Nederland hebben zij de ideeën over het *kastenstelsel*, die toen heersten in Suriname, meegenomen. Vandaar dat ook in Nederland maar in kleine mate sprake is van een *kastenstelsel* onder hindoes (Bakker 1999:263).

Wel is er in Nederland onderscheid tussen twee standpunten, waarover in de literatuur weinig te vinden is. Deze standpunten zijn volgens Saravati (21 maart 2011) niet enkel langs orthodoxe (*Sanātan Dharm*) of niet-orthodoxe (*Ārya Samāj*) lijnen vormgegeven. Ten eerste is er het *genme vedisme*, dit is een *ascribed kastenstelsel* waarbij de *kaste* wordt bepaald door geboorte. Ten tweede is er het *karma vedisme*, dit wordt door de *Ārya Samāj* gepraktiseerd. Deze tweede vorm van het *kastenstelsel* is een *achieved* vorm en bepaalt de *kaste* van een persoon aan de hand van zijn eigen *karma*. Binnen de *Sanātan Dharm* verschilt het per tempel welk standpunt wordt ingenomen.

## §1.4 Identiteit en aanpassingsstrategieën

In de literatuur zijn er verschillende termen voor het effect van migratie op identiteit, in dit theoretisch kader ga ik in op de termen zoals Ghorashi (2003) en Eriksen (2002) deze behandelen. Zo worden onder andere begrippen als hybride identiteit (Eriksen 2002, Ghorashi 2003), meervoudige identiteit (Ghorashi 2003) en etnische identiteit (Eriksen 2002) door elkaar gebruikt. Het is niet eenvoudig intentionele hybride identiteit in een korte definitie weer te geven zonder belangrijke noties over te slaan. Ik zal daarom eerst een definitie geven van identiteit en sociale identiteit voor ik intentionele hybride identiteit en andere aanpassingsstrategieën toelicht. De nadruk in dit theoretisch kader zal liggen op intentionele hybride identiteit als aanpassingsstrategie, omdat dit de aanpassingsstrategie is die in ontwikkeling is bij de Surinaamse hindoes in de tempel van mijn onderzoek.

### §1.4.1 Identiteit

Ghorashi definieert identiteit als volgt: “Identity is not the fixed and given character of a person, or of a group. It is rather a dynamic process, a changing view of the self and the other, constantly acquiring new meanings and forms through interactions with social contexts and within historical moments (Ghorashi 2003:27)”. Volgens Eriksen (2002:60) wordt identiteit binnen de antropologie gezien als een sociale gebeurtenis. De definitie van Ghorashi komt hiermee overeen, zij geeft in haar definitie aan dat identiteit constant verandert door sociale context (Ghorashi 2003:27).

### §1.4.2 Intentionele hybride identiteit

De combinatie van verschillende culturen kan volgens Ghorashi (2003:136) leiden tot hybride identiteit. Hybriditeit gaat over het gelijktijdig bestaan van culturen en identiteiten (Ghorashi 2003:241). Eriksen (2002:167) ziet hybride identiteit als een strategie van migranten om te accepteren dat ze moeten leven met de combinatie van verschillende culturen. Ghorashi noemt deze strategie ook en zegt over hybride identiteit het volgende:

“People who leave their country of origin and settle in new countries face diversities of cultures and social practices. There are different ways to deal with these diversities. Some choose to position themselves multiply by living with different cultures, or inside the diversity of cultures. Others choose to distance themselves from diversity, resenting the new cultures and insisting on their own ‘authentic’ culture, marking boundaries and ‘protecting what is theirs’. The first choice is a choice for intentional hybridity in which diversity is celebrated, acted upon, and lived out (Ghorashi 2003:209)”.

In haar boek maakt Ghorashi onderscheid tussen twee vormen van hybride identiteit, praktische hybride identiteit en intentionele hybride identiteit. Intentionele hybride identiteit is een

strategie waarbinnen diversiteit wordt gevierd, nagestreefd en nageleefd. Praktische hybride identiteit is ook gericht op diversiteit, maar wordt niet benadrukt door de migrant omdat het geen strategie is maar een feitelijke gebeurtenis. De diversiteit wordt niet nagestreefd of gevierd, het is er nu eenmaal (Ghorashi 2003:209). Tradities en rituelen worden wel aangepast, maar niet met de intentie om te veranderen. De aanpassingen worden juist gedaan omdat deze leiden tot een instandhouding van tradities en zijn een poging om te voorkomen dat deze verdwijnen. "The changing aspect in the rituals on a practical level does not include the realization of internalized change (Ghorashi 2003:241)". Praktische hybride identiteit is dus juist vaak gericht op nostalgie, vaste tradities en is uitsluitend naar andere culturen. Anderzijds geldt intentionele hybride identiteit voor mensen die de nadruk leggen op het combineren van verschillende delen van verschillende culturen zonder in enig opzicht geheel deel uit te maken van een cultuur (Ghorashi 2003:211, 218). Zij plaatsen zich niet tussen of buiten culturen, maar binnen een verscheidenheid aan culturen. Zij passen tradities niet aan om te voorkomen dat deze verdwijnen, maar om ze te vernieuwen en om ze een plek te geven in een nieuwe context (Ghorashi 2003:242).

"Once the intentional hybridity has been chosen, roots, cultures, and homes are understood in a transnational, diasporic way. Home is then related to networks and a cognitive environment where you can be the person you want to be, and not the physical place of origin to return to (Ghorashi 2003:242)".

Zij kiezen de strategie intentionele hybride identiteit om te kunnen accepteren dat ze verschillende culturen en samenlevingen combineren.

#### *§1.4.3 Andere aanpassingsstrategieën*

Naast intentionele hybride identiteit en praktische hybride identiteit zijn er nog andere strategieën die migranten aan kunnen nemen wanneer zij in een nieuwe samenleving terecht komen. Hieronder worden twee andere strategieën uitgewerkt, de essentialistische strategie en de koppeltekenidentiteit. Deze strategieën zijn, evenals de hybride identiteitsstrategieën, afhankelijk van de context. Iedere samenleving ontvangt zijn migranten op een andere manier, dit heeft effect op de strategie die migranten kiezen. Daarnaast is iedere migrantengroep anders, waardoor zij niet allemaal voor dezelfde strategieën kiezen.

De essentialistische strategie wordt door Eriksen ook wel puristische identiteit genoemd. Dit houdt in dat migranten de tradities uit het thuisland zo goed mogelijk proberen te bewaren en over proberen te brengen op de volgende generaties (Eriksen 2002:167). Met deze strategie wordt duidelijk een keuze gemaakt voor een gesegregeerd leven in de samenleving. De eigen cultuur is de norm, andere culturen worden uitgesloten (Ghorashi 2003:209). Het compleet assimileren in de

nieuwe samenleving wordt door beide auteurs niet genoemd, toch denk ik dat deze strategie wel bestaat en onderdeel is van de essentialistische strategie. Immers, er wordt binnen deze assimilatiestrategie gekozen voor een enkele cultuur en andere culturen worden uitgesloten. Hoewel het in de praktijk niet haalbaar zal blijken om de samenleving waaruit de migrant komt volledig af te schrijven, kan het wel een strategie zijn die migranten proberen aan te nemen wanneer zij in een nieuwe samenleving arriveren.

Daarnaast is er nog koppeltekenidentiteit, Eriksen omschrijft deze strategie als een constant dilemma tussen de oorsprongscultuur en de cultuur van de ontvangende samenleving (Eriksen 2002:167). Een cultuur is opgebouwd uit meerdere aspecten, zoals traditie, taal, religie et cetera. Bij koppeltekenidentiteit worden deze aspecten verdeeld tussen de verschillende culturen waar een migrantengroep mee te maken heeft. Deze culturen kunnen bij een koppeltekenidentiteit vervolgens niet gecombineerd worden binnen één aspect van cultuur. Er is sprake van een of/of mentaliteit. Een voorbeeld van koppeltekenidentiteit bij mijn onderzoeksgroep is te zien bij de eerste generatie die duidelijk onderscheid maakt tussen traditie/religie (Surinaams hindoeïstisch) en opleiding/werk (Nederlands) en het zoveel mogelijk vermijden van een mengeling van deze aspecten. Zo geven ze aan dat het op het werk niet gebruikelijk is om te laten merken dat je hindoe bent, terwijl ze binnen de Surinaams hindoeïstische traditie zo min mogelijk inmenging van de Nederlandse cultuur willen.

Het onderscheid tussen hybride identiteit zoals Ghorashi definieert en de beschrijving van koppeltekenidentiteit van Eriksen (2002:167) wordt duidelijk uitgelegd door Ghorashi (2003:211). Bij intentionele hybride identiteit vindt er onderhandeling plaats over het combineren van culturen, terwijl bij koppeltekenidentiteit de nadruk ligt op het kiezen tussen culturen. "Thus, this term [intentionele hybride identiteit] is about inclusion of differences as a result of a process of negotiation rather than facing dilemmas of either/or choices. It is about adopting an and/and attitude (Ghorashi 2003:211)". Daarnaast maak ik onderscheid tussen praktische hybride identiteit en koppeltekenidentiteit. Bij praktische hybride identiteit is er namelijk wel sprake van een aanpassing van tradities, terwijl deze aanpassing bij koppeltekenidentiteit eigenlijk niet voorkomt omdat de verschillende aspecten van cultuur gescheiden blijven. Praktische hybride identiteit houdt echter ook meer vast aan de eigen cultuur en is meer uitsluitend naar andere culturen dan koppeltekenidentiteit. Bij koppeltekenidentiteit is namelijk wel de intentie om bepaalde aspecten van de nieuwe cultuur over te nemen, deze worden alleen niet vermengd. Wanneer de verschillende aanpassingsstrategieën op volgorde van uitsluitend naar insluitend worden gezet, dan zullen koppeltekenidentiteit en praktische hybride identiteit naast elkaar in het midden staan.



### §1.5 Intentionele hybride identiteit en Surinaamse hindoes

De Surinaamse hindoes in Nederland zijn bijzonder omdat zij een dubbele migratie in relatief korte tijd hebben meegemaakt. In de jaren dertig van de negentiende eeuw kwamen de eerste migranten uit India voor arbeid in Suriname (Bakker 2003:12), in de jaren zeventig van de twintigste eeuw is een groot deel van de migranten verder gemigreerd naar Nederland omdat de onafhankelijkheid van Suriname naderde (Bakker 2003:95). De periode van verblijf van deze migrantengroep in Suriname is dus voor een relatief korte tijd van ongeveer honderdveertig jaar geweest.

Deze periode was genoeg om een nieuwe vorm van hindoeïsme te creëren die in veel opzichten niet meer te vergelijken is met het hindoeïsme in India. Zo ontwikkelden Surinaamse hindoes in Suriname een eigen taal, het Sarnami, dit wordt door de mensen uit de *mandir*gemeenschap Hindostaans genoemd. Deze taal stamt af van het dialect dat de meeste migranten spraken in India (Bakker 1999:261), het Bojpuri. Met de komst van collectieve tempels is ook de *pandit* een belangrijkere rol gaan spelen in Suriname. In India hielden de *pandits* zich enkel bezig met de uitvoering van rituelen, terwijl zij zich in Suriname ook richtten op de overdracht van rituelen, verhalen, waarden en normen (Bakker 1999:261). In Nederland hebben *pandits* een zelfde rol als in Suriname. De Surinaamse hindoes in Nederland hebben ondanks de verschillen ook nog veel in overeenstemming met de Indische cultuur, vooral op religieus gebied. Zo voeren Surinaamse hindoes het huwelijksritueel nog precies hetzelfde uit als hindoes in India, soms zelfs preciezer (Bakker 1999:266), en worden de rituelen bij de eredienst vaak nog in Hindi uitgevoerd.

#### §1.5.1 Waarom Intentionele Hybride Identiteit?

De combinatie van de Indische, Surinaamse en Nederlandse cultuur hebben allemaal invloed op de identiteit van de Surinaamse hindoes in Nederland. De gelaagdheid van de identiteit van deze groep migranten is bij voorbaat aanwezig, omdat deze drie culturen met elkaar gecombineerd moeten worden.

Een essentialistische aanpassingsstrategie is in theorie uitgesloten. Het hindoeïsme speelt een belangrijke rol in het dagelijks leven van de migranten, zij zullen er daarom niet voor kiezen om zich volledig te assimileren in de Nederlandse samenleving en daarmee hun religie enkel op religieus vlak te praktiseren. Er is daarnaast zeker geen sprake van segregatie van de Nederlandse samenleving. Dit is te merken aan de openheid van de Surinaamse hindoes ten opzichte van de Nederlandse cultuur. Daarnaast is segregatie geen logisch gevolg wanneer wordt gekeken naar de geschiedenis van deze groep migranten. Door de dubbele migratie hebben zij niet één land van

herkomst en is het lastiger om volledig vast te houden aan gebruiken uit de landen van herkomst, omdat de gebruiken al vermengd zijn.

Bij een koppeltekenidentiteit wordt constant een afweging gemaakt tussen de verschillende culturen, er is sprake van een of/of cultuur. Omdat het hindoeïsme zo is ingebed in het dagelijks leven van de gemeenschap, zal het lastig zijn om een of/of cultuur te praktiseren. De verschillende aspecten van een cultuur zijn voor deze groep niet makkelijk van elkaar te onderscheiden, omdat het hindoeïsme in alle lagen aanwezig is. Een en/en cultuur, zoals de intentionele hybride identiteitsstrategie uitdraagt, is daarom veel beter van toepassing.

Uit mijn onderzoek blijkt verder dat er geen sprake is van een praktische hybride identiteit als aanpassingsstrategie, omdat de Surinaamse hindoes duidelijk heel bewust stil staan bij hun integratie in Nederland. Ze zijn zich er van bewust dat ze niet stil moeten blijven staan en terug moeten vallen op oude gewoontes, maar dat het ook niet goed is om te veel op te gaan in de nieuwe samenleving. Zij zijn duidelijk op zoek naar een nieuwe balans, in plaats van naar een bescherming van oude tradities.

#### *§1.5.2 Het kastenstelsel en hybride identiteit*

Het verdwijnen van het *kastenstelsel* is een uitwerking van intentionele hybride identiteit. Eenmaal aangekomen in Suriname hebben de migranten zich aangepast aan nieuwe omstandigheden. Ze hebben echter geen afstand gedaan van hun oude cultuur, noch zich aangepast aan de nieuwe. De migranten hebben er een eigen uitwerking aan gegeven die voor hen praktisch was om uit te voeren.

In Nederland heeft het verdwijnen van het *kastenstelsel* in Suriname er toe geleid dat er meer verschil duidelijk werd tussen het hindoeïsme zoals Surinaamse hindoes dit praktiseren en het hindoeïsme van de Indische hindoes. Dit komt doordat deze laatste groep wel nog de regels van het *kastenstelsel* volgt. Daarnaast hebben de Surinaamse hindoes een eigen invulling aan hindoetradities gegeven en een groot deel van hen spreekt Hindostaans, wat Indische hindoes niet spreken. Omdat het aantal Indische hindoes in Nederland niet groot is, mengt deze groep zich met de Surinaamse hindoes en begint ook dit verschil weer te vervagen. Het is wel zo dat sommige *guru's* uit India niet geloven dat het Surinaams hindoeïsme nog onderdeel van het hindoeïsme is en daarom niet in Nederland langs willen komen. Er zijn echter nog steeds veel *guru's* die wel blijven komen, de weigering van andere *guru's* heeft daarom niet veel effect op de Surinaamse hindoes in Nederland.

