

Onder redactie van Irene Stengs

Nieuw in Nederland



Feesten en rituelen
in verandering



AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Nieuw in Nederland

Nieuw in Nederland

Feesten en rituelen in verandering

Onder redactie van

IRENE STENGES

AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Omslagfoto: Toyah Boer / HEMA. Met dank aan HEMA / EL HEMA Mediametrics voor de toestemming voor het beeldgebruik.

Ontwerp omslag: Sabine Mannel, NEON graphic design company
Vormgeving binnenwerk: Trees Vulto DTP en Boekproductie

ISBN 978 90 8964 405 3

e-ISBN 978 90 4851 581 3 (pdf)

e-ISBN 978 90 4851 582 0 (ePub)

NUR 740

© Irene Stengs / Amsterdam University Press, Amsterdam 2012

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Inhoud

Voorwoord 7

Inleiding

Nieuwe Nederlandsheid in feest en ritueel 9

Irene Stengs

Van frak via sarong en kebaja naar bruidsjaпон

Molukse vieringen in verandering 25

Fridus Steijlen

Onzichtbare gemeenschap

Nieuwjaar op z'n Russisch 43

Helen Kopnina

Nationale iftar

De vermaatschappelijking van een ritueel 57

Thijl Sunier

Verlangen en verleiden

Multiculturalisme en festivals 77

Hilje van der Horst

'Ik waag mijn geest er niet aan'

Winti in het publieke domein 97

Ineke van Wetering

'Het geloof is niet aan mode onderhevig'

Veranderingen in Marokkaanse religieuze vieringen in Nederland 117

Karin van Nieuwkerk

Thais Nieuwjaar in Waalwijk

Viering van de Thaise eigenheid in een Nederlands-Europese context 133

Irene Stengs

‘Natuurlijk, ik ben joods!’

De Queer Shabbaton Amsterdam 2006: queer-joodse identiteit bevestigd 143

Gemma Kwantes

Het Kwakoe Zomer Festival

Een feest van eenheid in verscheidenheid 165

Hanne Reus

Geboorte in een Ghanese pinksterkerk

Postmodern vieren in Den Haag 189

Rijk van Dijk

Over de auteurs 211

Register 215

IN HERINNERING AAN INEKE VAN WETERING

Voorwoord

Dit boek gaat over cultuur in Nederland. Cultuur bestaat weliswaar uit materiële en immateriële verschijnselen, maar daar achter gaan veel ongrijpbaarder processen schuil. Dit perspectief gaat in tegen de huidige neiging om cultuur op te vatten als een vastomlijnd, onveranderlijk en uniek eigendom of kenmerk van een bepaalde groep of samenleving. *Nieuw in Nederland* laat zien hoe de personen, objecten, technieken en ideeën die cultuur dragen, creëren en doorgeven voortdurend in verandering zijn.

In *Nieuw in Nederland* staat een aantal feesten en rituelen centraal die in Nederland zijn ontstaan als gevolg van de komst van nieuwe Nederlanders. Anders dan vanuit een conventioneel perspectief, waarin deze vieringen als onderdeel van en behorende tot de culturen van migranten worden gezien, is de inzet van dit boek om te laten zien dat zij voortkomen uit onze Nederlandse samenleving als geheel.

De meeste bijdragen in *Nieuw in Nederland* zijn gebaseerd op antropologisch veldwerk. Vragen als wie bepaalde feesten en rituelen vieren, en waarom en hoe, kunnen daarmee op empirisch onderbouwde wijze beantwoord worden. Zulk veldwerk vereist een langere periode van onderzoek; het kost tijd om de sociale werkelijkheid van anderen te leren interpreteren en van daar uit meer overstijgende inzichten te kunnen formuleren. Juist omdat het thema ‘feest en ritueel’ als vanzelfsprekend met traditie en continuïteit geassocieerd wordt, is veldwerk cruciaal om dynamiek en vernieuwing zichtbaar te maken.

De onderzoekers die hebben bijgedragen aan deze bundel werken aan uiteenlopende Nederlandse universiteiten en instituten vanuit uiteenlopende disciplines en specialisaties. Het Meertens Instituut, centrum voor onderzoek naar taal en cultuur in Nederland, wil een platform bieden om deze academische vorm van verzuiling te overstijgen. *Nieuw in Nederland* is een van de initiatieven om lopend onderzoek in Nederland samen te brengen en in een vergelijkend perspectief te plaatsen.

Nieuw in Nederland had niet tot stand kunnen komen zonder een aantal mensen die bereid zijn geweest om gedurende de verschillende fasen van het traject kritisch met mij mee te lezen en te denken. In dit opzicht ben ik met name dank verschuldigd aan Jeroen Beets en Suzanne Kuik; het is mede dankzij hun betrokkenheid dat het boek kon worden voltooid. De auteurs dank ik voor hun inzet, geduld en vertrouwen. Ten slotte gaan mijn gedachten uit naar Ineke van Wete-

ring, die van het begin af aan op de haar kenmerkende kritische en verfrissende manier aan dit project heeft bijgedragen. Helaas heeft zij de verschijning van het boek net niet meer mee kunnen maken. Als antropoloog van het eerste uur van het postkoloniale Nederland blijft Ineke een voorbeeld voor ons. Ik draag het boek aan haar op.

Irene Stengs

Amsterdam, februari 2012

Inleiding

Nieuwe Nederlandsheid in feest en ritueel*

IRENE STENGs

Op 15 december 2008 stond in de Amsterdamse krant *Het Parool* een kort bericht: 'Marokkaanse vrouwen vieren kerstfeest'. Een aantal Marokkaanse vrouwen uit Amsterdam-Oost had die dag meegedaan aan een voor de buurt georganiseerd kerstfeest, waar een kerstverhaal in het Nederlands en in het Arabisch was voorgelezen. Het bericht eindigde met de mededeling dat de vrouwen stil wilden staan 'bij feesten uit andere culturen.' Het bericht laat zien dat het meedoen aan een feest of ritueel van 'een andere cultuur' niet altijd even vanzelfsprekend is. Want waarom haalt het feit dat een paar Marokkaanse vrouwen naar de kerstviering in hun buurthuis gaan anders de krant? Wie de viering verder ook bezochten was kennelijk niet vermeldenswaardig. En wat betekent 'stilstaan bij feesten uit andere culturen' precies? In een notendop komt in dit bericht een aantal kwesties samen die in deze bundel aan de orde zullen komen.

Dit boek gaat over politieke dimensies van feest en ritueel in Nederland, een land van steeds groter geworden culturele diversiteit (vgl. Ghorashi 2006). 'Politiek' lijkt misschien niet de meest voor de hand liggende invalshoek te zijn om feest en ritueel te begrijpen. Feest staat immers op het eerste gezicht voor (gedeelde) vrolijkheid, terwijl ritueel vooral met religieuze activiteiten en spirituele beleving wordt geassocieerd. Daarbij lijkt in een moderne, geïndividualiseerde samenleving als de onze het wel of niet deelnemen aan feesten of rituelen steeds meer een privéaangelegenheid te zijn die los staat van collectieve opvattingen, verplichtingen, belangen of idealen. 'Vier ik mijn verjaardag dit jaar wel of niet?' 'Laat ik mijn kinderen wel of niet dopen?' 'Ga ik met Koninginnedag de straat op of blijf ik lekker thuis?' Het leidend perspectief van dit boek is echter dat feesten en rituelen altijd en onlosmakelijk verbonden zijn met bredere maatschappelijke kwesties en daar mede vorm en inhoud aan geven (zie bijvoorbeeld Baumann 1992; Handelman 1998; Cohen 1993). Hierbij maakt het niet uit of het feest of ritueel zich afspeelt in een religieuze of seculiere context, of in de privésfeer dan wel in het publieke domein. Politiek wordt in dit verband niet in engere zin opgevat als partijpolitiek, maar als het geheel van patronen en strategieën waarmee groepen en individuen handelen vanuit machtsverhoudingen en belangentegenstellingen.