## §1.6 Conclusie

In dit theoretisch kader heb ik aanpassingsstrategieën uitgewerkt die migranten aannemen wanneer zij zich settelen in een nieuwe context. Als belangrijkste strategie heb ik intentionele hybride identiteit uitgelegd. Intentionele hybride identiteit is een strategie waarbinnen diversiteit wordt gevierd, nagestreefd en nageleefd. Praktische hybride identiteit is ook gericht op diversiteit, maar diversiteit wordt niet nagestreefd of gevierd, het is er nu eenmaal. Praktische hybride identiteit is juist vaak gericht op nostalgie, vaste tradities en is uitsluitend naar andere culturen.

Om het gevoel erbij te horen te creëren, verbinden mensen zich aan gemeenschappen. Deze zijn volgens Anderson bijna altijd imaginair. De *mandir* is voor veel hindoes een gemeenschappelijke plaats voor geloofsbeleving geworden in Suriname, dit in tegenstelling tot de tempels in India. Hierdoor draagt de tempel bij aan het ervaren van een gemeenschapsgevoel onder Surinaamse hindoes in Suriname. In Nederland gebeurt dit op minder grote schaal, omdat er een groot scala is aan kleine organisaties die onafhankelijk van elkaar tempels hebben gesticht. Toch is er binnen de tempel meer ruimte voor gezamenlijke geloofsbelijdenis en ligt er binnen de tempels een nadruk op gemeenschapsgevoel.

De combinatie van gemeenschapsvorming en intentionele hybride identiteit is onder andere terug te zien in het *kastenstelsel*. Met de migratie van India naar Suriname verloor het *kastenstelsel* aan invloed binnen de Surinaams hindoeïstische gemeenschap. Het *kastenstelsel* is in Suriname bijna verdwenen, er voor in de plaats kwam een grote overkoepelende *kaste* die alle Surinaamse hindoes onder zich schaaft. Dit is een reactie op de migratie van India naar Suriname, waar het hindoeïsme een minderheidsreligie was en de hindoes het voor hun sociale categorisatie noodzakelijk achtten om zich gezamenlijk te positioneren.

In de volgende hoofdstukken is meer te lezen over de context van het onderzoek dat ik gedaan heb en ga ik specifiek in op mijn onderzoeksbevindingen. Zo blijkt dat de gemeenschap te verdelen is in een overkoepelende Surinaams hindoeïstische gemeenschap en een *mandir*gemeenschap. Daarnaast is er een verschuiving merkbaar van een koppeltekenidentiteit als aanpassingsstrategie bij de eerste generatie, naar een intentionele hybride identiteit bij de derde generatie.

## HOOFDSTUK 2: CONTEXT

### §2.1 Hindoes en Hindostanen

In het dagelijkse taalgebruik worden de begrippen hindoe en Hindostaan regelmatig door elkaar gebruikt<sup>2</sup>. Het onderscheid tussen deze twee groepen is echter duidelijk aanwezig. Een hindoe is een aanhanger van het hindoeïsme. Een Hindostaan is een mens afkomstig uit Hindoestan, dit is een oude benaming voor India. In India wonen zowel hindoes als moslims en christenen. Wanneer iemand een Hindostaan is kan hij of zij dus een andere religie dan het hindoeïsme hebben. In de loop van de tijd heeft de term Hindostaan ook een link gekregen met de Cariben. Iemand is een Hindostaan wanneer hij of zij afkomstig is uit India of ouders heeft die afkomstig zijn uit India, maar die vervolgens naar de Cariben is gemigreerd. Een Indiër is iemand die rechtstreeks vanuit India naar Nederland is gekomen (Bakker 2003:11). In dit onderzoek spreek ik voor de duidelijkheid over de Surinaams hindoeïstische bevolkingsgroep, omdat ik onderzoek heb gedaan bij Hindostanen die geloven in het hindoeïsme.

---

<sup>2</sup> Voor meer informatie over de verschillen (gezien vanuit het oogpunt van een Hindostaan) lees: <http://www.indianfeelings.nl/hindustaan,-hindoestaan-of-hindostaan?.html>

## §2.2 Mijn onderzoeksgroep

Mijn onderzoeksgroep is een groep Surinaamse hindoes die samenkomen in een *mandir* in Nederland. Deze tempel is gevestigd in een oud schoolgebouw en onderdeel van de stroming *Sanātan Dharm*. Iedere zondag komen de leden samen voor de dienst van 14.00 tot 16.30 uur. Tijdens de dienst zijn meerdere *pandits* en andere vrijwilligers nodig. Zo moeten de rituelen worden uitgevoerd met behulp van een *pandit*, moeten de rituelen voorbereid worden, wordt er een lezing gehouden en wordt er gezorgd voor muzikale begeleiding van de liederen. Veel van deze activiteiten gebeuren tegelijkertijd of vlak na elkaar.

De (lof)liederen worden gezongen in Hindi, maar veel van de bezoekers beheersen de taal slecht of helemaal niet en reciteren voornamelijk. De belangrijkste liederen kennen alle bezoekers wel, er wordt echter weinig meegezongen bij de minder bekende liederen. Dit komt doordat er niet altijd een liedbundel is, terwijl er veel verschillende liederen zijn, en doordat veel mensen de liederen niet begrijpen. Daarnaast worden regelmatig *mantra's* geciteerd, die dan weer in het Sanskriet zijn. Tijdens feestdagen worden meestal boekjes uitgedeeld waar de tekst fonetisch, in Sanskriet letters en vertaald naar het Nederlands opgeschreven staat. De *pandit* houdt zijn preek meestal in het Hindostaans en Nederlands, maar het ligt aan de vertaalkunsten en vooral de vertelkunsten van de *pandit* of het Nederlandse deel ook echt te begrijpen is.

In de *mandir* worden niet alleen erediensten gehouden. Er zijn speciale ruimten voor cursussen. De cursussen die worden gegeven vinden plaats op zondagochtend, van 11.00 tot 13.00 uur en wisselen elkaar iedere week af. De nadruk bij deze cursussen ligt op het leren van taal, muziek en interpreteren van de heilige geschriften. Zo wordt er les gegeven in Hindi, is het mogelijk om de instrumenten te leren spelen en de *bhajans* te leren. Verder wordt er onderwijs gegeven over de *Bhagavad Gītā* en het *Rāmāyan*, beide heilige geschriften in het hindoeïsme. Ook zijn er expertmeetings, zoals deze genoemd worden door de *mandir*gemeenschap, hierover wordt in hoofdstuk 3 meer verteld. Daarnaast zijn er verschillende feestdagen in een jaar, deze worden hoogtijdagen genoemd, het bezoekersaantal ligt tijdens een hoogtijdag veel hoger dan tijdens een reguliere *mandirdienst*. Andere stichtingen maken ook gebruik van de *mandir*, een voorbeeld hiervan is een informatiedag voor ouders over geloofsbeleving en overdracht naar hun kinderen. In de loop van de week is er iedere dag iemand in de *mandir* aanwezig om bloemen te kunnen offeren aan de *murti's*.

De mensen die regelmatig de tempels bezoeken zijn gemiddeld dertig jaar of ouder. Vooral ouderen komen vaak, jongeren steeds minder. Wel zijn er kinderen bij de diensten aanwezig en zijn het vooral de jongeren die meedoen aan cursussen. Eens in de zoveel tijd is er een dienst speciaal gericht op kinderen. De toestroom van bezoekers neemt geleidelijk af, hoewel op sommige feestdagen de tempel een groot bezoekersaantal kent en dan niet genoeg plaatsen heeft. Over het algemeen zijn de tempelbezoekers van Surinaamse afkomst, er zijn echter ook een aantal autochtone Nederlanders die zich hebben bekeerd tot het hindoeïsme en sindsdien de tempel bezoeken.

### §2.2.1 *Het ontstaan van de mandir*

In een interview met *Pandit* Kalidas vertelde hij mij de ontstaansgeschiedenis van de *mandir*:

“Dat gaat terug naar de migratie van de Hindostanen vanuit Suriname hier naar Nederland, dat was in 1975 een grote stroom. Er was behoefte aan een gebedsplek, er was nog geen sprake van een vereniging of een stichting, een paar individuele mensen zijn toen in een woonkamer gebedsdiensten gaan organiseren. Ze begonnen mensen uit te nodigen en toen bleek er veel animo te zijn. De eerste grote dienst was geloof ik in 1976, dat was in een zaal. Er werd een geleerde uit India overgehaald om hier naartoe te komen en dat duurde dan een aantal dagen en zo ontstond er een groep mensen die zoiets hadden van ‘nou, er moet hier wel een gebedsruimte komen’. En pas in 1979 werd er een pand gekocht, dit bleek later een slooppand te zijn dus daar moesten ze binnen vijf a zes jaar weg zijn. Dat pand werd toen ingericht als een hindoeïetempel, een van de grote Hindostaanse winkeliers heeft toen drie beelden gedoneerd. En, ja iedereen die daar werkte waren vrijwilligers, ook de *pandits*. En zo is het allemaal ontstaan. Tot eind tachtigerjaren is het zo gegaan en daarna zijn we hiernaartoe gekomen. Dit is ook weer wat groter gemaakt, uitgebouwd en zodoende (*Pandit* Kalidas, 14 april 2011)”.

### §2.2.2 *De Pandits*

Tijdens mijn onderzoek heb ik verschillende *pandits* gesproken. Niet iedere *pandit* is echter op dezelfde manier verbonden aan de tempel waar ik mijn onderzoek heb gedaan. Hieronder een overzicht van de verschillende *pandits* die in mijn onderzoek aan het woord komen en hun rol in de *mandir*gemeenschap.

#### *Pandit* Kalidas

*Pandit* Kalidas is de voorzitter van de *mandir*. Hij heeft deze taak zeven jaar geleden overgenomen van zijn vader, *Pandit* Irvan. Al op zijn zestiende begon hij met het verrichten van rituelen en werd hij *pandit*, vanaf zijn vierentwintigste is hij opleider van anderen die *pandit* willen worden<sup>3</sup>. *Pandit* Kalidas is van de tweede generatie en wordt door de *mandir*gemeenschap gezien als het centrale

---

<sup>3</sup> Er zijn wel speciale diploma's voor *pandits*, maar deze worden verstrekt door *mandirs* die het *genme vedisme* volgen en zijn vaak alleen voor *pandits* van brahmanistische afkomst (*Pandit* Lokesh, 13 april 2011).

aanspreekpunt en het gezicht van de tempel. Iedere week is hij aanwezig bij de *mandirdienst*, hij regelt vrijwel altijd het geluid en de muziek en een aantal keer per maand verzorgt hij de lezing. Naast zijn werk in de tempel komt *Pandit Kalidas* ook bij mensen thuis voor het geven van advies en voor het begeleiden van rituelen en heeft hij een baan als geestelijk verzorger in onder andere ziekenhuizen.

#### *Pandit Yashpal*

*Pandit Yashpal* heeft door de weeks een kantoorbaan, maar bezoekt regelmatig mensen thuis voor het verrichten van rituelen en het geven van advies als *pandit*. Een aantal keer per maand verzorgt hij de lezing van de *mandirdienst* in de tempel van mijn onderzoek en om de twee weken geeft hij de *Gītā*-lessen die op zondagochtend gegeven worden. Naast zijn werk in de *mandir*gemeenschap geeft hij ook lezingen bij andere *mandirs*. Een aantal bezoekers komen speciaal voor de lezing van *Pandit Yashpal* en volgen hem daarom wekelijks naar een andere *mandir*. *Pandit Yashpal* gaf aan dat hij tot de tweede generatie Surinaamse hindoes in Nederland behoort.

#### *Pandit Lokesh*

*Pandit Lokesh* is actief in de regionale politiek en behoort tot de derde generatie. Hij had het gevoel dat er behoefte was aan goede westers opgeleide *pandits* die weten hoe het zit met maatschappelijke dienstverlening en openstaan voor dialoog, daarom is hij parttime *pandit* geworden. Hij verzorgt regelmatig lezingen, cursussen en workshops en komt bij mensen thuis. Hoewel hij deelneemt aan onder andere de expertmeetings en de *mandir* ook bezoekt is hij niet regelmatig als *pandit* aanwezig in de *mandir*. Een aantal keer per jaar verzorgt hij de *puja* of een lezing.

#### *Pandit Dinesh*

*Pandit Dinesh* is het broertje van *Pandit Lokesh* en behoort dus ook tot de derde generatie Surinaamse hindoes in Nederland. Hij heeft Antropologie gestudeerd en is parttime *pandit*. Ik heb *Pandit Dinesh* niet persoonlijk kunnen spreken, maar wel zijn opinie over veel onderwerpen kunnen meenemen in mijn onderzoek dankzij de informatiedag voor ouders over geloofsbeleving en overdracht naar hun kinderen. *Pandit Dinesh* heb ik enkel tijdens deze dag in de *mandir* gezien, maar ik zag dat hij zo nu en dan op het rooster van de *mandir* stond om rituelen te verzorgen.

### §2.2.3 Een aantal bezoekers uitgelicht

#### Pauravi

Pauravi is van Surinaams Javaans Hindostaanse afkomst en heeft op latere leeftijd het hindoeïsme ontdekt nadat zij zich had verdiept in Yoga. Een aantal jaar geleden kwam ze een kijkje nemen in de *mandir* en sindsdien is zij niet meer weggegaan, ze bezoekt de *mandir* nu wekelijks. Pauravi kan zich nog herinneren dat ze hindoeïstische feestdagen heeft meegemaakt bij de familie van haar vader in Suriname, maar zij is verder opgegroeid met de christelijke waarden en normen van haar Javaanse moeder. Pauravi is opgegroeid in Suriname en heeft daar ook op latere leeftijd een aantal jaar gewoond, in Nederland voelt ze zich echter meer thuis.

#### Saravati

Saravati is een Surinaams hindoeïstische jongere. Zij is in contact gekomen met *Pandit* Kalidas en *Pandit* Yashpal op een forum via internet. Haar ouders bezoeken een andere *mandir* en waren het in eerste instantie niet eens met haar bezoek aan de *mandir* van mijn onderzoek vanwege onder andere de opvattingen over het *kastenstelsel*. Na het bezoek van een *guru* in de *mandir* heeft zij echter haar moeder kunnen overtuigen en nu kan ze soms naar een eredienst. Bij de expertmeetings is Saravati de voorzitter en ze is druk bezig met het onderhouden van een site waar hindoes en niet-hindoes informatie kunnen vinden over het hindoeïsme.

#### Bijal

Bijal is in de jaren zeventig naar Nederland gemigreerd, hij was toen net volwassen. In Suriname hield hij zich totaal niet bezig met het hindoeïsme en in Nederland had hij zo zijn periodes, maar sinds hij in Nederland woont is hij wel meer met het hindoeïsme bezig. Bijal komt al in de *mandir* sinds de beginjaren en is een periode actief geweest in het bestuur. Hier is hij om verschillende redenen mee gestopt, maar hij komt nog steeds wekelijks naar de erediensten.

#### Asha

Asha komt sinds een aantal jaren in de *mandir* van mijn onderzoek. In eerste instantie ging zij naar een *mandir* van de *Ārya Samāj*, maar zij kon niet veel met het vereren van een abstracte god. De *murti's* van een *Sanātan Dharm* spreken haar aan en daarom heeft zij besloten van stroming te veranderen. Asha bezoekt de *mandir* van mijn onderzoek voor de *Gītā*-lessen, vanwege de wijze lessen van *Pandit* Yashpal en gaat daarna meestal naar een dienst in een andere *mandir* die ook tot de *Sanātan Dharm* behoort.



## HOOFDSTUK 3: DE GEMEENSCHAP EN DE MANDIR

In dit hoofdstuk ga ik in op mijn onderzoeksbevindingen op het gebied van de Surinaams hindoeïstische gemeenschap. Tijdens mijn onderzoek heb ik voornamelijk gelet op hoe Surinaamse hindoes hun gemeenschap definiëren en afbakenen en de rol van de *mandir* in deze definitie. Daarnaast heb ik de beweegredenen van mensen om naar een *mandir* te gaan bestudeerd, in het bijzonder de *mandir* van mijn onderzoek. Tot slot ga ik in dit hoofdstuk dieper in op de rol van de *pandit* op de gemeenschap en op de aanpassingsstrategie van de gemeenschap.

### §3.1 Grenzen van de gemeenschap

De Surinaams hindoeïstische gemeenschap reikt verder dan de *mandir* en omslaat eigenlijk alle Surinaamse hindoes in Nederland. Veel families wonen verspreid door Nederland, de grenzen van de gemeenschap zijn daarom niet langs regionale of stedelijke lijnen vast te leggen. Wanneer ik mensen vroeg naar ‘de gemeenschap’ dan gingen ze er van uit dat ik de Surinaams hindoeïstische gemeenschap bedoelde, het vergde dan ook regelmatig enige uitleg van mijn kant wanneer ik doelde op de gemeenschap in de tempel. Voor de mensen die ik heb gesproken was er niet echt een duidelijk onderscheid tussen de gemeenschap in de *mandir* en de gemeenschap van Surinaamse hindoes. De Surinaams hindoeïstische gemeenschap is dan ook een *imagined community*.

Echter, in de *mandir* van mijn onderzoek is wel degelijk een groep van mensen die iedere week aanwezig is, daarom zijn eigen kleine gemeenschap heeft gevormd en dit ook een gemeenschap noemt. In het vervolg noem ik deze gemeenschap de *mandir*gemeenschap. Het hoppen tussen verschillende tempels is over het algemeen geen probleem, iedereen is vrij om naar verschillende tempels te gaan. Ook omdat al deze tempels binnen dezelfde Surinaams hindoeïstische gemeenschap vallen. Wel hebben de mensen die iedere week naar dezelfde *mandir* gaan meer contact met elkaar en minder met de mensen die soms komen of ook andere tempels bezoeken. Daarnaast blijkt dat mensen wel degelijk een onderscheid maken tussen de *mandir* die zij bezoeken en andere tempels. Dit blijkt verderop in dit hoofdstuk.

Mensen die niet zijn opgegroeid in de Surinaams hindoeïstische gemeenschap hebben over het algemeen geen moeite om aansluiting te vinden met de vaste bezoekers van de *mandir*, de *mandir*gemeenschap staat open voor een praatje met iedereen die maar meer wil weten over het hindoeïsme. Langdurig contact en contact buiten de *mandir* vindt echter alleen plaats wanneer iemand regelmatig de *mandir* bezoekt en ook moeite doet om onderdeel te worden van de gemeenschap. “Toen ik voor het eerst kwam dacht ik dat iedereen me aan zou gaan kijken van wat

doet zij hier, maar dat viel heel erg mee. Iedereen is heel open eigenlijk en ik voel me heel welkom (Pauravi, 17 april 2011)”.

Buiten de diensten is het contact met anderen uit de gemeenschap wisselend per individu. Familiebanden zijn belangrijk in de Surinaams hindoeïstische cultuur, dit is terug te zien in de *mandir*gemeenschap. Sommige mensen komen met hun hele familie naar de *mandirdienst* en zien daarom veel contacten ook buiten de *mandir*. Anderen hebben in de *mandir* zelf veel sociale contacten, maar hebben door de week geen tijd met deze contacten af te spreken. Dat is voor hen ook niet nodig, omdat ze weten dat ze elkaar toch iedere zondag tegen zullen komen tijdens de dienst (Bijal, 6 april 2011). Wanneer jongeren contact hebben met elkaar buiten de *mandir* dan is dit vaak door middel van sociale media via internet.

### §3.2 De bezoekers

De mensen die wekelijks de *mandirdienst* bezoeken zijn over het algemeen dezelfde vijftig mensen, per dienst zijn er ongeveer tachtig mensen aanwezig. De dertig mensen die verder aanwezig zijn, zijn familie van de mensen die op dat moment *puja*<sup>4</sup> doen, of mensen die wel regelmatig maar niet wekelijks naar de *mandir* komen. Tijdens hoogtijdagen ligt het bezoekersaantal een stuk hoger. Meestal zijn er dan tussen de honderdvijftig en driehonderd mensen aanwezig. Ik heb echter ook meegemaakt dat er ruim vierhonderdvijftig mensen in de *mandir* aanwezig waren, terwijl de gebedsruimte plaats biedt voor driehonderd mensen.

Naast Surinaamse hindoes komen er ook een aantal mensen met een andere culturele achtergrond naar de *mandir*. Dit zijn dan voornamelijk autochtone Nederlanders die het hindoeïsme zijn gaan volgen. Tijdens mijn onderzoek waren twee autochtone hindoes actief aanwezig in de gemeenschap. Verder heb ik nog ongeveer tien autochtone hindoes gezien die tijdens hoogtijdagen aanwezig waren, of die eens in de zoveel tijd een dienst bijwoonden. Van de twee actieve bezoekers is de een ingestroomd via Yoga, de ander is getrouwd met een Surinaamse hindoe. Daarnaast heb ik een goede band ontwikkeld met een vrouw die niet is opgegroeid in de Surinaams hindoeïstische gemeenschap, wel een Surinaamse hindoe als vader had, maar is opgevoed door haar moeder met de christelijke normen en waarden van een Surinaams Javaans gezin. Zij heeft zich op latere leeftijd in het hindoeïsme verdiept. Verder heb ik een aantal keer gesproken met een vrouw die wel binnen de Surinaams hindoeïstische gemeenschap is opgegroeid maar altijd tot de stroming van de *Ārya Samāj* heeft gehoord, tot zij in haar twintigerjaren ontdekt heeft dat de *Sanātan Dharm* (waar de *mandir* van mijn onderzoek toe behoort) beter bij haar paste.

Mensen kiezen vanuit individuele redenen voor deze *mandir* en hebben dan ook familieleden en vrienden die andere tempels bezoeken. Wel zijn er grote gezinnen die allemaal dezelfde *mandir* bezoeken en er zijn verschillende vriendschapsrelaties binnen de *mandir*.

---

<sup>4</sup> De mensen de *puja* rituelen uitvoeren hebben over het algemeen iets te vieren (Pauravi, 27 februari 2011).

### §3.3 Keuze voor de *mandir*

Het kiezen van een *mandir* gebeurt heel bewust. Omdat de rituelen ook thuis kunnen plaatsvinden en een *pandit* regelmatig bij mensen thuis wordt uitgenodigd voor het verrichten van een *puja* is het voor veel mensen niet noodzakelijk om een *mandir* te bezoeken. Dit doet iemand dan ook alleen wanneer hij of zij zich in de *mandir* prettig voelt en het eens is met wat hem of haar wordt verteld. Wanneer het gedachtegoed van een *mandir*gemeenschap niet overeenkomt met de ideeën van het individu wordt verder gekeken naar een andere *mandir*, of wordt besloten om niet meer naar de *mandir* te komen. Wanneer iemand opgroeit in een *mandir*gemeenschap, neemt deze vaak de opvattingen van de gemeenschap in die *mandir* over. Echter, Saravati, Pauravi en Asha zijn allen voorbeelden van de mogelijkheid om te veranderen van tempel en uiteindelijk onderdeel te worden van een andere *mandir*gemeenschap dan waar zij eerst toe behoorden. Zij werden door de nieuwe gemeenschap opgenomen en worden tegelijkertijd niet uitgesloten door hun oude gemeenschap. De nadruk in de *mandir*gemeenschap van mijn onderzoek ligt vooral op het volgen van het individuele gedachtegoed over religie en het kiezen voor een *mandir* die hierbij past en niet op het overnemen van een gedachtegoed omdat dit het algemene gedachtegoed is in de gemeenschap.

Het onderscheid tussen de verschillende *mandir*gemeenschappen blijkt uit de verschillende afwegingen voor een bepaalde *mandir*, hieruit wordt duidelijk dat de overkoepelende Surinaams hindoeïstische gemeenschap niet zo duidelijk een gemeenschap vormt als veel mensen die ik heb gesproken zeggen.

Bij de keuze voor een *mandir* wordt meestal eerst rekening gehouden met de lezingen van de *pandit*. Wanneer deze stroken met de mening die een individu heeft, dan voelt hij of zij zich al snel thuis in een *mandir*. Saravati zegt hierover: “Ik heb heel veel *pandits* in de familie en die kunnen gewoon niets uitleggen. Ze verzinnen een verhaaltje, of die zeggen van ‘je bent brutaal als je vragen stelt’ en daar had ik geen vrede mee. Maar toen ik op dat forum kwam kreeg ik allemaal uitleg van de twee *pandits* en van andere mensen die daar ook over discussieerden, dus ja zo kwam ik eigenlijk bekend met de *mandir* zeg maar (Saravati, 21 maart 2011)”. Uit deze uitspraak is ook af te leiden dat veel jongeren via internet contact zoeken met *pandits* en op die manier hun keuze voor een *pandit* maken. Omdat niet iedere week dezelfde spreker aan het woord is hoppen mensen veel tussen verschillende tempels, dit is over het algemeen helemaal geen probleem omdat het bezoek aan een *mandir* vrijblijvend is. In de *mandir* hangt een overzicht van welke *pandits* en vrijwilligers in welke week de dienst verzorgen, hier kunnen mensen zien wanneer hun favoriete *pandit* spreekt.

Daarnaast is taal een belangrijke factor om te kiezen voor een bepaalde *mandir*. Veel mensen spreken nauwelijks Hindi en niet iedereen spreekt even goed Hindostaans. De vriendin van Asha

komt pas sinds twee jaar in deze *mandir*: “Ik kom uit de omgeving en ben op aanraden van een vriendin een keer in deze *mandir* gaan kijken. De grootste reden dat ik hier ben gebleven is de taal. Ik spreek wel Hindostaans, maar geen Hindi en dat wordt toch in veel andere *mandirs* gesproken (13 maart 2011)”. In veel andere tempels wordt niet alleen in Hindi gezongen, maar ook de lezing is in Hindi. Voornamelijk jongeren spreken deze taal slecht en verstaan daarom nauwelijks iets van de dienst. De *mandir* waar mijn onderzoek plaats vond is niet alleen een uitzondering omdat de lezing vertaald wordt naar het Nederlands, maar ook omdat de lezing in het Hindostaans is. Een taal die veel mensen beter begrijpen dan het Hindi. *Pandit* Kalidas noemt de reden voor een tweetalige dienst een keer in zijn lezing: “Veel mensen vragen waarom de dienst in twee talen wordt gehouden. Onze emotionele taal, de taal die ons in een andere gemoedstoestand brengt is het Hindostaans. Het Nederlands is vooral voor de overdracht van informatie (*Pandit* Kalidas, 3 april 2011)”. In veel andere tempels heerst de veronderstelling dat het bereiken van deze andere gemoedstoestand alleen in het Hindi kan<sup>5</sup>. In zijn opmerking stelt *Pandit* Kalidas het Hindostaans en Hindi aan elkaar gelijk, door aan te geven dat ook in het Hindostaans een andere gemoedstoestand kan worden bereikt. Hiermee maakt hij het hindoeïsme toegankelijk voor mensen die nauwelijks of geen Hindi spreken en bereikt hij een grotere doelgroep.

Een andere reden waarom veel mensen de *mandir* van mijn onderzoek verkiezen boven andere tempels is het feit dat in deze *mandir* geen *kastenstelsel* bestaat. Deze *mandir* is onderdeel van de stroming die het *karma vedisme* aanhangt. Volgens Saravati houdt dit in dat de *mandir*gemeenschap er van uit gaat dat je tot een *kaste* behoort naar je *karma* en niet, zoals het *genme vedisme* wat andere tempels volgen, naar je geboorte. Omdat de *mandir*gemeenschap gelooft dat het *kastenstelsel* *achieved* is, naar je *karma*, is het voor de gemeenschap helemaal niet belangrijk tot welke *kaste* je behoort. Immers, binnen het *karma vedisme* is je *kaste* individueel en het heeft geen zin om daar als gemeenschap sociale betekenis aan te geven. Mensen die tot de stroming van het *karma vedisme* horen voelen zich daarom automatisch meer thuis in deze *mandir*, dan in tempels die het *genme vedisme* volgen<sup>6</sup>. Met een of twee andere tempels in Nederland is de *mandir* van mijn onderzoek een van de weinige tempels die de ideeën van het *karma vedisme* volgen. In hoofdstuk 4 ga ik dieper in op het *kastenstelsel*.

---

<sup>5</sup> Saravati, 10 april 2011

<sup>6</sup> Saravati, 21 maart 2011

### §3.4 Plaats van de *mandir* in de gemeenschap/hindoeïsme/Nederlandse samenleving

De verschillende redenen die mensen hebben om voor de *mandir* van mijn onderzoek te kiezen, zijn tegelijkertijd ook de redenen voor de rest van de Surinaams hindoeïstische gemeenschap om neer te kijken op deze *mandir*. In ieder geval, dat stellen sommige bezoekers van deze *mandir*. Zij geven aan dat zij bij een bezoek aan andere tempels merken dat mensen op ze neerkijken, omdat zij het *kastenstelsel* afwijzen, niet enkel Hindi spreken en autochtone bezoekers gewoon welkom zijn in de *mandir*. Vaak willen zij echter niet aangeven welke andere tempels dit dan zijn, bovendien geven zij aan dat het lang niet in alle tempels gebeurt.

Echter, wanneer ik om verduidelijking vroeg kreeg ik toch te horen dat het voornamelijk de *pandits* van de andere tempels zijn die deze houding aannemen en niet de 'gewone' *mandir*bezoekers. De oude *pandits* van andere *mandirs* worden omschreven als conservatief en brahmanistisch, het is een taboe om ze iets te vragen en ze kunnen niet tegen kritiek. "Je probeert dan toch in je jonge jaren te kijken of je spirituele beleving ook past. Je toetst het aan hoe het in de gemeenschap wordt ervaren. Daardoor kreeg ik wel een soort respons. Maar dus niet bij de *priesterkaste*, de *pandits*. Die waren op een voetstuk geplaatst, moesten vereerd worden, die hadden het voor het zeggen. Ik zag een enorme kloof tussen mijn eigen spirituele beleving en die van mijn medemens en van de manier hoe de *pandits* het geloof hadden geritualiseerd. Verdraaid. Het spanningsveld kan veel beter vond ik, het kan ook aansluiten bij de beleving van de mensen. En eigenlijk ben ik sindsdien steeds daarmee bezig (*Pandit Kalidas*, 14 april 2011)". Het grote aantal mensen dat van *mandir* naar *mandir* hopt lijkt te onderbouwen dat het niet de bezoekers van een *mandir* zijn die neerkijken op anderen vanwege hun denkbeelden, omdat zij er blijkbaar geen problemen mee hebben om zich in verschillende tempels thuis te voelen.