Met hun bijdragen willen de auteurs de lezers 'verrassen' (zie Van Wetering in dit boek) door de blik te openen voor onbekende werelden in het hedendaagse Nederland. Alle bijdragen zijn gebaseerd op etnografisch onderzoek onder groe-

pen in Nederland waarvan de onderlinge etnische, culturele of religieuze verbondenheid mede zichtbaar wordt door het vieren van bepaalde feesten of rituelen. In de meeste gevallen gaat het om mensen die (soms gedeeltelijk) een niet-Nederlandse achtergrond hebben, in die zin dat zijzelf of (een van) hun (groot)ouders niet in Nederland geboren zijn. De vieringen in dit boek houden verband met deze niet-Nederlandse achtergronden en zijn voor de deelnemers belangrijk in het beleven van 'wie zij zijn'. Het onderscheid dat mensen tussen henzelf en anderen kunnen ervaren op grond van hun achtergrond in het dagelijks leven krijgt tijdens feesten en rituelen een nadrukkelijker vorm. Als 'boven zichzelf uitgetild leven' (Bloch 2002: 406) – momenten van verhoogde intensiteit – maken vieringen expliciet wie tot een gemeenschap behoren en wie niet. Het verbindende karakter van feesten en rituelen draagt daarom ook altijd een element van uitsluiting in zich (vgl. Cohen 1985).

Het onderwerp 'feesten van de eigen gemeenschap' roept echter een aantal fundamentele vragen op, zowel over de veronderstelde gemeenschapsbevestigende beleving van feesten als over het begrip gemeenschap zelf. Het idee dat de samenleving zou bestaan uit een variëteit aan cultureel, etnisch of religieus van elkaar te onderscheiden gemeenschappen heeft algemeen ingang gevonden, en vormt dan ook de basis van veel beleid en onderzoek. Een groot bezwaar van deze benadering is dat één of een aantal kenmerken die als 'fundamenteel onderscheidend' voor de leden van een bepaalde gemeenschap zouden gelden, voortdurend worden herhaald en uitvergroot. Aspecten die als 'niet-kenmerkend' gelden, worden over het hoofd gezien, of als niet relevant ter zijde geschoven. Zo wordt iedereen met, bijvoorbeeld, een (deels) Marokkaanse achtergrond tot 'de Marokkaanse gemeenschap' gerekend en verdwijnt uit het oog tot welke groep mensen zich zelf rekenen.

Gemeenschappen verschijnen hierdoor als afgebakende, homogene entiteiten, opgebouwd uit mensen met dezelfde achtergrond, dezelfde overwegingen en dezelfde behoeftes en belangen (vgl. Brubaker 2002). Rogers Brubaker heeft erop gewezen dat er weliswaar wordt gesproken over gemeenschappen, maar dat het eigenlijk vaak over organisaties gaat, zoals belangenverenigingen of kerkgenootschappen. Hoewel dergelijke organisaties zijn gebaseerd op het *idee* dat daar het bestaan van een groep of gemeenschap aan ten grondslag ligt, in naam en ten behoeve waarvan wordt gehandeld, is meestal het omgekeerde het geval. Een aantal mensen organiseert bijeenkomsten, zoals protesten, vergaderingen, feesten of rituelen, en pas daardoor wordt een groep of gemeenschap in het leven geroepen. Dit rechtvaardigt de focus van dit boek op concrete, geritualiseerde activiteiten en gebeurtenissen, zoals feesten en rituelen, maar ook bepaalde seminars en lezingen: deze gaan als het ware aan de gemeenschapsvorming vooraf. Wel moet hierbij goed in het oog gehouden worden dat in dergelijke bijeenkomsten slechts een klein deel participeert van iedereen die volgens de organisatoren tot 'de gemeenschap' behoort. Dit betekent dat alle mensen die ondanks hun 'achtergrond' niet meedoen, buiten beeld blijven, evenals hun motivaties daarvoor (ibid.: 163-167). In vrijwel alle bijdragen in dit boek komt op een of andere wijze de vraag aan de orde

om wat voor gemeenschap het eigenlijk gaat en hoe deze vormt wordt gegeven dan wel beleefd. Ook al wordt het woord gemeenschap in dit boek regelmatig gebruikt, dit is met bovenstaande relativeringen in gedachten.

Ondanks de problematische kanten van het denken in termen van duidelijk afgebakende gemeenschappen, kunnen feesten en rituelen bij de deelnemers wel gemeenschapservaringen oproepen (vgl. Turner 1982). Deze door de deelnemers ervaren gevoelens van gemeenschappelijkheid kunnen echter niet gelijkgesteld worden aan het bestaan van een blijvende en homogene gemeenschap. Bovendien moet hierbij aangetekend worden dat deze gevoelens tijdelijk van aard (kunnen) zijn, en dat feesten en rituelen niet alleen vanuit deze ‘naar binnen gerichte’ ervaring moeten worden begrepen. Feesten en rituelen zijn, ongeacht de intenties van de deelnemers, ook altijd naar buiten gericht en hebben daarmee politieke implicaties. Gerd Baumann (1992) stelt in dit verband dat in ieder ritueel ook altijd ‘anderen’ participeren, maar wie deze anderen vanuit het perspectief van de rituele gemeenschap zijn, is contextafhankelijk. In plurale samenlevingen is de ander altijd aanwezig als ‘onzichtbare plaatsbepaler’ (ibid.: 113). Dit betekent dat rituelen mede begrepen moeten worden als een uitdrukking van de wisselwerking tussen groepen van individuen en bredere machtsverhoudingen in de samenleving. Met hun ritueel richten de participanten zich – al dan niet bewust – op buitenstaanders, al is het alleen maar, omdat zij zich via het ritueel aan de samenleving tonen.

Tegelijkertijd echter bevindt de ander zich ook als *zichtbare deelnemer* binnen de rituele gemeenschap zelf (ibid.: 112-113). De ander is daarmee geen absoluut tegengestelde – zoals dat in de termen ‘wij’ en ‘zij’ besloten lijkt te liggen – maar is altijd relationeel bepaald. Van de aanwezigheid van deze anderen zijn de deelnemers zich in meer of mindere mate bewust. Dit betekent dat geen enkele groep homogeen is, ook al delen de participanten bijvoorbeeld dezelfde etnische of religieuze achtergrond. Altijd zijn er verschillende soorten sociale relaties te onderscheiden tussen de aanwezigen onderling. Tijdens de viering presenteren groepen van belanghebbenden, in Baumanns woorden ‘achterbannen’ (*constituencies*), zich aan elkaar en wordt er, impliciet of expliciet, overlegd en onderhandeld. Deze inherente heterogeniteit betekent niet alleen dat verschillende achterbannen verschillende betekenissen aan een feest of ritueel kunnen toekennen (zie ook Cohen 1985), maar ook dat deze betekenissen in de loop van de tijd kunnen verschuiven, al naar gelang van de dominantie van verschillende belanghebbenden. Toch wordt in het algemeen ritueel meestal niet op die manier opgevat, noch door uitvoerders, noch door buitenstaanders. Het beleven van de ‘culturele eigenheid’ van groepen en gemeenschappen wordt vooral geassocieerd met een veronderstelde onveranderlijkheid die de authenticiteit waarborgt.

De voorbeelden in dit boek laten zien welke betekenissen aan de eigenheid van feesten en rituelen worden toegekend, en dat al deze aspecten, niet anders dan cultuur in het algemeen, voortdurend aan verandering onderhevig zijn. Deze dynamische interpretatie van culturele vorm en betekenis staat haaks op de gangbare populaire opvatting van ‘cultuur’ als een ankerpunt van stabiliteit in een wereld

vol onzekerheden. Cultuur verschijnt in die opvatting als een vast geheel van handelingen en ideeën dat los van plaats en tijd het onvervreembare bezit van een afgebakende groep mensen vormt. Juist feesten en rituelen lijken zich dan bij uitstek te lenen voor ideaaltypische beschrijvingen van het exotische of authentieke, waardoor veel literatuur op dit gebied blijft steken in het bijeenbrengen van informatie over ‘gebruiken en gewoonten van andere culturen’. Het idee van cultuur als een onveranderlijke constante ligt ook ten grondslag aan uitdrukkingen als het ‘teruggrijpen op’ of het ‘voortzetten van’ tradities. Zulke uitdrukkingen kunnen zowel positief als negatief gebruikt worden: als rituelen van de ander worden weggezet als primitief, barbaars of middeleeuws wordt iets heel anders bedoeld dan wanneer er wordt gesproken over erfgoed.

Een regelmatig terugkerend thema in dit boek is de manier waarop het leven in Nederland mede bepaalt hoe de besproken groepen invulling geven aan hun feesten en rituelen. Hierbij is bewust de keuze gemaakt voor ‘leven in Nederland’ in plaats van ‘migratie’ als factor in de dynamiek. Het gaat namelijk niet om de beweging van de migratie, maar om het aangekomen zijn: migranten zijn, eenmaal in Nederland aangekomen, inwoners van Nederland geworden. Daarmee gaat dit boek niet zozeer over immigranten en hun feesten, maar in de eerste plaats over de veranderende Nederlandse samenleving, en de manier waarop Nederlandsheid nieuwe vorm krijgt.

Identiteit en de ander

Een van de kwesties die op dit moment het maatschappelijk debat domineren, is (het mislukken van) ‘Nederland als multiculturele samenleving.’ In de jaren negentig van de vorige eeuw vormde ‘integratie met behoud van de eigen culturele identiteit’ het uitgangspunt in de omgang met immigranten. Dit streven wordt wel verklaard tegen de achtergrond van de verzuiling als basispatroon van het Nederlandse maatschappelijk leven. Ondanks de ontzuiling leek met name de islam zich als een nieuwe zuil te kunnen ontwikkelen (vgl. Ghorashi 2006; Prins 2002). Na 2000 raakte het multiculturalisme in snel tempo in diskrediet. In het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw, de periode waar het grootste deel van dit boek over gaat, werd de vraag wie bij de Nederlandse samenleving horen en wie niet, steeds vaker en in steeds heftiger bewoordingen aan de orde gesteld. Met andere woorden: steeds meer Nederlanders zijn in toenemende mate gepreoccupeerd geraakt met de vraag wie zij zijn. Deze – op zich al veel langer bestaande – zoektocht naar het eigene (zie Van Ginkel 1999) heeft vooral vorm gekregen in het benadrukken van culturele of religieuze verschillen met anderen in onze samenleving.¹ ‘Cultureel’ anders-zijn, al dan niet als eufemisme voor huidskleur of ras – het gaat immers zelden om het anders-zijn van ‘witte anderen’, zoals Britten of Amerikanen – is zo de belangrijkste determinant voor ‘on-Nederlandsheid’, en tegelijkertijd de verklaring voor het niet Nederlander kunnen dan

wel mogen zijn. In dit politieke krachtenveld is ‘multicultureel’ een negatief geladen term geworden, waarmee de politiek van het multiculturalisme uit de jaren negentig veroordeeld wordt. Tegelijkertijd is multicultureel echter ook een vrijwel vanzelfsprekende, algemene aanduiding geworden van culturele diversiteit. Het labelen van een feest of festival als multicultureel biedt ‘nieuwe Nederlanders’ de mogelijkheid zich te laten zien en zich als ‘erkend’ te presenteren.² Een aantal van dergelijke succesvolle multiculturele evenementen, zoals het Kwakoe Zomer Festival of het Zomercarnaval in Rotterdam, is inmiddels niet meer van de jaarlijkse feestkalender weg te denken.

De verwevenheid van feest en ritueel met politieke thema’s rondom culturele diversiteit komt daarnaast onder meer tot uitdrukking in het debat over omstrede aspecten van uiteenlopende vieringen. Zo kennen we de al decennialang terugkerende discussie over de kleur van Zwarte Piet als uiting van het debat over de gelijkwaardigheid van de gekleurde ‘medelander’ (vgl. Helsloot 2005). In het huidige, gepolariseerde klimaat domineert echter vooral het thema ‘integratie van moslims’. Zo passeert bijvoorbeeld met enige regelmaat de kwestie of het Offerfeest (*id al-adha*) dan wel het Suikerfeest (*id al-fitr*) een officiële, algemene vrije feestdag moet worden, al dan niet ten koste van de Tweede Pinksterdag. Het Offerfeest – dat op de laatste dag van de jaarlijkse bedevaart naar Mekka valt (de hadj) en waarop de deelnemers het offer van Abraham herdenken – en het Suikerfeest – de feestelijke afsluiting van de ramadan, de islamitische vastenmaand – zijn de belangrijkste islamitische hoogtijdagen. Een erkenning van een van deze twee feestdagen als officiële feestdag zou symbool staan voor een formele acceptatie van de islamitische Nederlander.³ Maar juist de kracht van deze symboliek roept een veelheid van bezwaren op. Angst voor een ‘toenemende islamisering’ vormt hiervan één dimensie, maar het is vooral het inruilen tegen een christelijke feestdag dat op verzet stuit. In het overwegend seculiere Nederland – waar een groot deel van de Nederlanders de betekenis van de pinksterviering niet kent – wordt een dergelijke uitwisseling toch ervaren als een aantasting van de christelijke waarden en tradities waarop de Nederlandse samenleving gebaseerd zou zijn.⁴ Maar ook in sommige moslimkringen leven bezwaren: als algemene feestdag zou het Offerfeest of het Suikerfeest ook een feestdag voor niet-gelovigen worden, wat afbreuk zou doen aan de religieuze betekenis ervan.⁵ Beide bedenkingen laten in wezen hetzelfde zien: feesten worden gepercipieerd als een vanzelfsprekend onderdeel van de identiteit van een bepaalde groep, ongeacht of deze op godsdienstige of nationale grondslag gebaseerd is, en een dreigende afschaffing kan daarom een krachtig ‘wij-gevoel’ activeren.

Bestaande feestdagen lenen zich kennelijk niet zonder meer voor het creëren van nieuwe gevoelens van verbondenheid tussen mensen met uiteenlopende culturele dan wel etnische achtergronden. Om toch in dit gebrek te voorzien is in de afgelopen vijftientig jaar, zowel vanuit de politiek als vanuit maatschappelijke organisaties, regelmatig gesuggereerd om een algemene, ‘neutrale’ nationale feestdag voor de multiculturele samenleving in te voeren. Dat zo’n feestdag er nog

steeds niet is, laat onder andere zien dat er geen overeenstemming is over of er gezamenlijk wat te vieren is en wat dat zou moeten zijn. Een enkele keer kan inpassing in een bestaande feestdag uitdrukking geven aan de veranderde samenstelling van onze samenleving. Zo bestaat sinds de jaren tachtig in Kapelle tijdens de nationale dodenherdenkingsceremonie een aparte ceremonie ter herdenking van gevallen Marokkaanse soldaten in Franse dienst. Enerzijds krijgen Marokkaanse Nederlanders hiermee a posteriori helden in de Nederlandse geschiedenis waarmee ze zich kunnen identificeren, anderzijds biedt de herdenking Nederlanders met een Marokkaanse achtergrond een mogelijkheid zich te presenteren als waardevol onderdeel van de Nederlandse bevrijdingsgeschiedenis.⁶

Het feit dat bestaand ritueel nieuwe elementen in zich op kan nemen, is onderdeel van algemenere processen. Deze kunnen ook geheel nieuwe feesten en rituelen doen ontstaan. Hoe komt het dat sommige feesten en rituelen al snel algemeen erkend of gevierd worden, terwijl andere initiatieven maar niet van de grond willen komen of uiteindelijk een zachte dood sterven? Hierbij gaat het er niet om vast te stellen welke (onderdelen van) feesten en rituelen nieuw of ‘bedacht’ dan wel traditioneel of authentiek zouden zijn (vgl. Hobsbawn 1983). Een dergelijk onderscheid geeft geen inzicht in de manier waarop bepaalde traditionele of juist nieuwe feesten of rituelen in overtuigingskracht toe- of afnemen. Voor de betrokkenen immers zijn de keuzes die gemaakt worden altijd betekenisvol, vanzelfsprekend of relevant. Het gaat dan ook om het begrijpen van de sociale, economische en politieke processen die het cultureel handelen informeren. Een dergelijke benadering maakt een procesmatige opvatting van feesten en rituelen mogelijk, een opvatting die meer recht doet aan de dynamische kant van feest en ritueel dan een benadering die feest en ritueel opvat als statische, volgens ‘de traditie’ uitgevoerde, en dus vormvaste opeenvolgingen van geformaliseerde handelingen.