De *mandir* van mijn onderzoek valt officieel binnen de stroming van de *Sanātan Dharm*, de orthodoxe stroming. Tegelijkertijd behoort het ook tot het *karma vedisme*, wat bij de meeste orthodoxe tempels niet het geval is. Binnen het hindoeïsme heeft de Surinaamse tak van de *Sanātan Dharm* weer heel andere gewoonten en tradities dan de Indiase tak van dezelfde stroming. Het is daarom eigenlijk onmogelijk om een positie te bepalen van deze *mandir* in het hindoeïsme. Iedere *mandir* is eigenlijk uniek en binnen het hindoeïsme zijn zo veel verschillende belangrijke *guru's*, die allemaal weer hun invloed op een kleine of grote groep mensen hebben gehad, dat er niet echt een positie voor één *mandir* te bepalen valt. De mensen die ik hierover heb gesproken geven het onderscheid tussen de verschillende tempels allemaal als belangrijke grens van de tempelgemeenschap, zij zijn dan ook bewust bezig met de positie van de *mandir* in de gemeenschap van Surinaamse hindoes.

In de Nederlandse samenleving is deze *mandir* een goed participerende *mandir*, het participeert veel in multiculturele activiteiten. Hierbij zijn moslims, christenen, autochtonen en andere geïnteresseerden allemaal welkom in de *mandir* en wordt er extra uitleg gegeven. Een voorbeeld hiervan was een multicultureel evenement in de stad, waar de *mandir* aan meedeed. Wat die dag vooral opvallend was, was het feit dat Marokkaanse jongeren uit de buurt een kijkje kwamen nemen in de *mandir*. Hierbij moet wel worden vermeld, dat de *mandir*gemeenschap hier niet verbaasd van op keek.

Het bestuur van de *mandir* is ook bezig met het opstellen van informatieboekjes die de leden van de *mandir* informeert over rituelen, feesten en andere belangrijke gebeurtenissen in het leven, bijvoorbeeld rond geboorte en sterven. Dit doet het bestuur om er voor te zorgen dat de *pandits* eenzelfde opvatting uitstralen naar haar leden, maar vooral om de *mandir*gemeenschap houvast te geven in de enorme hoeveelheid aan heilige boeken en belangrijke rituelen. De boekjes worden samengesteld door mensen die geïnteresseerd zijn, zij komen samen tijdens expertmeetings en overleggen dan over de inhoud. Iedere bezoeker van de *mandir* mag bij deze expertmeetings aanwezig zijn. De boodschap die tijdens deze meetings voornamelijk naar voren komt is de boodschap van 'programmeerbaar bewustzijn', dit wordt in de *mandir*gemeenschap over het algemeen uitgelegd als het klakkeloos overnemen van wat in de *mandir* wordt verteld. Het is voor de *pandits* in de *mandir*gemeenschap belangrijk dat iemand bewust stil staat bij wat hem wordt aangereikt en dat iemand daar een eigen invulling aan geeft. Hoewel ik de term alleen van *Pandit Kalidas* heb gehoord, is de definitie van 'programmeerbaar bewustzijn' wel een vaker terugkerend onderwerp in de *mandir*gemeenschap. Ook het idee dat vanuit de context moet worden gekeken naar de heilige Schriften en niet andersom is een belangrijk gegeven waarvan wordt uitgegaan bij het samenstellen van de inhoud van de boekjes. *Pandit Kalidas* zegt hierover dat de heilige geschriften een richtlijn zijn en dat het nooit de bedoeling is om ze als statisch te zien, er moet zelf gekeken worden in hoeverre de geschriften iets nuttigs zeggen om te gebruiken voor de huidige context. "Je kunt wel de heilige Schriften volgen, maar het gaat ook om inlevingsvermogen. Je moet de geschriften gebruiken ter begeleiding. Eerst kijken naar de praktijk en daarna pas de tradities toepassen. Context is belangrijk (*Pandit Kalidas*, 10 april 2011)".

### §3.5 De rol van de pandit

De *pandits* in de *mandir* van mijn onderzoek hebben over het algemeen een goede reputatie, mensen zijn blij dat ze zoveel vragen beantwoorden en ook zijn ze blij met de opvattingen die de *pandits* hebben. Dit blijkt uit de volgende observatie waarbij ik aan het lunchen ben met een verloofd stel: ‘Het stel waar ik bij aan tafel zit is niet hindoe, maar ze willen wel graag een hindoeïstisch huwelijk. Ze hebben net met hun vaders en *Pandit* Kalidas een gesprek gehad over de rituelen die ze kunnen uitvoeren en de betekenis van deze rituelen. Ze verklaren aan mij dat de meeste rituelen zijn gericht op de eerste kennismaking van een man en vrouw, vanwege de gearrangeerde huwelijk traditie. Zij kennen elkaar echter al, dus is niet nodig om deze rituelen allemaal te doen. Ze hebben het er met elkaar over dat ze het fijn vonden dat *Pandit* Kalidas open staat voor hun wensen, dat hij niet zo traditioneel vast wil houden aan alle rituelen (20 februari 2011)<sup>7</sup>. Hier moet dan wel bij vermeld worden dat de *pandit* vindt dat het stel op zijn minst een traditionele verbondenheid moet hebben met het hindoeïsme. Verder staat hij open voor de locatie die het stel voorstelt, bij een ander stel was dat bijvoorbeeld een kerk. Hij geeft daarnaast aan dat hij het onzin vindt om alle rituelen te doen die bij een hindoeïstisch huwelijk horen, omdat deze niet gelden voor het stel en het daarom geen toevoeging is (*Pandit* Kalidas, 13 april 2011).

Wanneer de *mandir*bezoekers het niet met een *pandit* eens zijn laten zij dat over het algemeen merken. Vaak zijn vooral de ouderen heftig mee aan het knikken of nee aan het schudden tijdens de lezing van de *pandit*, waarmee ze duidelijk hun mening laten zien. Jongeren laten tijdens de dienst niet merken wat ze vinden, maar stellen na afloop veel vragen persoonlijk aan de *pandit* of bespreken met elkaar na afloop wat ze vonden van de dienst. “Mensen weten vaak niet wat voor rituelen er zijn of jongeren die willen weten waarom bepaalde rituelen er zijn. Dat is fijn voor mij, omdat het mensen zijn die overal voor openstaan. Ze zijn niet geprogrammeerd (*Pandit* Kalidas, 10 april 2011)”.

De invloed van wat de *pandits* uitdragen is groot in de *mandir*gemeenschap. Wat een *pandit* in zijn lezing aan de bezoekers doorgeeft wordt de daarop volgende weken door de bezoekers aan mij verteld als wijze les over het hindoeïsme, of ze geven aan dat ze aan het proberen zijn een bepaald advies van de *pandit* op te volgen. Mensen krijgen tijdens de dienst een spiritueel advies waar ze vervolgens individueel mee aan de slag gaan. Tijdens cursussen zoals de *Gītā*-les wordt dit versterkt. Gedurende deze lessen wordt heel nauwkeurig gekeken naar wat er in de *Bhagavad Gītā* staat over een bepaalde handeling en vervolgens wordt in een discussie gekeken in hoeverre het toepasbaar is op ieders eigen leven in de huidige context. Ik had niet de mogelijkheid om te

---

<sup>7</sup> Voor het vervolg van het vignet, zie bijlage 4: Vignet – Een dag in de *mandir*



controleren of de mensen het vervolgens praktiseren in het dagelijks leven, maar uit de vragen die de volgende lessen werden gesteld bleek wel dat mensen er thuis nog verder over na denken en stil staan bij wat gezegd is.

De *pandits* in de *mandir*gemeenschap zijn maatschappelijk betrokken en zijn zich bewust van de invloed die zij hebben op de *mandir*gemeenschap. In hun lezingen komt deze betrokkenheid naar voren in de vorm van adviezen die mensen helpen met geloofsbeleving in Nederland. Een voorbeeld hiervan is een uitspraak van *Pandit* Yashpal tijdens een lezing: “Het hindoeïsme is geen fatalistisch geloof en denkt niet dogmatisch. Dezelfde kracht waar jij toe bidt is ingedaald in jou en dus kan je zelf handelen. Je hoeft niet eindeloos te bidden. De kracht van jezelf moet je ontwikkelen. Het is een oceaan van middelen en wat kan je niet met dit lichaam? (*Pandit* Yashpal, 7 april 2011)”. Uit deze uitspraak blijkt dat *Pandit* Yashpal het belangrijk vindt dat mensen niet klakkeloos volgen wat ze in de *mandir* wordt verteld of opgedragen, ze moeten er zelf over nadenken en het zelf toepassen. Daarnaast is het hindoeïsme ook geen religie waarbij je bijvoorbeeld moet bidden voor meer acceptatie in Nederland, je moet zelf handelen en zorgen dat je goed integreert. En dan zal god jou helpen.

Wanneer ik een *pandit* vroeg naar zijn beweegredenen om *pandit* te worden, dan was dit meestal uit maatschappelijke betrokkenheid: “ik zie dat er een maatschappelijke behoefte is aan goed opgeleide mensen die ook voor een deel een gedegen westerse opleiding hebben gehad. Die weten hoe het zit met maatschappelijke dienstverlening. Die integer zijn. Jonge mensen zijn ook meer aanspreekbaar dan zo’n oude grijze vent, waar heel veel mensen gewoon vanwege dat taboe niets aan durven te vragen (*Pandit* Lokesh, 13 april 2011)”. De baan van *pandit* is dan ook vrijwillig en wordt vaak gecombineerd met een andere (fulltime) baan. *Pandit* Kalidas over hoe het bestuur van de *mandir* geregeld was toen hij er in kwam en hoe hij het heeft veranderd: “wat vooral opmerkelijk was: dat het bestuur vooral bestond uit hoogopgeleid kader, maar de mensen die werkten in de tempelgemeenschap niet. Dan krijg je dus dat mensen die een goede opleiding hebben gehad, even gaan vertellen hoe het moet. Zo kan het overkomen. Dus, ik heb het oude systeem overgenomen dat de vrijwilligers die hier hard werken ook in het bestuur zitten (*Pandit* Kalidas, 14 april 2011)”.

### §3.6 De *pandits* en aanpassingsstrategieën

De *pandits* in de *mandir* dragen over het algemeen een intentionele hybride identiteit uit. Ze plaatsen het hindoeïsme en het bezoeken van de *mandir* in de Nederlandse context en dragen deze context uit naar de leden van de *mandir*. Een voorbeeld gaf *Pandit* Kalidas toen ik hem vroeg naar verschil tussen *pandits* in de *mandir* van mijn onderzoek en andere *pandits*: “dat merk je na afloop van een dienst wel. *Pandits* [in andere tempels] moeten als eerste gaan eten bijvoorbeeld, wij hebben zoiets van het eten is bedoeld voor de bezoekers en iedereen kan boven gaan eten. Binnen het brahmanisme mag je niet te kritisch zijn naar de *pandits*, je mag wel vragen stellen maar de *pandits* geven zelf aan wanneer de vragen gesteld mogen worden. En vaak mag het dan gewoon niet, zij hebben het zeg maar voor het zeggen. Wij doen dat niet zo (*Pandit* Kalidas, 14 april 2011)”.

*Pandit* Dinesh, een jonge *pandit* en antropoloog, over het conservatisme en het behouden van tradities: “In de overgang van India, naar Suriname, naar Nederland hebben we de religie goed behouden maar door de veelheid aan faciliteiten die we hier hebben moeten we nu onze gewoonten herzien. Waarom hebben we de rare gewoonte dat we na zes uur onze nagels niet meer mogen knippen? Patronen die lang geleden een functie hadden moeten nu herzien worden. In Suriname was het na zes uur pikkedonker, probeer dan maar eens je nagels te knippen zonder dat het fout gaat! We moeten stil staan bij wat de toegevoegde waarde is van wat we doen. Voor hulp daarbij kan je kijken naar wat er in de boeken staat, of je zoekt het even op Google op (*Pandit* Dinesh, 23 april 2011). Deze uitleg gaf *Pandit* Dinesh tijdens een informatiedag voor ouders over geloofsbeleving en overdracht naar hun kinderen. Het feit dat een *pandit* deze ideeën in de *mandir* uitdraagt toont aan dat ze een intentionele hybride identiteit als aanpassingsstrategie aan de bezoekers van de *mandir* overdragen.

### §3.7 Conclusie

In dit hoofdstuk is gebleken dat er een onderscheid is tussen de Surinaams hindoeïstische gemeenschap en de gemeenschappen in de verschillende tempels, hoewel dit niet altijd duidelijk wordt aangegeven door de Surinaamse hindoes die ik heb gesproken tijdens mijn veldwerkperiode. De bezoekers van de *mandir* kiezen bewust voor de *mandir* waar ik mijn onderzoek heb gedaan. Zij baseren hun keuze op de inhoud van lezingen en de begeleiding van *pandits*, de taal die tijdens de diensten wordt gesproken, de heersende ideeën in de *mandir* over onderwerpen als het *kastenstelsel* en de stroming waar de *mandir* een onderdeel van is. De *pandits* in de *mandir*gemeenschap zijn maatschappelijk betrokken en worden door de gemeenschap gewaardeerd. Ze hebben invloed op de manier waarop de bezoekers religie en identiteit beleven en dragen een intentionele hybride identiteit uit.

## HOOFDSTUK 4: DE ROL VAN HET HINDOEÏSME EN HET *KASTENSTELSEL*

Dit hoofdstuk gaat over de invloed van het hindoeïsme op de identiteit van de Surinaamse hindoes in mijn onderzoek. De heilige Schriften worden regelmatig als voorbeeld aangehaald om een gegeven standpunt te onderbouwen, zo ook wanneer het gesprek ging over aanpassingsstrategieën of over het *kastenstelsel*. Daarnaast gaat dit hoofdstuk dieper in op het *kastenstelsel* en de afwijzing van het *kastenstelsel* door de *mandirg*gemeenschap.

### §4.1 De invloed van het hindoeïsme op aanpassingsstrategieën

Het hindoeïsme als religie en levensstijl heeft invloed op de aanpassingsstrategie van hindoes. Dit blijkt voornamelijk uit voorbeelden die mensen uit de *mandirg*gemeenschap mij gaven. Hierbij moet wel worden vermeld dat de leden van de *mandirg*gemeenschap waarbij ik mijn onderzoek heb gedaan naar eigen zeggen een progressieve interpretatie van het hindoeïsme prefereren boven een conservatieve interpretatie. Uit het voorgaande hoofdstuk is gebleken wat deze mensen bedoelen met een progressieve interpretatie van het hindoeïsme, namelijk een individuele invulling van geloof en levenswijze die niet wordt opgelegd door *pandits*. De voorbeelden die zij mij gegeven hebben zijn vanuit een progressieve interpretatie van het hindoeïsme weergegeven.