Als inherent dynamische praktijken ontleen feesten en rituelen hun inhoud, vorm en overtuigingskracht – ook als het gaat om nieuwe, hybride vormen – aan de continuïteit met eerdere vieringen. Dit betekent dat een aanpassing of introductie van (elementen van) ritueel altijd teruggrijpt op zowel bekende en herkenbare rituele vormen als op conventies over hoe aan zichtbaarheid of erkenning ritueel uitdrukking wordt gegeven. Uit het doelbewust handelen van enkele individuen of relatief kleine groepen kunnen zo in relatief korte tijd oorspronkelijk naar binnen gerichte rituelen voor de eigen groep in ook voor buitenstaanders toegankelijke publieke gebeurtenissen veranderen. De bijdrage in dit boek over winti biedt een goed voorbeeld van een dergelijke verschuiving.

Eén manier om de eigenheid en het belang van een feest te markeren is de aanduiding nationaal. Bij nieuwe feesten en rituelen die het predicaat nationaal voeren, gaat het daarbij – zoals onderstaande voorbeelden illustreren – vrijwel altijd om duidelijk politieke doelstellingen. Initiatieven om politieke doelen kracht bij te zetten via een aan een vaste datum verbonden blijvend feest of ritueel kunnen afkomstig zijn van bovenaf, vanuit de overheid, of van onderaf, uit kringen van specifieke belangengroepen. Al vieren of herdenken de nieuwe nationale feesten

daarom allemaal iets anders, in het woord nationaal komt tegelijkertijd de nieuwe identiteit van Nederland als land van immigratie en integratie tot uitdrukking.

Het voorbeeld van een nieuw, nationaal ritueel geïnitieerd door de overheid dat direct verband houdt met hedendaagse politieke opvattingen over Nederland als multiculturele samenleving is de jaarlijkse nationale naturalisatiedag, 15 december.⁷ Nationale naturalisatiedag is de dag waarop gemeenten op ceremoniele wijze het Nederlands staatsburgerschap overhandigen aan immigranten die het inburgeringsexamen gehaald hebben en aan alle verdere voorwaarden voor het Nederlanderschap voldoen. Deelname aan de naturalisatieceremonie is verplicht voor iedereen die Nederlander wil worden. Daarmee vormt deze ceremonie een klassiek overgangsritueel: via het ritueel ondergaat de deelnemer de transitie van ‘vreemdeling’ naar ‘Nederlander’. ‘De naturalisatieceremonie,’ zo stelde toenmalig minister van Integratiezaken Rita Verdonk in een brief aan de gemeenten in 2005, ‘bevestigt de band tussen migranten en onze samenleving.’⁸ Op het eerste gezicht lijkt de instelling van nationale naturalisatiedag een uitdrukking van het geloof in de kracht van ritueel om een band die er niet vanzelfsprekend is, te bewerkstelligen. De dag valt echter ook te interpreteren als een blijk van wantrouwen ten aanzien van de loyaliteit van nieuwe Nederlanders. Het ritueel verschijnt dan als de ultieme bevestiging dat hun Nederlanderschap niet vanzelfsprekend is en ook nooit zal worden. Er blijft altijd verschil tussen wie van geboorte Nederlander is en wie daar dit ritueel voor nodig had.⁹

De wens tot erkenning vormt voor bepaalde groepen immigranten, waaronder mensen uit de voormalige koloniën, een belangrijke drijfveer in het streven naar een plaats op de officiële feestkalender. De nationale herdenking van het Nederlandse slavernijverleden, die jaarlijks op 1 juli bij het Nationaal Monument Slavernijverleden in het Oosterpark in Amsterdam plaatsvindt, is in dit opzicht een goed voorbeeld. Deze herdenking wordt gehouden sinds de onthulling van het monument in 2002. In Suriname en op de Nederlandse Antillen werd de afschaffing van de slavernij al sinds de afschaffing (1863) gevierd, en later gebeurde dat ook in Afro-Surinaamse en Antilliaanse kringen in Nederland. Het monument en de herdenking weerspiegelen de emancipatie van deze groepen. Met de herhaalde publieke aandacht voor het Nederlands slavernijverleden wordt dit onderdeel van de Nederlandse geschiedenis langzamerhand een gedeelde geschiedenis, waarin ook de donkere kanten van het verleden een plaats krijgen. Tegelijkertijd is dit succes te plaatsen in de groeiende wereldwijde erkenning van het leed dat de slavernij met zich heeft meegebracht, een ontwikkeling waarbij de Nederlandse overheid niet kon achterblijven.

Andere nieuwe Nederlanders delen andere geschiedenissen met Nederland, zodat hun zoektocht naar maatschappelijke erkenning en zichtbaarheid in een andere vorm in feest en ritueel tot uitdrukking komt. De hoofdstukken over de nationale iftar en de Molukse onafhankelijkheidsviering vormen daar in dit boek de meest uitgesproken voorbeelden van. Hierbij spelen ook demografische ontwikkelingen en karakteristieken een belangrijke rol, zoals het aantal generaties

dat een bepaalde groep immigranten al in Nederland woont of de samenstelling van die generaties. Immigranten uit het voormalig Nederlands-Indië zijn doorgaans vaak met meerdere generaties tegelijk aangekomen. De voormalige gastarbeiders uit Marokko en Turkije zijn, in de verwachting weer terug te keren, juist zonder gezin naar Nederland gekomen. Pas jaren later, toen terugkeer uiteindelijk geen aantrekkelijke optie meer bleek, lieten zij hun gezinnen naar Nederland overkomen. Andere immigranten, mensen uit Thailand bijvoorbeeld, zijn bijna allemaal met een Nederlandse partner getrouwd, hetgeen betekent dat de helft van de aanwezigen op feesten uit een Nederlandse entourage bestaat. Zulke aspecten zijn belangrijk, omdat de wijze waarop nieuwe Nederlanders in het dagelijks bestaan hun relatie met ‘oude Nederlanders’ ervaren, medebepalend is voor de manier waarop feesten gevierd worden en rituele gemeenschappen gevormd.

Nieuwe Nederlandsheid in feest en ritueel

Op het niveau van het dagelijks leven ervaren zowel nieuwe als oude Nederlanders culturele verschillen in termen van het eigene en de ander. Waar op dit niveau het verschil domineert, vraagt deze bundel onder de titel ‘nieuwe Nederlandsheid’ aandacht voor hybriditeit als sociale en culturele realiteit. Veel sterker dan ‘Nederlandsheid’ – een verzameling min of meer vastliggende ideeën over het eigene van een homogeen Nederland, geworteld in het verleden – is nieuwe Nederlandsheid hybride, dynamisch en open naar de toekomst. Nieuwe Nederlandsheid komt voort uit interacties tussen nieuwe Nederlanders en de specifieke karakteristieken van de Nederlandse samenleving, een samenleving waarvan de nieuwe Nederlanders per definitie onderdeel zijn, omdat ze er wonen.¹⁰ Deze geografisch en door wetten afgebakende gedeelde woonplaats maakt nieuwe Nederlandsheid een steeds weer veranderende, unieke, gelokaliseerde hybride, op eigen wijze gebonden aan de Nederlandse geschiedenis.

De verzorgingsstaat, met een wetgeving die garant staat voor de rechten van groepen, maakte het van begin af aan voor mensen lonend om zich als groep te presenteren en te organiseren. Het Nederlandse minderhedenbeleid vanaf het eind van de jaren zeventig, dat de nadruk legde op integratie met behoud van de eigen cultuur, stimuleerde immigranten om zich vooral als culturele groepen te organiseren. Met name in de bijdragen van Reus, Steijlen, Sunier en Van Wetering wordt duidelijk hoe het opbouw- en welzijnswerk, typisch Nederlandse verzorgingsstaatsstructuren, aan de basis stonden van zowel de organisaties als hun culturele of religieuze activiteiten.

In elke bijdrage in dit boek komt een aantal aspecten naar voren van de manier waarop nieuwe Nederlandsheid ontstaat en vorm krijgt. Welke aspecten het sterkst op de voorgrond treden, hangt echter nauw samen met welke focus op de rituele gemeenschap centraal staat. Voortbouwend op Baumanns inzicht dat voor het begrijpen van de politieke dimensies van rituelen de altijd aanwe-

zige ander belangrijk is, kunnen drie overlappende niveaus van interactie worden onderscheiden. In een aantal bijdragen ligt de nadruk op ‘interne anderen’. Op dit niveau gaat het over de verdeeldheid of versnippering van zogenaamde culturele of etnische gemeenschappen en de consequenties van deze verdeeldheid zoals die in het vieren van feesten en de positionering van de betrokkenen in de samenleving naar voren komen (Steijlen over Molukse vieringen; Kopnina over Russisch Nieuwjaar). In de bijdragen van Sunier (de nationale iftar), Van der Horst (multiculturele festivals) en Van Wetering (wintilezingen) staat vooral de verhouding tussen nieuwe Nederlanders en de bredere sociale omgeving ‘Nederland’ centraal. De hoofdstukken maken duidelijk dat de besproken feesten en rituelen niet zozeer islamitisch, multicultureel of Surinaams zijn, maar juist een vorm van nieuwe Nederlandsheid. De bijdragen van Van Nieuwkerk (Marokkaanse religieuze vieringen), Stengs (Thais Nieuwjaar) en Kwantes (Queer Shabbaton) belichten met name het belang van transnationale dimensies in feesten en rituelen en hoe deze transnationale sfeer daarmee ook een onlosmakelijk onderdeel van nieuwe Nederlandsheid vormt. De onderlinge verhoudingen tussen deze drie niveaus van interactie worden het meest expliciet belicht in de bijdragen van Reus (Kwakoe Zomer Festival) en Van Dijk (Ghanees geboorteritueel).

In zijn bijdrage over veranderingen in Molukse vieringen gaat Fridus Steijlen aan de hand van de jaarlijkse viering van de proclamatie van de onafhankelijkheid van de Zuid-Molukse Republiek (25 april) in op de geschiedenis en de politieke context van de Molukse gemeenschap in Nederland. De onafhankelijkheidsviering, een moment om de Nederlandse regering op haar verantwoordelijkheid ten aanzien van de Molukkers in ballingschap te wijzen, is als belangrijkste collectief ‘nationaal’ moment ruim vijftig jaar van bijzondere betekenis voor de Molukse gemeenschap geweest. De Nederlandse staat heeft de viering nooit op zijn kalender opgenomen. Nationaal betekent hier dan ook eerder ‘voor alle Molukkers binnen Nederland’ dan ‘officieel voor heel Nederland’. De teruglopende betekenis van deze feestdag weerspiegelt verder hoezeer de Molukse gemeenschap en haar verhouding tot de Nederlandse staat veranderd zijn.¹¹

De komst van de Molukkers naar Nederland was een direct gevolg van de ontmanteling van de koloniale machtsstructuur in het nieuwe Indonesië. Als voormalige militairen in koloniale dienst waren de mannen en hun families in de instabiele situatie van vlak na de onafhankelijkheid hun leven niet zeker. In het vooruitzicht van een onafhankelijke republiek, iets waarvoor de Nederlandse staat had toegezegd zich te zullen inzetten, verwachtten zowel de Nederlandse overheid als de Molukkers zelf dat het verblijf in Nederland maar van korte duur zou zijn. De Molukkers werden daarom ‘opgevangen’ in van de Nederlandse samenleving gescheiden woonoorden, vergelijkbaar met de situatie van asielzoekers in asielzoekercentra nu. Steijlen laat in zijn bijdrage zien hoe zo de geschiedenis van de Molukse gemeenschap in Nederland begint als een eigen enclave, met een op Molukse dorpen en verwantschapsregels gebaseerde geheel eigen organisatiestructuur.

Helen Kopnina stelt het idee van een Russische gemeenschap in Nederland ter discussie aan de hand van de Russisch-orthodoxe nieuwjaarsviering, op 13 januari. Zij laat zien dat immigranten uit de voormalige Sovjet-Unie door Nederlanders worden geclassificeerd als ‘Russen’, onder andere omdat voor de meesten van hen Russisch de moedertaal is. Dit is vooral een toegewezen identiteit, die maar weinig zegt over het bestaan van gevoelens van onderlinge verbondenheid. Uit haar bijdrage komt duidelijk naar voren dat de meeste immigranten ten opzichte van elkaar een ambivalente houding koesteren: het gedeelde Sovjetverleden is eerder een reden voor onderling wantrouwen dan een aanleiding voor gemeenschapsvorming. Een even groot wantrouwen leeft echter ook ten aanzien van de Nederlandse samenleving, waar een negatief beeld over Russen de boventoon zou voeren. De meeste Russen blijven daarom liever onzichtbaar. Desondanks, zo laat Kopnina zien, onderhouden deze al dan niet Russische immigranten een scala aan onderlinge netwerken. Omdat een groot deel van hen illegaal in Nederland verblijft, is men juist sterker op elkaar aangewezen. Deze onzichtbare onderlinge verbondenheid komt af en toe tot uiting, zoals tijdens het jaarlijkse Russische nieuwjaarsfeest, een gelegenheid waar zowel Russen, ‘Russen’, buitenlanders als Nederlanders op afkomen. Wat als Russisch wordt ervaren, ligt in *the eye of the beholder*.

Thijl Sunier laat in zijn bijdrage zien hoe tijdens de nationale iftar, waarvan de eerste in 2002 plaatsvond, Nederlandse moslims zich niet alleen als moslimgemeenschap aan de Nederlandse samenleving presenteren, maar tegelijkertijd tonen dat zij onderdeel van de Nederlandse samenleving zijn. De nationale iftar is daarmee een goed voorbeeld van nieuwe Nederlandsheid. Is de iftar een traditioneel, islamitisch vastenritueel, de nationale iftar is een welhaast oecumenische bijeenkomst met landelijke allure die in meerdere opzichten veel gelijkenis toont met de nieuwjaarsrecepties van bedrijven, organisaties en overheden.

De ontstaansgeschiedenis van de nationale iftar laat zich lezen als de geschiedenis van de demografische ontwikkelingen binnen de islamitische gemeenschap in Nederland, en de invloed van die ontwikkelingen op de collectieve religieuze feesten daarbinnen. De ‘eigen gemeenschap’ betrof in eerste instantie Turkse en Marokkaanse moslims, arbeidsmigranten die zich tot halverwege de jaren zeventig nog voelden als tijdelijke passanten in een samenleving die niet de hunne was. Turken en Marokkanen namen gezamenlijk initiatieven voor gebedsruimten waar ook belangrijke rituelen, zoals de vasten en het Offerfeest, konden worden gevierd. Moskeeën waren er nog niet of nauwelijks. Sunier laat zien hoe langzamerhand, onder andere door gezinshereniging en religieuze verschillen, de behoefte aan eigen moskeeën en gebedsruimten toenam, en de moslimgemeenschap steeds meer langs etnische scheidingslijnen opgedeeld raakte. Moskeeën werden de nieuwe centra van het religieuze en gemeenschapsleven. Sunier benadrukt het gaandeweg uitvergroten van verschillen tussen deze centra, dat met name vorm kreeg in discussies over de juiste uitvoering van rituele praktijken. Inzet van de strijd werden religieus gezag en onderlinge machtsverhoudingen. Het ontstaan van de nationale

iftar moet daarentegen juist gezien worden in het licht van de afnemende betekenis van het gewicht van deze etnische opdeling sinds de jaren negentig. Binnen de islamitische gemeenschap nam de invloed van de eerste generatie van in Nederland geboren of in elk geval opgegroeide jongeren toe. Voor velen van hen is de islam eerder een levensstijl dan een onderdeel van hun etnische achtergrond, en zij zoeken naar middelen om hun geloof als gelijkwaardig onderdeel van de Nederlandse samenleving te presenteren.