Meerdere mensen die ik heb gesproken haalden een uitspraak aan van Mahatma Gandhi wanneer ik ze vroeg naar hun thuisland: ‘Daar waar het mij goed gaat is mijn vaderland’. Hiermee bedoelde Gandhi dat waar je ook woont, het belangrijk is om een actieve bijdrage te leveren aan de samenleving. Omdat alleen van de samenleving waarin je woont ook de vruchten voor jou persoonlijk te plukken zijn<sup>8</sup>. *Pandit* Lokesh deed in een interview een uitspraak met dezelfde strekking: “Eigenlijk moet je de wereld zien als een tijdelijke woonplaats. Daar waar je je thuis voelt en daar waar je het goed hebt daar voel je je thuis en dat zeggen de *Veda's* ook, het gaat er niet om van wat voor afkomst je bent of wat voor nationaliteit je hebt. Het gaat er om waar je bijdraagt aan de maatschappij. Als je ergens bijdraagt aan de maatschappij, dan ben jij van dat land (*Pandit* Lokesh, 13 april 2011)”. Deze uitspraak is voor veel Surinaamse hindoes uit mijn onderzoek een belangrijk ideaal, omdat het ze helpt herinneren dat ze in Nederland leven en dat het geen zin heeft om te verlangen naar een ander land als Suriname of India. Bovendien geven veel mensen aan dat ze niet eens zouden willen wonen in een ander land dan Nederland omdat ze zich hier al thuis voelen.

---

<sup>8</sup> Bijal, 3 april 2011; Pauravi, 21 maart 2011

Binnen de meeste hindoeïstische stromingen is het belangrijk om veel waarde te hechten aan de heilige geschriften. In deze boeken zelf staat echter vaak geschreven dat het vertelde verhaal wel moet worden bekeken vanuit de context van de tijd waarin het verhaal gelezen wordt<sup>9</sup>. *Pandit Yashpal* zegt hierover: “De mythologie is vol symboliek. Een deel is historisch, maar de schrijver is geen geschiedschrijver. Vroeger heette de *Bhagavad Gītā* de *Gītā Upanishad*. Dit zijn verschillende benamingen voor hetzelfde begrip. Wij leggen in een andere tijd een andere nadruk. De schrijver wil dat de lezer zich spiritueel verrijkt. Bij het lezen van de geschriften moet hieraan gedacht worden. Omdat ook het non-verbale moet worden weergegeven zit er veel symboliek in de geschriften. Er zijn verschillende boeken die het verhaal van de *Mahābhārata* vertellen. *Wihās* heeft spiritualiteit als hoofddoel. Andere boeken zijn waarschijnlijk meer geschiedkundig. Het blijft echter een geschrift, je moet het niet letterlijk nemen. Dat strookt ook helemaal niet met het doel van het boek (*Pandit Yashpal*, 3 april 2011)”. De heilige boeken van het hindoeïsme tonen aan dat context belangrijk is en dat deze absoluut moet worden meegewogen in het navolgen van *dharma*.

Een ander voorbeeld waarin de openheid en de gelijkheid binnen het hindoeïsme duidelijk wordt gemaakt, is een uitspraak van *Pandit Sekhar* tijdens de lezing over het Holi (Nieuwjaars) feest: “Holi is er om je eraan te herinneren er geen onderscheid wordt gemaakt. Iedereen is gelijk. Iedereen wordt geaccepteerd. Vandaar dat iedereen elkaar bepoedert met alle kleuren. Om te kunnen oordelen over anderen moet je eerst een oordeel over jezelf vellen. Wat goed is voor jezelf is niet direct goed voor een ander (*Pandit Sekhar*, 20 maart 2011)”.

De hindoeïstische geschriften worden echter niet allemaal als positieve bijdragen ervaren door de mensen die ik heb gesproken. Zo worden de *purana's* over het algemeen niet bepaald enthousiast ontvangen. De *Guruda Puran* is een werk dat informatie geeft over de rituelen die moeten worden uitgevoerd wanneer iemand is overleden. In een gesprek tijdens een expertmeeting blijkt hoe *Pandit Kalidas* over de *Guruda Puran* denkt, zijn mening werd door de andere aanwezigen met knikken beaamd. “De *Guruda Puran* is exclusief, het sluit uit. Ik zie het hindoeïsme juist als een insluitende religie. Het gaat om het verbreden van het perspectief, om de huidige context met ondersteunende geschriften. Niet andersom. Er is meer dan de rituelen in de geschriften: mensen worden daardoor meer dood gemaakt (*Pandit Kalidas*, 10 april 2011)”. Hij zegt verder ook: “De geschriften moeten gevolgd worden en er wordt geen eigen invulling aan gegeven. Maar het moet ook praktisch zijn in de gemeenschap en het nu. Teksten zijn een leidraad, maar kunnen elkaar tegenspreken en dat moet geaccepteerd worden. Intentie van de tekst is belangrijk, niet de tekst zelf

---

<sup>9</sup> Heilige geschriften zijn in vroeger tijden geschreven door wijzen die het nageslacht een rituele handleiding mee wilden geven, de literatuur is dus vaak gericht aan alle mensen die na de schrijver op aarde leven (*Pandit Kalidas*, 10 april 2011).

(*Pandit Kalidas*, 13 februari 2011). *Pandit Lokesh* voegt hier aan toe: “Door de *Guruda Puran* zijn veel *mandirs* van de *Sanātan Dharm* veel conservatiever dan de *Ārya Samāj*, want de *Ārya Samāj* die kijken enkel naar de *Veda’s* (*Pandit Lokesh*, 13 februari 2011)”.

## §4.2 Het *kastenstelsel* en een intentionele hybride identiteit

Het *kastenstelsel* wordt door de bezoekers van de *mandir* gebruikt als voorbeeld voor hun identiteit, hun gemeenschap, de integratie van Surinaamse hindoes en de idealen van het hindoeïsme. Doordat het *kastenstelsel* een gemakkelijk onderwerp is voor de mensen met wie ik heb gesproken leek het in eerste instantie of het *kastenstelsel* een belangrijkere rol in mijn scriptie zou moeten krijgen. Het is echter de afwezigheid van deze sociale hiërarchie die maakt dat het een goed voorbeeld is van een intentionele hybride identiteit. Wanneer ik met iemand sprak over een lastig begrip als identiteit, dan bleek het *kastenstelsel* voor de participant een fijn en tastbaar onderwerp om als voorbeeld van de eigen identiteit weer te geven.

### §4.2.1 Speelt het *kastenstelsel* een rol in de gemeenschap?

Tijdens een interview vertel ik dat veel mensen bij het hindoeïsme gelijk denken aan het *kastenstelsel* en vraag Bijal wat hij daarvan vindt. Hij reageert verontwaardigd: “Het *kastenstelsel* bestaat helemaal niet, hoe kom je daar bij? Het is door mensen gemaakt, niet door god! Het hindoeïsme is heel buigzaam, open. Het past zich aan. Iedereen is god, ook mensen die niet hindoe zijn. Vandaar de open houding van de hindoes (Bijal, 20 maart 2011)”.

“Het *kastenstelsel* bestaat wel hoor binnen het hindoeïsme, ja wel, maar het bestaat niet in de boeken. Het is jammer dat niet iedereen dat snapt (Pauravi, 20 maart 2011)”.

Het *kastenstelsel* wordt door de bezoekers van de *mandir* verworpen en dit willen zij graag kenbaar maken. De mensen die de *mandir* bezoeken zijn aanhangers van het *karma vedisme*, zoals eerder uitgelegd in hoofdstuk 1 en 3. Zij beroepen zich op de oudste geschriften van het hindoeïsme, de *Veda's*, waarin het *kastenstelsel* wel wordt omschreven maar waar geen waardeoordeel aan de *kasten* gegeven wordt. Volgens de mensen die ik heb gesproken is de hiërarchie van het *kastenstelsel* later gekomen (door de Engelsen) en heeft dit niets te maken met het hindoeïsme en de *Veda's*, maar met de hand van mensen die macht wilden. “Het *kastenstelsel* is hiërarchisch gemaakt door de Engelsen. Die hadden een verdeel en heers tactiek en dit werkte door in het *kastenstelsel*. Deze *mandir* heeft dat niet meer, maar veel familieleden nog wel. Op feestjes vertellen mensen soms opeens dat zij bij de *brahmanen* horen (Pandit Lokesh, 13 februari 2011)”.

In de huisregels van de *mandir* staat als eerste regel de volgende zin: ‘Samaanyata (gelijkwaardigheid): Geen onderscheid naar *kaste*, religie, sekse of ras’. Niet alleen de mensen die de *mandir* bezoeken wijzen het *kastenstelsel* af, ook de *pandits* en het bestuur van de *mandir* zelf.

Tijdens mijn veldwerkperiode heb ik geen moment gemerkt dat de mensen anders handelden dan zij zeiden over het *kastenstelsel*. Wel merkte ik dat respect naar mensen die een hoge

functie bekleden een belangrijke rol speelt bij de eerste generatie. Een van de oudere bestuursleden van de *mandir* onderbrak een feestelijke viering en stelde het afsluitende ritueel uit, omdat hij graag een toespraak wilde horen van de wethouder die op bezoek kwam om een cd uit te delen aan de gemeenschap. Er werd respectvol naar hem geluisterd, na afloop werd hard voor hem geklapt en na een uur kon de dienst weer verder gaan. *Pandit* Kalidas was het hier niet mee eens, het bestuurslid had de dienst niet mogen onderbreken voor een wethouder. De mensen kwamen naar de *mandir* voor hun spiritualiteit en geloofsbeleving, het was volgens hem niet netjes naar de bezoekers toe om een ritueel te onderbreken. Als het aan *Pandit* Kalidas had gelegen was de wethouder ook respectvol behandeld en had hij ook een toespraak mogen houden, maar was dit pas gebeurd na afloop van het ritueel<sup>10</sup>. Hieruit blijkt dat er tussen de generaties anders wordt gedacht over het benaderen van een hoogwaardigheidsbekleeder. Ook tussen de generaties die beiden het *kastenstelsel* niet volgen wordt verschillend gedacht over het benaderen van mensen die hoog op de sociale ladder staan.

---

<sup>10</sup> *Pandit* Kalidas, 14 april 2011



## HOOFDSTUK 5: DE GENERATIES EN HUN AANPASSINGSSTRATEGIEËN

“Samenwerking leidt tot ontwikkeling. Integratie leidt tot vooruitgang. Ontwikkel kracht in jezelf, zet het in en maak het daarmee zinnig (*Pandit Yashpal*, 7 april 2011)”.

In dit hoofdstuk wordt een onderscheid gemaakt tussen de verschillende generaties die de *mandir* van mijn onderzoek bezoeken. Daarnaast wordt de verandering van koppeltekenidentiteit bij de eerste generatie in de richting van een intentionele hybride identiteit bij de derde generatie duidelijk zichtbaar.

### §5.1 Generaties

Tijdens mijn onderzoek merkte ik dat er een verschil is tussen de verschillende generaties migranten in de *mandir*. De eerste generatie is in de jaren zeventig naar Nederland gemigreerd, de tweede generatie zijn de kinderen van deze migranten. Deze tweede generatie is echter op te delen in twee groepen: kinderen die geboren zijn in Nederland en kinderen die geboren zijn in Suriname en mee zijn gemigreerd met hun ouders. Over het algemeen is deze laatste groep ouder dan de groep kinderen die in Nederland geboren zijn. Ik spreek daarom over drie generaties, ondanks dat officiële instanties in de literatuur spreken over twee generaties migranten. Het verschil baseer ik daarom zowel op leeftijd, als op de plaats van herkomst. Terwijl de literatuur enkel naar migratie kijkt. Mensen die tot de eerste en tweede generatie behoren zijn geboren in Suriname en hebben daarom al een deel van de Surinaams hindoeïstische cultuur in Suriname meegekregen, terwijl de derde generatie in Nederland geboren is en is opgegroeid met enkel de Surinaams hindoeïstische cultuur zoals deze zich in Nederland heeft ontwikkeld. Dit heeft invloed op de aanpassingsstrategie die een groep kiest. Verder is het belangrijk om te weten dat de Surinaamse hindoes die ik heb gesproken op dezelfde manier onderscheid maken tussen de generaties, ik heb de theorie over de drie verschillende generaties van *Pandit Yashpal* (17 april 2011) en omdat zijn theorie overeen kwam met mijn bevindingen heb ik besloten deze over te nemen.

De derde generatie staat, veel meer dan de eerste generatie, achter het idee dat het hindoeïsme bekeken moet worden vanuit de Nederlandse context. Ze spreken vaak geen Hindi, wel Hindostaans, en hechten minder waarde aan tradities. Daarnaast willen ze dat onderwerpen die voor de eerste generatie taboe zijn vaker besproken worden. Dit zijn onderwerpen als seksualiteit, euthanasie, zelfmoord en homoseksualiteit. De derde generatie gaat minder vaak naar de *mandir* en heeft moeite met het vinden van aansluiting met *pandits*, omdat deze vaak van de eerste generatie zijn. *Pandit Lokesh*, een jonge *pandit*, zegt hierover: “Een *pandit* moet geen eenzijdig verhaal houden, jongeren hebben behoefte aan een dialoog, aan discussie en aan het stellen van vragen

(*Pandit Lokesh*, 23 april 2011)”. Jongeren zelf vinden echter wel dat zij vervreemden van hun eigen achtergrond, zij mengen zich te veel in de Nederlandse samenleving en verliezen daardoor de zingeving die zij wel van jongs af aan hebben meegekregen in hun opvoeding. De jongeren van de derde generatie die de dertigjarige leeftijd naderen zoeken daarom weer contact met hun achtergrond en proberen een combinatie van beide culturen te maken. Een jongere hierover tijdens een informatiedag voor ouders over geloofsbeleving en overdracht naar hun kinderen: “Vanuit mijn achtergrond wil ik mijn eigen ding doen, maar veel vrienden zoeken wel de veilige weg van de Nederlandse route op. Kennis haal je uit jezelf. Als ik een inspiratiebron ben voor iemand dan kan ik hem of haar het advies geven om zijn eigen pad te volgen, maar ik ga niemand proberen te overtuigen (*Jongere*, 23 april 2011)”.

De eerste generatie zijn de mensen die op volwassen leeftijd naar Nederland gemigreerd zijn. Deze generatie hecht veel waarde aan Hindi, Hindostaans, tradities, rituelen en *mandir*bezoek. Voor hen is wat de *pandit* zegt een voldongen feit en ze stellen geen vragen, als ze het niet met hem eens zijn zullen ze dit enkel laten merken door het heftig schudden met hun hoofd. Het verschil hierin is dat zij de *pandit* zelf niet aanspreken op zijn woorden, want dit vinden zij respectloos, maar wel kunnen laten merken dat ze het niet eens zijn met wat hij zegt. Het hindoeïsme is voor hen logisch omdat zij het vanuit de opvoeding aangeleerd hebben gekregen. *Pandit Kalidas* refereert bij deze generatie vaak aan ‘programmeerbaar bewustzijn’. Dit houdt in, zoals eerder uit hoofdstuk 3 blijkt, dat mensen de rituelen en gebruiken van de Surinaams hindoeïstische cultuur overnemen omdat zij dat zo van jongs af aan hebben meegekregen. Het bewustzijn wordt als het ware geprogrammeerd om deze tradities over te nemen, maar er wordt niet bewust bij nagedacht waarvoor deze gebruiken nuttig zijn en of ze nog van toepassing zijn in de Nederlandse samenleving en voor het individu zelf. *Pandit Yashpal* zegt over de integratie van de eerste generatie dat deze generatie een soort berusting heeft doorgemaakt: “Al in Suriname hadden zij geaccepteerd dat zij geen belangrijke rol in de Nederlandse samenleving zouden gaan innemen. Acceptatie leidt tot stilstand, er is geen verandering (*Pandit Yashpal*, 17 april 2011)”.