In haar bijdrage over feesten en festivals die als multicultureel betiteld worden laat Hilje van der Horst aan de hand van de begrippen multiculturalisme, multiculti en multiculturalisering de verwevenheid zien van multiculturalisme en consumptie, een verwevenheid die juist op feesten en festivals duidelijk zichtbaar wordt. Bij de veelal grootschalige jaarlijkse festivals – zoals Dunya (Rotterdam), Roots (Amsterdam) en Mundial (Tilburg) – staat het presenteren van het multiculturele als niet-politiek, exotisch en algemeen ‘etnisch’ product centraal (wereldmuziek, eten, kleding, accessoires), een combinatie die Van der Horst ironisch als multiculti aanduidt.¹² Dergelijke evenementen zijn commerciële initiatieven, met een duidelijke marketingstrategie. Het etnische festival (zoals het Turkijefestival in Deventer) is in plaats van multi- juist monocultureel. Behalve voor de eigen etnische groep zijn dergelijke feesten bedoeld als een presentatie van de cultuur van de groep aan de buitenwereld. Buurtfestivals (zoals het Oosterparkfestival in Amsterdam-Oost) zijn vaak een initiatief van lokale autoriteiten, die hierin een instrument zien voor het creëren van sociale cohesie in buurten met een gemengde bevolking. Van der Horst laat zien dat ook de meeste etnische of buurtfestivals opgezet worden volgens het succesvolle commerciële format van het multiculti-festival, en dat ook daar de bezoeker steeds meer tegenkomt van de symboliek en beeldcultuur van de multicultifestivals. Langs lichamelijke weg verleidt een overdaad aan kleuren, geuren en geluid de bezoekers van multiculturele feesten en festivals welhaast ongemerkt tot het accepteren van het multiculturalisme als een vanzelfsprekende ideologie.

Tegenwoordig wordt winti gepresenteerd als een belangrijk onderdeel van de Surinaamse cultuur en daarmee van de Surinaamse identiteit. In de jaren tachtig echter was winti, zoals Ineke van Wetering aan de hand van haar onderzoek in de Bijlmermeer laat zien, in Surinaamse kringen nog omstreden. Voor de moderne en ‘verwesterde’ hoogopgeleide Surinaamse elite was winti een vorm van bijgeloof. Winti bevond zich in de taboesfeer. Wintirituelen (*preys*) vonden vooral in het geheim en in de privésfeer plaats; de deelnemers eraan waren vooral lageropgeleide creoolse Surinamers. Van Wetering maakt duidelijk hoe in Nederland, onder aanvoering van een jongere generatie die een nieuw middenkader van beter opgeleiden vormde, een strijd voor de erkenning van winti ontstond. Leidende figuren die uit deze groep naar voren traden (‘zaakwaarnemers’ naar Köbben 1983) konden een bemiddelende rol op zich nemen, hadden toegang tot subsidies en gaven winti een nieuwe vorm. In eerste instantie was de inzet erkenning van winti als alternatieve geneeswijze, later als cultureel erfgoed (*kulturu*). Van Wetering laat

zien hoe de wisselwerking met de Nederlandse verzorgingsstaat (opbouwwerk) en een bredere interesse voor het ‘exotische’ en ‘cultuur’ een eigentijdse vorm van wintivieringen creëerden. In openbare bijeenkomsten werden Surinaams spirituele en theatrale elementen gecombineerd met een specifiek Nederlandse activiteit: de lezing en de daarmee verbonden praktijken als uitleg en discussie. Deze, voor zowel Surinaams als Nederlands publiek bedoelde wintidagen vormden indertijd de podia waarop verwesterde en niet-verwesterde Surinamers, oude en nieuwe aanhangers, mannen en vrouwen hun strijd uitvochten over winti als representatie van creools-Surinaamse cultuur. Hoewel deze wintidagen uiteraard een specifiek in winti geïnteresseerd publiek aanspraken, maken de openbare toegankelijkheid en de aanwezigheid van buitenstaanders ze toch tot vroege multiculturele manifestaties.

In de bijdrage van Karin van Nieuwkerk staan nogmaals veranderingen van islamitische vieringen centraal, maar dan gezien door de ogen van Marokkaanse vrouwen in Rotterdam. De opvattingen over hoe de vieringen moeten verlopen (en of er wel van feest gesproken mag worden) verschillen al naar gelang herkomst, opleiding en generatie. In Nederland zijn de vasten en het Offerfeest de feesten waarin de vrouwen hun religieuze en Marokkaanse identiteit het sterkst beleven. Andere, minder prominente vieringen blijken hier door veel vrouwen te worden ‘vergeten’. Van Nieuwkerk vroeg de vrouwen naar hun herinneringen aan de vieringen in Marokko en naar de belangrijkste verschillen met die in Nederland. Behalve hun familie missen de vrouwen vooral de speciale sfeer rond de vieringen: in Nederland gaat voor de rest van de samenleving het leven gewoon door. Uit de interviews blijkt dat vrijwel alle aspecten van een viering – tijd, plaats en vorm – kunnen veranderen. Van Nieuwkerk laat zien dat het verdwijnen van de niet-canonieke ‘kleinere’ vieringen ook in Marokko zelf plaatsvindt als gevolg van een toenemende orthodoxie. De veranderingen in Nederland zijn dus maar ten dele te herleiden tot het bestaan als ‘immigrantengemeenschap’. Ze zijn, in de visie van de orthodoxie, geen verlies of probleem, maar eerder uitdrukking van een zuiverder beleving van het geloof: het geloof zelf is en blijft onveranderlijk en staat los van tijd en plaats.

Stengs stelt in haar bijdrage de viering van het Thaise Nieuwjaar (13 april) in de Thaise tempel in Waalwijk centraal. Thaise immigranten in Nederland zijn vrijwel allemaal Thaise vrouwen met een Nederlandse partner. Dit is op elk Thais feest duidelijk zichtbaar: de Nederlandse echtgenoten komen in principe mee. Denken over de Thaise gemeenschap, betoogt Stengs, kan daarom niet langs etnische lijnen: de partners zijn een integraal onderdeel van de Thaise leefwereld in Nederland. Aan de hand van de nieuwjaarsviering laat zij zien hoe juist de aanwezigheid van de Nederlandse partners als anderen bijdraagt aan een specifiek Thaise beleving. Het in Thailand meerdaagse nieuwjaarsfeest is in Nederland noodgedwongen gereduceerd tot een viering van een aantal uren. Dit doet niets af aan het belang van het feest voor de Thaise vrouwen als moment van onderlinge verbondenheid. Cruciaal hierbij is de omkering van de culturele dominantie: tijdens dergelijke gelegen-

heden bevinden bij uitzondering juist de vrouwen zich in de dominante cultuur. Ook wordt de belangrijke rol van de tempel belicht, een verbouwde boerderij, en van de monniken voor het ervaren van Thaise eigenheid: vrijwel alle Thaise feesten markeren boeddhistische hoogtijdagen. Stengs laat verder zien hoe belangrijke religieuze rituelen in de context van migratie kunnen versoberen, maar daarbij desondanks aan kracht kunnen winnen.

Anders dan over de met immigranten verbonden feesten en rituelen die tot nu toe aan de orde gekomen zijn, gaat het in de bijdrage van Gemma Kwantes over een bijeenkomst die gericht is op het vormen van een joodse *queer*- en homogemeenschap in Nederland. De geschiedenis hiervan moet zowel begrepen worden in de context van ontwikkelingen binnen joods Nederland, als in de context van de (internationale) homo-emancipatie. Centraal in Kwantes' bijdrage staat de viering van de Queer Shabbaton in Amsterdam, een gelegenheid waar een opvallend internationaal publiek bijeenkomt. De Queer Shabbaton Amsterdam is een activistisch evenement dat de deelnemers wil steunen in het ontwikkelen van een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit. Met oog op de publiciteit en het aantrekken van deelnemers wordt de Queer Shabbaton Amsterdam georganiseerd in het weekend van de Gay Pride, wat de gemêleerde herkomst van de deelnemers voor een belangrijk deel verklaart. Zoals elke *shabbaton* bestaat de Queer Shabbaton naast een aantal religieuze diensten uit de gezamenlijke bestudering van joodse bronnen en teksten. Wat de Queer Shabbaton Amsterdam echter onderscheidt van een traditionele *shabbaton*, is de inkadering in een academisch (*queer*-performance-theoretisch) perspectief waarvan de inzichten voor een belangrijk deel uit de kringen rond Jewish Studies in de Verenigde Staten afkomstig zijn. Ook het optreden van Amerikaanse academici en *queers* geeft de Queer Shabbaton Amsterdam een progressief Noord-Amerikaans karakter. Kwantes' bijdrage laat goed zien hoe door feesten en rituelen vluchtige gemeenschappen kunnen worden gecreëerd.