De mensen die als kind met hun ouders mee naar Nederland zijn gekomen, behoren tot de tweede generatie. Zij staan letterlijk tussen de eerste en de derde generatie in. Deze groep doet een handreiking naar de derde generatie en is, ondanks dat zij ook veel waarde hechten aan de Surinaams hindoeïstische tradities, milder dan de eerste generatie. De meeste *pandits* in de *mandir* waar ik mijn onderzoek deed vallen binnen deze groep. Dit is ook de reden waarom het deze *pandits* wel lukt om aansluiting te vinden met de derde generatie, de *mandir* waar ik mijn onderzoek heb gedaan verschilt in grote mate van andere tempels. Tenminste, dat zeggen de bezoekers van deze *mandir*. In deze *mandir* worden tweetalige diensten gehouden, mogen autochtonen en moslims naar

binnen en worden welkom geheten, speelt het *kastenstelsel* geen rol en stellen die gaan trouwen hoeven geen praktiserend hindoe te zijn. De mensen spreken onderling Hindostaans, maar spreken ook Nederlands en accepteren mensen in de gemeenschap die geen Hindostaans of Hindi spreken. Jongeren van de derde generatie voelen zich in deze setting meer thuis.

## §5.2 Generaties en hun aanpassingsstrategieën

“De muziek die nu wordt gespeeld is al uit de tijd van mijn opa die nog uit India kwam. Het wordt de laatste tijd steeds meer aangepast door jongeren, maar dat gebeurt nu eenmaal, aan verandering is niet te ontkomen. Het leven is een cirkel, alles heeft een begin en een eind en dan begint het opnieuw. Want *Sanātan Dharm* zal altijd blijven bestaan (Bijal, 6 maart 2011)”.

Bij het analyseren van de eerste, tweede en derde generatie is te zien dat er een verschuiving door de generaties gaande is van een koppeltekenidentiteit naar een intentionele hybride identiteit.

De eerste generatie hecht veel waarde aan de Surinaams hindoeïstische tradities, maar ook aan goede integratie van hun kinderen in de Nederlandse samenleving. Zelf hebben de ouderen die ik heb gesproken een lagere opleiding en geven zij aan niet echt een goed betaalde baan te hebben. Zij verwachten van hun kinderen echter dat zij zo lang en goed mogelijk studeren en dat zij een baan krijgen waarvoor zij goed betaald krijgen. Dit blijkt uit de volgende notitie die ik tijdens mijn veldwerk heb gemaakt: ‘In de tram spreekt een vrouw me aan omdat ik ook een derde oog op mijn voorhoofd heb. Ze is benieuwd naar mijn reden hiervoor. Ik geef aan dat ik bezig ben met mijn bacheloronderzoek. Ze reageert direct, volgens haar is opleiding heel belangrijk. Ze was niet streng voor haar kinderen maar ze vond wel dat ze alles moesten doen wat ze maar konden. Ze moesten vooruitkomen, weet je. En ja, nu doen ze allemaal een bachelorstudie aan de universiteit. Nu komen ze ergens (7 april 2011)’. Bijal over de opleiding van jongeren: “Studie is heel belangrijk. Kinderen moeten tot elf jaar een hindoeïstische opvoeding krijgen, daarna komt het vanzelf goed met het kind en kan je het loslaten (Bijal, 6 maart 2011)”.

De Nederlandse taal leren vinden zij ook belangrijk. De aanpassingsstrategie die daarom het beste bij de eerste generatie past is de koppeltekenidentiteit, omdat zij duidelijk onderscheid maken tussen traditie/religie (Surinaams hindoeïstisch) en opleiding/werk (Nederlands) en het zoveel mogelijk vermijden van een mengeling van deze aspecten. Zo geven ze aan dat het op het werk niet gebruikelijk is om te laten merken dat je hindoe bent, terwijl ze binnen de Surinaams hindoeïstische traditie zo min mogelijk inmenging van de Nederlandse cultuur willen. *Pandit Lokesh* heeft kritiek op de houding van de eerste generatie: “Ze proberen wel bepaalde concepten te integreren in het leven, maar dat is heel moeilijk. Hun kinderen worden heel strak gehouden, er is veel sociale controle. Vooral bij meisjes. Ouders moeten hun kinderen assertief opvoeden, je bent een actor, je bent in de westerse cultuur. Dan hebben je kinderen de mooiste papieren maar op maatschappelijk gebied kunnen ze zich niet verweren (*Pandit Lokesh*, 13 april 2011)”.

De tweede generatie probeert de derde generatie een beetje tegemoet te komen, maar heeft wel heel duidelijk de verdeling tussen traditie en werk van hun ouders meegekregen. *Pandit*

Yashpal geeft dit aan: “De tweede generatie heeft normen en waarden meegepakt van de eerste generatie maar vult het zelf in. Het leidt tot minder religiebeleving (*Pandit Yashpal*, 17 april 2011)”. *Pandits* en mensen die actief zijn binnen de *mandir* zijn over het algemeen veel bezig met identiteit en de Nederlandse samenleving en hebben daarom wel een intentionele hybride identiteit als aanpassingsstrategie ontwikkeld. De mensen die echter niet actief zijn binnen de *mandir* zijn minder bezig met hun aanpassingsstrategie en hebben daarom de koppeltekenidentiteit van hun ouders grotendeels overgenomen.

De derde generatie worstelt met de invulling van de Surinaams hindoeïstische traditie in hun leven. Over het algemeen zijn ze goed geïntegreerd in de Nederlandse samenleving maar voor hun gevoel hebben ze daardoor de eigen hindoeïstische achtergrond te veel verloren. *Pandit Lokesh* over de integratie van Surinaamse hindoes: “Zijn wij niet alleen maar bezig met opleiding, een baan, een huis en een auto? Als we tijd over hebben, dan gaan we pas naar de *mandir*. Vooral jongeren doen dat en gaan te laat op zoek om de leegte te vullen die toch blijft. Integratie is goed, maar het moet niet ten koste gaan van onze achtergrond (*Pandit Lokesh*, 23 april 2011)”. Bijal geeft aan dat veel jongeren op latere leeftijd Hindi gaan leren en zegt vervolgens: “Ze gaan dan toch opeens naar de dienst, ze zoeken hun eigen identiteit. Ze zoeken mensen met dezelfde achtergrond als zij (*Bijal*, 3 april 2011)”.

De derde generatie is nu zoekende naar een combinatie van beide culturen op een manier waar zij zich goed bij voelen, dit is individueel. De manier waarop de eerste generatie dit deed is voor hen te eenzijdig, omdat zij zich in de Nederlandse samenleving ondertussen thuis voelen en normen en waarden van de Nederlandse cultuur niet meer los willen laten. Verder hebben zij het gevoel dat er te weinig bekend is van het hindoeïsme en de Surinaams hindoeïstische cultuur in Nederland. *Pandit Dinesh* zegt hierover: “In deze samenleving moeten wij [als jonge Surinaamse hindoes] ons verhaal vertellen, ze komen niet naar ons met vragen over het hindoeïsme. Daarnaast moeten we in balans zijn, in harmonie met onszelf en met onze omgeving. Dan is het mogelijk om echte integratie te bereiken, in plaats van assimilatie in de Nederlandse cultuur (*Pandit Dinesh*, 23 april 2011)”. Deze zoektocht naar hun eigen identiteit maakt dat de derde generatie bewust bezig is met haar aanpassingsstrategie. Dit bewustzijn en de wil tot combineren van de verschillende culturen maakt dat ik concludeer dat de derde generatie een intentionele hybride identiteit heeft.

## AFSLUITING

Dit onderzoek was gericht op het ontdekken van de grenzen van de Surinaams hindoeïstische gemeenschap, de omschrijving die participanten gaven van de gemeenschap in de tempel en de aanpassingsstrategieën die de Surinaamse hindoes hebben aangenomen in Nederland. Daarnaast is aandacht besteed aan het *kastenstelsel* en de invloed van deze sociale categorisering op de aanpassingsstrategie en gemeenschapsvorming van Surinaamse hindoes. De onderzoeksvraag bij deze onderwerpen was als volgt:

*Op welke wijze vormen de Surinaamse hindoes in Tempel X een gemeenschap, welke rol speelt de tempel in hun gemeenschapsvorming en hoe gaat de gemeenschap om met het combineren van verschillende culturele achtergronden?*

### De gemeenschap en de mandir

Anderson omschrijft een gemeenschap als een *imagined community* (Anderson 2006:7). De Surinaams hindoeïstische gemeenschap is een *imagined community* en omslaat de gehele etnische groepering in Nederland, voornamelijk familiebanden zijn belangrijk voor deze gemeenschap. Op organisatorisch gebied is er echter weinig eenheid binnen de Surinaams hindoeïstische gemeenschap, tempels staan los van elkaar door de grote verscheidenheid aan verenigingen.

Een voorbeeld van een sociaal netwerk zoals Putnam (2000:274) deze beschrijft, is een tempelgemeenschap. De focus van geloofsbeleving is met de migratie van India naar Suriname en van Suriname naar Nederland verschoven van individueel naar collectief. In de *mandir* van mijn onderzoek is een groep van mensen die iedere week aanwezig is en een *mandir*gemeenschap vormt. Hoewel het geen probleem is om tussen verschillende tempels te hoppen, is er meer contact tussen mensen die iedere week komen en minder contact met mensen die af en toe de tempel bezoeken. Buiten de *mandir* is het contact met anderen wisselend per individu.

Mensen kiezen vanuit individuele redenen voor de tempel, bij deze keuze wordt rekening gehouden met verschillende factoren: de lezingen en begeleiding van de *pandits*, de taal die gesproken wordt tijdens de erediensten en de stroming binnen het *kastenstelsel*.

De *mandir*gemeenschap wordt door haar leden beschreven als progressief ten opzichte van andere *mandirs* en de *pandits* hebben een goede reputatie. *Pandits* zijn maatschappelijk betrokken en spelen een belangrijke rol in de gemeenschap, wat zij meegeven aan de bezoekers wordt door de gemeenschap geïntegreerd in het gedachtegoed. Daarnaast is het bestuur van de *mandir* bezig met het bepalen van een positie van de *mandir* in de Nederlandse samenleving en in de Surinaams

hindoeïstische gemeenschap, dit doen zij onder andere door expertmeetings. Sommige bezoekers van de *mandir* waar ik mijn onderzoek heb gedaan stellen dat *pandits* uit andere tempels op hen neerkijken omdat ze bijvoorbeeld geen Hindi spreken, deze *pandits* worden door de bezoekers beschreven als conservatief en brahmanistisch.

### **De rol van het hindoeïsme en het *kastenstelsel***

Het *kastenstelsel* is een hiërarchisch systeem van sociaal-economische categorisatie, wat in de loop der eeuwen in het hindoeïsme is geïntegreerd (Woodburne 1922:525). Surinaamse hindoes in Suriname houden zich over het algemeen niet meer aan de regels van het *kastenstelsel*, wel is de sociale status van de verschillende *kasten* in Suriname van belang gebleven (Bakker 1999:263). In Nederland speelt het *kastenstelsel* geen grote rol meer, er wordt wel onderscheid gemaakt tussen twee verschillende stromingen, het *genme vedisme* en het *karma vedisme*. De *Ārya Samāj* geloven in het *karma vedisme*, terwijl het voor de *Sanātan Dharm* per tempel verschilt welke stroming wordt aangehouden (Saravati, 21 maart 2011).

Het *kastenstelsel* wordt door de bezoekers gebruikt als voorbeeld voor hun identiteit, hun gemeenschap, de integratie van Surinaamse hindoes en de idealen van het hindoeïsme. De afwezigheid van de sociale hiërarchie in de gemeenschap, maakt het *kastenstelsel* een voorbeeld van intentionele hybride identiteit. Het hindoeïsme als religie en levensstijl heeft wel invloed op de aanpassingsstrategie van Surinaamse hindoes. Zo werden er regelmatig voorbeelden uit de heilige geschriften aangehaald om de wijze van integratie van hindoes in de Nederlandse samenleving te onderbouwen. Een vaak aangehaald voorbeeld is een uitspraak van Gandhi: 'Daar waar het mij goed gaat is mijn vaderland'. Waar je ook woont, het is belangrijk om een actieve bijdrage te leveren aan de samenleving.

### **De generaties en hun aanpassingsstrategieën**

De combinatie van de Indische, Surinaamse en Nederlandse cultuur hebben allemaal invloed op de identiteit van de Surinaamse hindoes in Nederland, net zoals het hindoeïsme een belangrijke rol blijft spelen in het leven van deze gemeenschap. De combinatie van verschillende culturen kan tot vier verschillende aanpassingsstrategieën leiden: een essentialistische strategie, koppeltekenidentiteit, praktische hybride identiteit en intentionele hybride identiteit. Koppeltekenidentiteit wordt door Eriksen omschreven als een constant dilemma tussen de oorsprongcultuur en de cultuur van de ontvangende samenleving (Eriksen 2002:167). Er is sprake van een of/of mentaliteit, de nadruk ligt op het kiezen tussen culturen. Intentionele hybride identiteit geldt voor mensen die de nadruk leggen op het combineren van verschillende delen van verschillende culturen zonder in enig opzicht

geheel deel uit te maken van een bepaalde cultuur (Ghorashi 2003:218). Zij plaatsen zich niet tussen of buiten culturen, maar binnen een verscheidenheid aan culturen. Diversiteit en context zijn de basis van deze strategie.

De bezoekers van de *mandir* zijn op te delen in drie generaties. De eerste generatie is op volwassen leeftijd naar Nederland gemigreerd en hecht waarde aan Hindi, Hindostaans, tradities, rituelen, *mandir*bezoek, respect voor *pandits*, integratie van jongere generaties en financiële zekerheid. Deze generatie heeft een koppeltekenidentiteit als aanpassingsstrategie aangenomen, er wordt duidelijk onderscheid gemaakt tussen traditie/religie enerzijds en opleiding/werk anderzijds en er wordt geprobeerd een mengeling van deze aspecten te voorkomen.

De tweede generatie is op jonge leeftijd naar Nederland gemigreerd en heeft daarom nog een deel van de cultuur in Suriname meegekregen. Ondanks dat zij veel waarde hechten aan de Surinaams hindoeïstische tradities, doen zij een handreiking naar de derde generatie. *Pandits* en mensen die actief zijn in de *mandir* zijn over het algemeen veel bezig met identiteit en de Nederlandse samenleving en hebben daarom een intentionele hybride identiteit als aanpassingsstrategie ontwikkeld. De mensen die niet actief zijn binnen de *mandir* hebben de koppeltekenidentiteit van hun ouders overgenomen, omdat zij minder actief bezig zijn met hun aanpassingsstrategie en identiteit.

De derde generatie is in Nederland geboren en heeft daarom enkel de Surinaams hindoeïstische cultuur, zoals deze zich in Nederland ontwikkeld heeft, meegekregen. De derde generatie staat, veel meer dan de eerste generatie, achter het idee dat het hindoeïsme bekeken moet worden vanuit de Nederlandse context en ze hechten minder waarde aan tradities. Jongeren zelf vinden echter dat zij vervreemden van hun eigen achtergrond, zij zoeken daarom op latere leeftijd weer contact met hun achtergrond en proberen een combinatie van beide culturen te maken. Dit gebeurt individueel. Deze zoektocht naar hun eigen identiteit maakt dat de derde generatie bewust bezig is met haar aanpassingsstrategie. Dit bewustzijn en de wil tot combineren van de verschillende culturen maakt dat de derde generatie een intentionele hybride identiteit als aanpassingsstrategie heeft aangenomen.

## **Conclusie**

De *mandir*gemeenschap wordt door de bezoekers van de *mandir* omschreven als progressief, modern, vrij en mensen vinden het belangrijk dat ieder zijn eigen interpretatie van de heilige geschriften en de religie aanhoudt. *Pandits* spelen een belangrijke rol in de verspreiding van deze ideeën. De Surinaams hindoeïstische gemeenschap reikt verder dan de *mandir* en omslaat eigenlijk



de gehele etnische groepering. Het *kastenstelsel* speelt geen rol in de aanpassingsstrategie van de *mandir*gemeenschap, maar wordt wel aangehaald als voorbeeld van verschil met andere tempels. Uit dit onderzoek blijkt dat er een verschuiving gaande is van een koppeltekenidentiteit naar een intentionele hybride identiteit bij de verschillende generaties Surinaamse hindoes in de tempel van mijn onderzoek. Zoals Shantie Ramlal-Jagmohansingh in Trouw (18 juni 2011) al zei:

“In ‘Hindostani-stijl’ wordt [...] gecombineerd: overdag een baan voor financiële zekerheid, in de avonden creatieve dromen najagen. Hindostanen zijn er! We zijn er klaar voor [om zichtbaar te zijn in de Nederlandse samenleving]!”

## LITERATUUR

Anderson, B.

2006 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londen: Verso Books.

Bakker, F.L.

1999 *Hindoes in een Creoolse wereld*. Zoetermeer: Meinema.

2003 *Surinaams Hindoeïsme: een variant van het Caribisch Hindoeïsme*. Kampen: Uitgeverij Kok.

Burg, C.J.G. van der

1999 De religieuze achtergrond van het hindoeïsme in Nederland. *In* *Hindoeïsme in Nederland: achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*. A.M.G. van Dijk, H. Rambaran, en C. Venema, eds. Pp. 11-43. Budel: Uitgeverij Damon.

Centraal Bureau voor de Statistiek

2004 Bevolking; Islamieten en Hindoes in Nederland, 1 januari. Elektronisch document, <http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/?DM=SLNL&PA=70086NED&D1=17-28&D2=0,9,19,29,32-33&VW=T>, bezocht op 7 december 2010.

Choenni, C.E.S. & C. Mathura

1998 *Hindoe jongeren in beeld: een onderzoek naar de religieuze beleving van Hindoe jongeren*. Hilversum: Stichting Organisatie Hindoe Media.

Eriksen, T.H.

2002 *Ethnicity and Nationalism*. Londen: Pluto Press.

Ghorashi, H.

2003 *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*. New York: Nova Science Publishers Inc.

Ministerie van Justitie

2006 *Representativiteitstoets Hindoeraad Nederland*. Geopenbaard door Pandit Register Nederland, [http://www.panditregister.nl/dossiers/rapport\\_hindoeraad.htm](http://www.panditregister.nl/dossiers/rapport_hindoeraad.htm), download op 18 mei 2011.

Niekerk, M. van

2000 De krekel en de mier: Fabels en feiten over de maatschappelijke stijging van Creoolse en Hindostaanse Surinamers in Nederland. Amsterdam: Uitgeverij Het Spinhuis.

Pandit Register Nederland

2011 PRN openbaart geheimgehouden representativiteitstoets over Hindoe Raad Nederland (HRN). Elektronisch document, [http://www.panditregister.nl/dossiers/representativiteitstoets\\_hrn.htm](http://www.panditregister.nl/dossiers/representativiteitstoets_hrn.htm), bezocht op 18 mei 2011.

Putnam, R.D.

2000 Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster Paperbacks.

Ramlal-Jagmohansingh, S.

2011 Hindostanen integreren geruisloos. Trouw, 18 juni: Podium22.

Schouten, J.P.

1999 Hindoes in Nederland: Een overzicht. *In* Hindoeïsme in Nederland: achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving. A.M.G. van Dijk, H. Rambaran, en C. Venema, eds. Pp. 44-73. Budel: Uitgeverij Damon.

Woodburne, A.S.

1922 Can India's Caste System Survive in Modern Life? *The Journal of Religion* 2(5):525-537

## BIJLAGEN

### Bijlage 1: Verklarende woordenlijst<sup>11</sup> en overzicht van stromingen<sup>12</sup>

Algemene stroming	Algemene omschrijving	Stroming binnen het <i>kastenstelsel</i>
<b>Ārya Samāj</b>	Fundamenteel (gericht op de oudste geschriften, namelijk de <i>Veda's</i> )	<i>Karma vedisme</i> ( <i>kaste</i> bepaald door <i>karma</i> )
<b>Sanātan Dharm</b>	Orthodox (de oudste stroming in het hindoeïsme)	<i>Genme vedisme</i> ( <i>kaste</i> bepaald door geboorte) of <i>Karma Vedisme</i>

<i>Aarti</i> :	Dankbetuiging na offerceremonie.
<i>Ārya Samāj</i> :	Progressieve, fundamentele, stroming in het hindoeïsme, opgericht door Swami Dayanand. De <i>Ārya Samāj</i> staat voor gelijkwaardigheid van alle hindoes en terugkeer naar de <i>Veda's</i> (de enige heilige geschriften).
<i>Bhagavad Gītā</i> :	Onderdeel van de <i>Mahābhārata</i> , heilig boek, geschreven rond 3100 voor Christus.
<i>Bhajan</i> :	Devotioneel lied.
<i>Brahmaan</i> :	Priester of geestelijk raadsman.
<i>Camār</i> :	Surinaams hindoeïstische benaming voor <i>kasteloze</i> , onaanraakbare.
<i>Dalit</i> :	<i>Kasteloze</i> , onaanraakbare.
<i>Dharma</i> :	Geheel van ethiek en moraal binnen het hindoeïsme.
<i>Genme vedisme</i> :	Stroming waarbij <i>kaste</i> wordt bepaald door geboorte.
<i>Guru</i> :	Geestelijk leraar.
<i>(Guruda) Puran</i> :	Onderdeel van de Vedische literatuur, dat in de vorm van verhalen en legenden de diepere betekenis van de <i>Veda's</i> en de gedragscodes aan het licht brengt. De <i>Guruda Puran</i> is voornamelijk gericht op overlidensrituelen.
<i>Havan</i> :	Vuuroffer.

<sup>11</sup> Informatie verkregen van *Pandit Lokesh* (13 april 2011), *Saravati* (21 maart 2011), uit hoorcolleges van Freek Bakker (juni 2010), uit literatuur (Bakker 1999) en via internet (<http://hindoestaans.punt.nl/index.php?r=1&id=465427>, bezocht op 17 juni 2011).

<sup>12</sup> Informatie verkregen van *Pandit Lokesh* (13 april 2011). Dit overzicht geeft een globaal beeld, maar geldt niet voor iedere *mandir*. Zie hiervoor §

<i>Karma:</i>	Daden. De wet van <i>karma</i> is de cyclus van actie en reactie. Goede daden hebben positieve gevolgen en slechte daden negatieve.
<i>Karma vedisme:</i>	Stroming waarbij <i>kaste</i> wordt bepaald door <i>karma</i> en niet door mensen.
<i>Kastenstelsel:</i>	Hiërarchisch systeem van sociaal-economische categorisatie, stammend uit de tijd van de Ariërs.
<i>Ksatriya:</i>	Koningen, soldaten of bestuurders.
<i>Mahābhārata:</i>	Klassiek Vedisch epos over Krishna en zijn vrienden de Pandava's, heilig boek. Opgetekend rond 350 voor Christus.
<i>Mandir:</i>	Tempel.
<i>Mantra:</i>	De zuivere kennis van de <i>Veda's</i> , zoals vervat in de Vedische hymnen. Of: Verfijnde Sanskriet klank die geschikt is voor recitatie of meditatie.
<i>Murti:</i>	Beeld van een Godheid.
<i>Pandit(a):</i>	Priester(es).
<i>Prsaad:</i>	Geofferd voedsel dat na de ceremonie onder de aanwezigen wordt uitgedeeld.
<i>Puja:</i>	Rituele verering.
<i>Rāmāyan:</i>	Heilig boek, verhaal over Shri Ram. Geschreven rond 450 voor Christus.
<i>Sanātan Dharm:</i>	Letterlijk: eeuwige wet. De oorspronkelijke naam van het hindoeïsme. Orthodoxe (en de grootste) stroming in het hindoeïsme.
<i>Śūdra:</i>	Dienaren.
<i>Vaiśya:</i>	Kooplieden en herenboeren.
<i>Veda's:</i>	Heilige geschriften, geschreven rond 1500 voor Christus. Letterlijke betekenis: Kennis. De <i>Veda's</i> geven kennis over lofzangen, gebeden, rituelen, <i>mantra's</i> , offers en allerlei kunsten, zoals vechtkunst en geneeskunst.

## Bijlage 2: reflectieverslag

Bij dit onderzoek heb ik er voor gekozen om parttime onderzoek te doen en op en neer te reizen naar mijn onderzoekslocatie. Hoewel dit mij absoluut niet tegen viel en het zeker ook zijn voordeel had om met mensen te kunnen praten die volledig buiten je onderzoek staan, zou ik een volgende keer toch kiezen voor een fulltime onderzoek, waarbij ik ook ga wonen in of bij mijn onderzoekslocatie. Toch denk ik dat het mij niet in mijn onderzoek heeft belemmerd dat ik parttime onderzoek heb gedaan, ik heb al mijn kansen benut en heb een goede band met mijn participanten kunnen opbouwen.

De rol als onderzoeker en veldwerker beviel mij heel goed, dit heeft denk ik voor een groot deel te maken met mijn onderzoekspopulatie. De mensen waren heel open, hartelijk en vonden het geen probleem om mijn vragen te beantwoorden. Ik voelde me heel snel thuis in de *mandir* en dat maakt het makkelijk om vragen te stellen. Natuurlijk heb ik soms wel moeite gehad met het bewaken van mijn grenzen, ik vond het vooral lastig om nee te zeggen tegen onderzoeksmogelijkheden. Ik ben bijvoorbeeld een paar dagen ziek geweest en had er toen veel moeite mee om een onderzoeksdag te laten schieten. Uiteindelijk ben ik dan toch naar de tempel gegaan en heb ik helemaal niets aan die dag gehad, omdat ik te ziek was om helder te kunnen denken, goede vragen te kunnen bedenken en correcte notities te maken.

Waar ik vooral met heel veel plezier op terugkijk is de nacht die ik in de tempel heb doorgebracht tijdens de hoogtijdag Maha Shiva Ratri. Ik mocht toen mee doen met de verschillende rituelen en heb er totaal geen moeite mee gehad om wakker te blijven (ik heb het flesje Red Bull wat ik voor de zekerheid in mijn tas had niet eens opgedronken). Eigenlijk heb ik helemaal geen negatieve ervaringen in het veld, dus als minder positieve ervaringen zal ik toch het uitwerken van interviews en notities moeten aanstippen. Dat werk leek nooit op te houden!

Tot slot nog een foto van mij als veldwerker, die ik heb gemaakt na afloop van de holi viering. Ik heb me onder laten sneeuwen in alle kleuren en was niet duidelijk meer te onderscheiden van de aanwezige hindoes. Dit staat voor mij symbool voor mijn werk als onderzoeker: ik ging op in de gemeenschap en werd er onderdeel van (zoveel als mogelijk). En ik heb er van genoten!



### Bijlage 3: Samenvatting

Mijn onderzoek was gericht op het ontdekken van de grenzen van de Surinaams hindoeïstische gemeenschap, de omschrijving die participanten gaven van de gemeenschap in de tempel en de aanpassingsstrategieën die de Surinaamse hindoes hebben aangenomen in Nederland. Daarnaast heb ik aandacht besteed aan het *kastenstelsel* en de invloed van deze sociale categorisering op de aanpassingsstrategie en gemeenschapsvorming van Surinaamse hindoes. De onderzoeksvraag die ik bij deze onderwerpen geformuleerd heb is de volgende:

*Op welke wijze vormen de Surinaamse hindoes in Tempel X een gemeenschap, welke rol speelt de tempel in hun gemeenschapsvorming en hoe gaat de gemeenschap om met het combineren van verschillende culturele achtergronden?*

Halleh Ghorashi (2003:209) stelt dat migranten die hun land van herkomst verlaten en settelen in een nieuw land een groot scala aan culturen en sociale praktijken ervaren. Ze moeten leren omgaan met een nieuwe situatie, dit kan door een aanpassingsstrategie aan te nemen. Een van deze strategieën is een intentionele hybride identiteit. Deze strategie is gericht op het viëren, nastreven en naleven van diversiteit. Intentionele hybride identiteit gaat om het combineren van de oude cultuur met de nieuwe, het gaat om het leggen van nadruk op het combineren van verschillende delen van verschillende culturen zonder in enig opzicht geheel deel uit te maken van een cultuur (Ghorashi 2003:211, 218). Mensen met een intentionele hybride identiteit plaatsen zich niet tussen of buiten culturen, maar binnen een verscheidenheid aan culturen. Zij passen tradities niet aan om te voorkomen dat deze verdwijnen, maar om ze te vernieuwen en om ze een plek te geven in een nieuwe context (Ghorashi 2003:242). Benedict Anderson (2006:7) omschrijft een *imagined community* als een gemeenschap, waarbij verbondenheid aanwezig is, ondanks het feit dat contact met elkaar niet vanzelfsprekend is. Robert Putnam (2000:274) omschrijft een gemeenschap als een netwerk van sociale contacten. Verbondenheid van mensen in een sociaal netwerk wordt versterkt door thuisgevoel en het gevoel bij elkaar te horen.

Uit dit onderzoek blijkt dat er een verschuiving gaande is van een koppeltekenidentiteit naar een intentionele hybride identiteit bij de verschillende generaties Surinaamse hindoes in de tempel van mijn onderzoek. Het *kastenstelsel* speelt hierin geen rol, maar wordt wel aangehaald als voorbeeld van verschil met andere tempels. De *mandir*gemeenschap wordt door de bezoekers van de *mandir* omschreven als progressief, modern, vrij en mensen vinden het belangrijk dat iemand zijn eigen interpretatie van de heilige geschriften en de religie aanhoudt. *Pandits* spelen een belangrijke rol in de verspreiding van deze ideeën. De Surinaams hindoeïstische gemeenschap reikt verder dan de *mandir*.

#### **Bijlage 4: Vignet – Een dag in de mandir (20 februari 2011)**

##### *Hindi-les*

Het is kwart voor elf op een zonnige zondagochtend in februari en ik stap het oude schoolgebouw binnen. Op twee oude mannen na lijkt de tempel verlaten te zijn, ze groeten me stilzwijgend met een hoofdknik en gaan verder met het prepareren van het offervoedsel. Er is mij verteld dat de Hindi-lessen in de eetzaal boven plaatsvinden, dus ik laat mijn schoenen aan en loop de trappen op. Er klinkt gelach vanuit de keuken, ik gluur even kort naar binnen en zie dat de voorbereidingen van het avondeten al in volle gang zijn. De vrijwilligers praten vrolijk met elkaar in het Hindostaans en zijn ondertussen druk bezig met het kneden van de ballen deeg die vanavond als heerlijke Surinaamse roti op mijn bord zullen liggen. De eetzaal is echter verlaten en ik begin mij af te vragen of het rooster dat beneden hangt wel klopt, er zou nu onderhand wel een docent moeten zijn. Na vier keer de trappen op en neer te zijn gelopen gaat opeens de bel van de voordeur: “Jai Shri Ram! Jai Shri Ram!” Het harde geluid laat me schrikken, ik ben nog niet helemaal gewend aan de deurbel.