In haar bijdrage over het Kwakoe Zomer Festival in het Amsterdamse Bijlmerpark laat Hanne Reus zien hoe de organisatoren de ideologie van het multiculturalisme met succes in het festival hebben weten te incorporeren. Hoewel Kwakoe door politici zelfs is gekarakteriseerd als 'de kroon op de ontwikkeling van het multiculturele beleid' en een 'multi-etnisch Walhalla', maakt Reus duidelijk dat vrijwel alles op dit festival draait om (creools-Surinaamse) Surinaamseheid. Creoolse Surinamers vanuit de hele wereld, zelfs uit Suriname, komen naar het Kwakoe Zomer Festival om een 'authentieke' Surinaamse ervaring te beleven. Desondanks blijven politici, media en de organisatie zelf het festival als multicultureel presenteren, waarbij zij benadrukken dat er steeds meer andere 'nationaliteiten' (waaronder autochtone Nederlanders) naar het festival komen. Reus schetst ook de cultuurpolitieke context waarbinnen het Kwakoe Zomer Festival, in de jaren zeventig begonnen als een door het jongerenwelzijnswerk georganiseerd zomervoetbaltoernooi, zich ontwikkeld heeft. Zij laat zien dat de verschuiving van een Surinaams voetbalonderonsje naar een grootschalig cultureel evenement,

samen met de positieve connotatie die het festival tegenwoordig heeft, de steeds verdere inbedding van creoolse Surinamers in de Nederlandse samenleving weer spiegelt. Net als de instelling van de Nationale Herdenking van het Nederlands Slavernijverleden is het Kwakoe Zomer Festival een uitdrukking van de publieke aanwezigheid van Surinamers in Nederland.

Rijk van Dijk, ten slotte, laat met zijn beschrijving en analyse van de viering van een geboorte in een Ghanese pinksterkerk, een zogenaamde *dedication*, zien hoe dergelijke levensloopvieringen bijdragen aan het ontstaan van transculturele identiteiten. Elementen uit de Ghanese cultuur kunnen moeiteloos worden ingepast in de vieringen van de transnationale pinkstergemeente, al is ook de Nederlandse (of eerder westerse) context relevant. Het gaat erom dat de deelnemers voor hun viering kritisch elementen selecteren uit verschillende tradities en culturen en, misschien nog belangrijker, andere elementen expliciet verwerpen. De naamgeving, de manier waarop naar voorouderlijke afstammingslijnen wordt verwezen, de geschenken, de ceremonie en de burgerlijke registratie komen in de *dedication* bij elkaar als een nieuwe rituele praktijk die noch specifiek Ghanees noch Nederlands is. De leden van de Ghanese Pinksterkerk vinden elkaar in een hybride religieuze stijl die juist wordt gekenmerkt door het openlijk afstand nemen van tradities, een stijl die wereldwijd wordt herkend en gedeeld door de leden van de pinksterkerken. Dit proces van afstand nemen is in tegenspraak met de algemeen gangbare opvatting dat migrantenkerken culturele identiteiten vooral versterken en bevestigen. Van Dijk pleit daarom voor een benadering van cultuur waarin cultuur niet automatisch als een essentieel kenmerk van een bepaalde locatie of identiteit beschouwd wordt, maar als een oriënterende dimensie waarin ook aspecten als mobiliteit, moderne media en mondialisering een eigen plaats hebben.

Los van de meer theoretische aspecten die de bijdragen met elkaar verbinden, laten de etnografieën zien dat de beschreven sociale en culturele processen alleen in Nederland precies zo hadden kunnen verlopen. Al lopen de achtergronden van de hoofdpersonen zeer uiteen, hun verhalen zijn Nederlandse verhalen, of liever gezegd, nieuw-Nederlandse verhalen. Hiermee vormt dit boek een spiegel van nieuwe Nederlandsheid.

Noten

* Voor hun commentaar op de inleiding gaat mijn speciale dank uit naar Barak Kalir, Birgit Meyer en de twee reviewers van AUP.

- 1 Zoals Van Ginkel (1999) voor Nederland heeft laten zien, gaat de angst voor cultureel anderen altijd gepaard met het benadrukken van eigenheid.
- 2 Gastarbeiders, etnische minderheden, allochtonen, medelanders, nieuwe Nederlanders zijn de belangrijkste termen die in de loop der jaren zijn ingevoerd – en vaak ook weer verdwenen of afgevoerd – om in Nederland gevestigde immigranten aan te duiden. Het grote verloop in terminologie komt deels doordat elke nieuwe term steeds weer dezelfde ongewenste of incorrecte politieke lading krijgt, en zodoende stuit elke term wel op bezwaren bij een van de vele

- partijen in het debat. De voortdurende introductie van nieuwe termen laat zien dat immigratie in Nederland geen vanzelfsprekende zaak is (zie Geschiere 2009: 147-153; Rath 1991: 91, 127-128). De hier gehanteerde term nieuwe Nederlanders is (nog) geen algemeen taalgebruik, maar wordt onder andere door sociale wetenschappers als Prins (2002) en Ghorashi (2006) als vanzelfsprekend gebruikt.
- 3 Volgens een schatting van het CBS waren er in Nederland in 2006 ongeveer 857.000 moslims. Dit is iets meer dan 5% van de bevolking (zie www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-k3-b15-p48-art.htm, geraadpleegd 18 januari 2011).
 - 4 In oktober 2006 bijvoorbeeld verkeek de vakcentrale CNV zich volledig op de commotie die zou ontstaan door de voorzichtige suggestie om de Tweede Pinksterdag, die meer een extra koopzondag dan een echte christelijke feestdag zou zijn, in te ruilen tegen een nationale viering van het Suikerfeest.
 - 5 Volgens een onderzoek van Maurice de Hond uit 2008 vindt 77% van de Nederlandse bevolking dat het Suikerfeest geen nationale feestdag moet worden. Ook bijna een derde van de ondervraagden met een islamitische geloofsovertuiging deelde deze mening. De Hond ondervroeg in totaal 939 mensen (*de Dag*, 24 september 2008).
 - 6 <http://www.ontdekislam.nl/forum/viewtopic.php?t=56201>.
 - 7 Sinds 1 januari 2006 zijn gemeenten verplicht een jaarlijkse naturalisatieceremonie te organiseren. Oorspronkelijk – de dag is ingesteld in 2005 – viel nationale naturalisatiedag op 24 augustus, de dag dat in 1815 de eerste grondwet van het Koninkrijk der Nederlanden van kracht werd. De huidige datum valt samen met koninkrijksdag, de dag dat het ondertekenen van het koninkrijksstatuut in 1954 wordt herdacht. In dit statuut worden de verhoudingen tussen Nederland en de overzeese gebiedsdelen geregeld.
 - 8 De minister maakt hier een veelvoorkomende – en veelzeggende – ‘verschrijving’. Het woord migranten suggereert niet zozeer een ‘aankomst’ (vgl. Scheffer 2007) en een blijven, maar impliceert een potentieel vertrek.
 - 9 Zie Verkaaik (2009) voor een uitgebreide etnografie en analyse van de Nederlandse inburgeringsrituelen.
 - 10 Ik volg hier Willem Schinkels pleidooi om in het denken over een samenleving met immigranten het cultureel-normatieve concept van integratie achter ons te laten. Mensen staan nooit ‘buiten’ een samenleving (Schinkel 2008).
 - 11 De erkenning van het Molukse verleden heeft vooral vorm gekregen in de oprichting van het Moluks Historisch Museum, sinds 2008 Museum Maluku. Maar zo’n museum kan echter, anders dan een formele feestdag, niet regelmatig opnieuw oproepen om bij een bepaalde kwestie stil te staan.
 - 12 Multiculti is in zoverre een gewoon Nederlands woord dat het sinds 2005 in de *Van Dale* staat (14^e herziene druk) in de betekenis van ‘multicultureel’ en van ‘een pleitbezorger van de multiculturele samenleving’.

Literatuur

- Baumann, G. (1992) Ritual implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society. In: Daniel de Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London: Routledge, 97-116.
- Bloch, M. (2002) The Disconnection between Power and Rank as a Process. In: M. Lambek (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd., 432-445.
- Brubaker, R. (2002) Ethnicity without Groups. *Archives Européennes de Sociologie*. XLIII/2: 163-189.
- Cohen, A. (1993) *Masquerade Politics; Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Oxford: Berg Publishers Limited.