Het is kwart over elf en ik zit aan tafel met een jongen en twee meisjes die duidelijk zusjes zijn, ik schat ze 12, 8 en 4 jaar oud. We krijgen een aantal boekjes van de oudere juf en moeten van haar wachten tot de andere juf er is. Ze loopt met een man van middelbare leeftijd naar een tafel achter in de eetzaal en begint haar Hindi-les op een zacht tempo, na een tijdje voegt een vrouw van middelbare leeftijd zich bij hen. De andere juf komt even later binnen en begint direct met de les. We krijgen een boekje te zien met daarin de klinkers en medeklinkers en voorbeelden die daarbij horen, zodat ze makkelijker kunnen worden onthouden. De boekjes zijn in Hindi, dus ik kan het niet lezen. Ik vraag het oudste meisje of zij het wel kan lezen en ze schudt haar hoofd. Thuis spreekt ze nooit Hindi en het Hindi-schrift moet ze nog leren, vandaag is haar eerste les. De juf vraagt aan de jongen hoe vaak hij thuis Hindi spreekt en hij geeft aan dat hij af en toe Hindi spreekt thuis. Vervolgens moet hij een stuk tekst lezen, de juf controleert op uitspraak. De docent vraagt aan het jongetje of hij alles snapt en of hij kan vertellen wat hij precies heeft gelezen. Samen lopen ze de tekst door, de jongen vertaalt. Hij krijgt complimentjes van de lerares. Vervolgens neemt de juf het alfabet weer door met de twee meisjes, zij wijst de letter aan en noemt de bijbehorende klank en de zusjes herhalen dit. Het jongetje moet zelfstandig de vragen beantwoorden die aan het einde van zijn gelezen tekst staan, het moet in Hindi zodat hij het ook kan leren schrijven. Dit weigert hij in eerste instantie: “Bij mijn andere juf hoef ik dit nooit te doen!”. Maar de juf antwoordt: “het is belangrijk dat je ook leert om zelf antwoorden te bedenken in het Hindi en het zelf op te schrijven in het Hindi”. Ik krijg de opdracht om de Hindi-letters op te schrijven, de klanken op te schrijven, de voorbeelden op te schrijven en de vertalingen van de voorbeelden op te schrijven. Zodat ik leer de klanken bij de letters



te herkennen. De jongen geeft mij een boekje waarin het alfabet ook wordt vertaald naar het Nederlands, dit maakt het voor mij duidelijker wat ik aan het doen ben. Het oudste meisje kijkt met mij mee en samen proberen we het alfabet onder de knie te krijgen. Het jongste meisje krijgt niet echt een taakje. De docent gaat bij de twee volwassenen en de andere lerares zitten. Er komt nog een derde juf binnen, die bij ons komt zitten. Het oudste meisje moet de klinkers voorlezen. Vervolgens gaat ze verder met de jongen, hij leest voor in het Hindi. Als hij er te lang over doet noemt zij het Hindi-woord en herhaalt hij dat, uiteindelijk leest hij bijna geen zin meer zelf. De docent zegt steeds dat hij zijn huiswerk beter had moeten doen en ik begrijp dat dit de juf is waar hij doorgaans les van krijgt. Het jongste meisje is al een tijdje voor zich uit aan het staren. Na afloop van de les vertelt de juf dat het krokusvakantie is, dus over drie weken is er pas weer een les. Normaal is er een Hindi-les om de week. De meisjes worden door hun vader opgehaald, het jongetje wacht rustig tot ook zijn ouders verschijnen. De oudere juf komt naar me toe en vertelt me dat er vroeger veel meer leerlingen waren: “Ze zijn allemaal weggebleven toen we de dienst verplaatsten van vrijdagavond naar zondagmiddag, vanwege het betaald parkeren weet je wel, de Hindi-les moest toen opeens naar de zondagochtend en toen kwam niemand meer. Heel jammer”.

### *Lunch*

Het stel waar ik bij aan tafel zit is niet hindoe, maar ze willen wel graag een hindoeïstisch huwelijk. Ze hebben net met hun vaders en *Pandit* Kalidas een gesprek gehad over de rituelen die ze kunnen uitvoeren en de betekenis van deze rituelen. Ze verklaren aan mij dat de meeste rituelen zijn gericht op de eerste kennismaking van een man en vrouw, vanwege de gearrangeerde huwelijk traditie. Zij kennen elkaar echter al, dus is niet nodig om deze rituelen allemaal te doen. Ze maken een aantal opmerkingen naar elkaar dat ze het fijn vonden dat *Pandit* Kalidas open staat voor hun wensen, dat hij niet zo traditioneel vast wil houden aan alle rituelen.

*Pandit* Kalidas komt er bij zitten. De toekomstige bruidegom vraagt naar de mening van *Pandit* Kalidas over een nieuwe *guru*, die het boek: ‘*the way of life*’ heeft geschreven. *Pandit* Kalidas is geen fan van hem. De *guru* is heel erg gericht op het westen en op het invoegen van hindoeïstische wijsheid in een westers jasje zodat nog meer mensen hem zullen volgen. Daarnaast is het teveel gericht op het ‘programmeerbaar bewustzijn’, terwijl *Pandit* Kalidas er van uit gaat dat juist het deel van je bewustzijn belangrijk is wat niet programmeerbaar is. Het draait volgens hem om intuïtie. De toekomstige bruidegom is het deels met de *pandit* eens, volgens hem zijn sommige dingen die de *guru* vertelt wel heel interessant en nuttig.

We eten roti, pittige aardappelpuree en pittige wortelpuree. Ik heb er een scheut sambal bij gekregen. Er worden grapjes gemaakt over dat ik nog niet rood word en dat ik de sambal toch niet

lust. Ik eet het echter zonder problemen en verklaar dat ik een oma heb uit Indonesië dus ik ben wel wat gewend. Dat vinden ze heel handig voor mij als ik onderzoek doe bij hindoes, want die houden van pittig en die houden er ook van als je je bord leeg eet.

### *De Mandirruimte*

Ondanks de witte muren, de vele sobere plastic stoelen en het afwisselend bruine, blauwe of beige tapijt is de tempelruimte alles behalve rustig te noemen. Op de muren hangt een lange reeks aan afbeeldingen van de verschillende manifestaties van goden. In de verschillende nisjes staan kleine beeldjes en in een glazen vitrine liggen verschillende boekjes en liedbundels die niet meer in gebruik zijn. We zitten met ons gezicht richting twee podia, die niet diep zijn maar samen wel minimaal zes meter langs de rand van de vierkante zaal lopen. Rond ieder podium staat een koperkleurig hekje met ohm tekens op de spijlen. Via een opening kan men het podium opstappen, onder begeleiding van het rinkelen van een bel om te laten weten dat je de beelden nadert. Op het verder witbetegelde podium staan verschillende *murti's*. Deze witmarmeren beelden zijn huidskleurig geschilderd (op de zwarte godin Kali na), aangekleed met rode, oranje of gele kledingstukken en versierd met verschillende attributen en bloemen die rood, oranje, geel of wit zijn. Om hen heen staan groene planten, rood, geel of witte bloemen, koperkleurige schaaltes en bakjes en andere voorwerpen die tijdens het offeren worden gebruikt. De *murti's* worden beschermd door een koper tot goudkleurig dak dat verschillende koepeltjes heeft en het hele podium beslaat. Voor aan op het eerste podium staat een bankje en liggen verscheidene doeken waar de *pandit* en de mensen die *puja* doen kunnen zitten. Bij het bankje liggen weer schalen met voorwerpen die nodig zijn voor de *puja* rituelen.

Naast de twee podia, rechts in de hoek, is een kleine ruimte met een afzuigkap. Hier wordt het vuuroffer gedaan, de geur van vuur is nog te ruiken in de kleine glazen ruimte. Op de grond staat een vuurschaal met daar om heen een aantal kussentjes. Voor het eerste podium ligt een groot tapijt met allemaal verschillende kussentjes erop. Hierop zitten de muzikanten en mensen die mee zingen tijdens de dienst. Er staan een aantal instrumenten, waaronder een harmonium, in het midden van het kleed in een cirkel. Verder staan er verschillende microfoons voor de zangers en zangeressen. Het is warm in de ruimte en het ruikt er naar wierook. Tijdens de dienst zal het nog warmer worden, als de zaal gevuld is met mensen. Tussen de twee podia in staat een spreekstoel, de spreker zit op ongeveer een meter hoogte in kleermakerszit op deze stoel met voor hem een plankje waar zijn versie van het *Rāmāyan*, de *Bhagavad Gītā* of een ander boek kan liggen. Onder zijn zitvlak worden de houten standaardjes opgeborgen die de mensen tijdens de dienst gebruiken om het *Rāmāyan* op te laten rusten.

### *De mandirdienst*

Het is kwart voor twee en de dienst gaat bijna beginnen. Er zijn ongeveer 45 aanwezigen in de zaal. Op het podium is een vrouw in traditionele donkerrode kleding al bezig met de rituelen van de *puja*, ze wordt begeleid door een *pandit*. Op het kleed voor het podium zit *Pandit* Kalidas achter het harmonium, monotone klanken verspreiden zich door de zaal. Op het kleed zit verder alleen een vrouw in traditionele kleding, prachtig fel groen, in kleermakerszit op een kussentje. Ze zit bij een microfoon en zal straks tijdens de dienst gaan zingen. Mensen die binnenkomen tikken even met hun hand de grond aan en leggen dan hun handen tegen elkaar om een groetende buiging naar de *murti's* te maken. Vervolgens draaien ze hun lichaam naar de stoelen, hun handen nog steeds tegen elkaar en groeten in het algemeen: "Ram Ram!" bij het maken van een lichte buiging. Verschillende mensen uit de zaal groeten terug: "Ram Ram!". De bezoeker zoekt vervolgens zijn of haar eigen favoriete plekje en raakt druk aan de praat met de andere aanwezigen. De deurbel "Jai Shri Ram! Jai Shri Ram!" gaat ondertussen af en aan, terwijl een man in de deuropening van de *mandirruimte* de hele tijd opnieuw opstaat om de voordeur te openen.

De meeste vrouwen dragen traditionele kleding, enkele mannen doen dit ook. Deze kleding is in alle mogelijke felle kleuren, afgewerkt met gouden stiksels en franjes. Wanneer een vrouw geen traditionele kleding draagt, dan heeft zij in ieder geval een omslagdoek bij zich die zij meestal over haar hoofd trekt bij het zingen van een *mantra* of bij het betreden van het podium. Dit doen voornamelijk de oudere vrouwen. Van de kinderen zijn er vier in traditionele kleding. De andere kinderen zijn netjes gekleed.

Het is twee uur, de *mandirdienst* begint met een openingsvers, mensen houden de handen tegen elkaar (dichtgeklapt) en sluiten hun ogen. Er wordt gezongen in Hindi, de muzikanten beginnen op hun instrumenten te spelen. Vanaf het podium klinkt het zachte gemurmel van de *pandit* die rituele spreuken noemt voor de *puja*. Na de openingsvers worden verschillende *bhajans* gespeeld en gezongen, mensen klappen en zingen zachtjes mee. Achterin wordt wat gepraat. Het eerste voedsel wordt naar voren gebracht en aangegeven aan de *pandit*. De deurbel blijft ondertussen gaan en de persoon die het dichtst bij de deur zit blijft heen en weer lopen om open te doen, mensen komen binnen terwijl verschillende vrijwilligers uit de keuken komen lopen met volle schalen fruit en voedsel en vervolgens met de geofferde schalen vol fruit en voedsel weer teruglopen naar de keuken. De *pandit* en de vrouw die *puja* doen lopen langs ieder beeld en verrichten daar verschillende rituelen, bijgestaan door de oude *pandit*. Deze blaast zo nu en dan op een hoorn, terwijl de *pandit* een belletje rinkelt en weer iemand anders maakt een trommelend geluid. Ondertussen gaat de muziek door en wordt er flink geklapt.

Na ongeveer drie kwartier roept Umesh iets om in het Hindostaans, twee vrijwilligers (een man en een vrouw) lopen naar voren en nemen een klein koperen schaalje met een rode substantie aan van Umesh. Ze plaatsen vervolgens bij iedere bezoeker een rode stip (voor de vrouwen) of een rode streep (voor de mannen) op het voorhoofd. Wanneer het uitdelen van het derde oog van Shiva is afgerond wordt geroepen dat de *prasaad* kan worden verricht. Verschillende mensen uit het publiek staan op en lopen naar de keuken om hun eigen meegebrachte voedsel en bloemen of het algemene voedsel te halen. Zij gaan in de rij staan om dit voedsel aan de goden te kunnen offeren en betreden een voor een het podium, ondertussen verdwijnen de *pandit* en de vrouw die *puja* doen in de ruimte met afzuigkap voor de *havan*. Een jongetje van een jaar of twaalf rent er heen om zijn familielid te kunnen filmen. Wanneer iedereen weer is gaan zitten en het vuuroffer is afgerond, neemt *Pandit* Kalidas plaats op de spreekstoel. De verschillende *Rāmāyan's*, in rode doeken gewikkeld, worden uit de kast gepakt en uitgedeeld aan de mensen die op de grond zitten. Vervolgens wordt de *Gaytri Mantra* opgezegd, mensen sluiten hun ogen en houden de handen tegen elkaar:

***“Aum bhū’r bhuvah suvah***

***Tat savitur ver’nyam***

***Bhargo devasya dhi mahi***

***Dhiyo yo nah praco dayaa’t”***

*(Door alle lagen van de ervaring heen is ‘dat’*

*De ware aard die het bestaan verlicht,*

*Het allerhoogste, Ene.*

*Mogen wij door subtiele en meditatieve*

*Energie de verheven schittering van verlicht*

*Bewustzijn gewaarworden).*

Vervolgens wordt gezongen uit het *Rāmāyan*. Daarna begint de lezing. *Pandit* Kalidas wisselt iedere Hindostaanse zin af met een Nederlandse vertaling. Tijdens de lezing is het voor het eerst echt stil in de *mandir*. Aan kinderen wordt verteld zich stil te houden, mobieltjes worden uitgezet en mensen achterin staken hun fluistergesprekken. Ook de *puja* wordt onderbroken, de *pandit* en de vrouw zitten beiden stil aan de zijkant van het podium. Naast de stem van *Pandit* Kalidas, is het enige andere geluid: “Jai Shri Ram! Jai Shri Ram!”. Want ook nu nog komen er nieuwe mensen binnen. De lezing wordt afgesloten met een *mantra*. Daarna wordt het *Rāmāyan* dichtgedaan en wordt de *aarti* (het loflied voor Ram) gezongen. De *Rāmāyan's* worden opgeborgen. De *pandit* en de vrouw die de *puja* hebben gedaan lopen met het vuuroffer langs de *murti's*, dit ritueel hoort bij de *aarti* en is de afsluiting van de *puja*. Dit ritueel gaat nog even door terwijl de huishoudelijke mededelingen door de

oude *pandit* bekend worden gemaakt. Het geofferde vuur gaat vervolgens de zaal door, mensen doneren geld en ontvangen daarna een boterhamzakje met geofferd voedsel. Hier wordt van gesmuld terwijl de mensen zich naar de eetzaal begeven. Het is tijd voor de maaltijd.