- Cohen, A.P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Geschiere, P. (2009) *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa & Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ginkel, R. van (1999) *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit in Nederland*. Den Haag: Sdu.
- Ghorashi, H. (2006) *Paradoxen van culturele erkenning. Management van diversiteit in nieuw Nederland*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Handelman, D. (1998) *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*. Oxford: Bergahn.
- Helsloot, J. (2005) De strijd om Zwarte Piet. In: I. Hoving, H. Dibbits en M. Schrover (red.), *Veranderingen van het alledaagse 1950-2000*. Den Haag: Sdu, 249-271.
- Hobsbawn, E. en T.J. Ranger (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Köbben, A.J.F. (1983) *De zaakwaarnemer*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Prins, B. (2002) Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme. *Migrantenstudies* 2002 (4): 241-254.
- Rath, J. (1991) *Minorisering. De sociale constructie van 'etnische minderheden'*. Amsterdam: SUA.
- Scheffer, P. (2007) *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Turner, V. (1982) *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- Schinkel, W. (2008) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Een aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.
- Verkaaik, O. (2009) *Ritueel burgerschap. Een essay over nationalisme en secularisme in Nederland*. Amsterdam: Aksant.

Van frak via sarong en kebaja naar bruidsjapon

Molukse vieringen in verandering

FRIDUS STEIJLEN

‘**V**ia de Houtrusthallen naar de wijken’ prijkte op de omslag van het april/mei-nummer 2004 van het Molukse maandblad *Marinjo*. ‘Het is voor velen een onverwachte en onaangename verrassing. 25 april is niet meer wat het is geweest, want er is geen ontmoetingsplek meer,’ schreef de redactie in haar commentaar. Deze trieste mededeling betrof de jaarlijkse RMS-viering in Den Haag die vanaf de jaren vijftig was uitgegroeid tot een nationale (Nederlands-) Molukse feestdag. Het was de jaarlijkse herdenking van de proclamatie van de Republiek Maluku Selatan (RMS, Zuid-Molukse Republiek) en daarmee een uiting van zowel de binding met de Molukken als een expressie van de politieke achtergrond van het verblijf van Molukkers in Nederland. Door die betekenissen was de RMS-herdenking een zeer bijzondere feestdag. Deze was ontstaan binnen de context van de ballingschap waarin Molukkers in Nederland terechtgekomen waren. Op het niveau van de Molukse gemeenschap had de herdenking in Den Haag een nationaal karakter. Zeker in de eerste decennia was de RMS-herdenking het platform bij uitstek om politieke boodschappen uit te dragen waarin werd gewezen op de verantwoordelijkheden van de Nederlandse regering ten aanzien van Molukkers en de wens om naar een vrij Molukken terug te keren. Het was dan ook een feestdag met een sterk politiek accent, naast het sociale aspect van ontmoeting en gezellig samenzijn dat kenmerkend is voor alle collectieve feestdagen. In de loop der tijd kreeg die laatste dimensie de overhand en depolitiseerde de RMS-herdenking. Dat wil zeggen tot op grote hoogte, want formeel bleef het centrale thema van 25 april de herdenking van de RMS-proclamatie en bleef het programma gedeeltelijk bestaan uit politieke redevoeringen.

In deze bijdrage ga ik in op de veranderingen die de RMS-herdenking als politieke manifestatie en feestdag heeft ondergaan. Ik zal aangeven dat deze veranderingen het gevolg zijn van een verandering van het RMS-ideaal en van individualiseringsprocessen binnen de Molukse gemeenschap. Een van de uitgangspunten bij het kijken naar de veranderingen in de RMS-herdenking is dat deze een rol speelde en functie had in het structureren van wat we de Molukse gemeenschap in Nederland kunnen noemen. De jaarlijkse RMS-herdenking op 25 april vormde hét moment waarop Molukkers uit het hele land bij elkaar kwamen om het ontstaan van een eigen republiek te memoreren. Binnen de Molukse gemeenschap vormden deze dag en herdenking een moment waarop men collectief aan het vaderland en het

Molukse volk op de Molukken dacht. De herdenking bood de Molukse gemeenschap (minderheden daargelaten¹) een collectief ‘nationaal’ moment. In het navolgende zal ook blijken dat de genoemde veranderingen in de RMS-herdenking hand in hand gingen met andere ontwikkelingen in die gemeenschap. Om die ontwikkelingen meer reliëf te geven ga ik in deze bijdrage ook in op veranderingen in de levensloopvieringen binnen de Molukse gemeenschap. Levensloopvieringen, zoals doop en huwelijk, zijn bij uitstek gelegenheden om sociale verbanden te bevestigen en te onderhouden, omdat familie en andere verwanten die momenten vaak gezamenlijk vieren. Molukkers waren na aankomst verspreid over Nederland in woonoorden gehuisvest zonder dat rekening werd gehouden met het dorp van oorsprong.² De levensloopvieringen vormden voor dorpsgenoten uit verschillende woonoorden in de beginjaren de gelegenheden bij uitstek om familieleden en dorpsgenoten te zien die in andere woonoorden waren ondergebracht.³ De levensloopvieringen droegen daardoor bij aan de structuur van de Molukse gemeenschap in Nederland, maar veranderden ook onder invloed van ontwikkelingen binnen die gemeenschap.

Migratiegeschiedenis

In tegenstelling tot de meeste migrantengroepen, die over een langere periode migreerden, is het allergrootste deel van de Molukkers als groep tegelijkertijd naar Nederland gekomen.⁴ Nadat Nederland de soevereiniteit van Indonesië erkende en deze in 1949 formeel overdroeg, werd begonnen met het ontmantelen van de koloniale machtsstructuur. Een onderdeel daarvan was de opheffing van het Koninklijk Nederlands Indisch Leger, het KNIL. Nederlanders en Indo-Europeanen die in dat KNIL hadden gediend, werden naar Nederland gerepatrieerd, al dan niet met een nieuw dienstverband met het Nederlandse leger op zak. Voor de zogenoemde inlandse militairen van het KNIL was geregeld dat zij overgingen naar het Indonesische leger of dat zij afvloeden op de plaats van herkomst.

In de loop van 1950 ontstonden rond de demobilisatie van een groep van 3500 Molukse KNIL-militairen problemen die het gevolg waren van politieke ontwikkelingen in Oostelijk Indonesië, de regio van herkomst. De overdracht van soevereiniteit had plaatsgevonden aan een federaal Indonesië. De federatieve staatsstructuur werd door de Indonesische leiders gezien als afgedwongen door de voormalige kolonisator en een poging van deze kolonisator om invloed in de archipel te houden. In de eerste maanden van 1950 besloten daarom steeds meer federale staten om op te gaan in een Indonesische eenheidsstaat. Op de Molukken werd dit proces met lede ogen aangezien door de overwegend christelijke elite, die tijdens de koloniale tijd de steun en toeverlaat van de Nederlanders was geweest in ruil voor privileges. Christelijke Molukkers waren in die tijd namelijk geliefd als leerkracht, dominee en militair. De christelijke Molukse elite vreesde een bijtjesdag als de Indonesische republikeinen, tegen wie zij tijdens de Indonesische revolutie hadden

gevochten, het in een eenheidsstaat voor het zeggen kregen. Als reactie op het uiteenvallen van de federatie riepen zij op Ambon op 25 april 1950 de Zuid-Molukse Republiek, de RMS uit. De Molukse KNIL-militairen die op dat moment nog niet waren gedemobiliseerd, steunden de RMS-proclamatie. Deze RMS-steun onder de Molukse KNIL-militairen maakte hun demilitarisering moeizaam. De Indonesische regering beschouwde de RMS namelijk als een binnenlandse opstand en zag de militairen liever niet naar de Molukken vertrekken. Er ontstond een impasse rond de afvloeiing van de Molukse militairen, waarop de Nederlandse regering besloot hen tijdelijk naar Nederland te halen.⁵ Tussen maart en juni 1951 kwam, met speciaal daarvoor gecharterde schepen, een groep van 12.500 Molukkers, de 3500 militairen en hun gezinnen, naar Nederland. Omdat men ervan uitging dat de Molukkers slechts kort in Nederland zouden blijven – gedacht werd zelfs aan zes maanden – werden de Molukkers in woonoorden opgevangen die over het algemeen geografisch en sociaal gescheiden lagen van de Nederlandse samenleving. In Nederland of op weg daarheen kregen de Molukse militairen hun ontslag uit militaire dienst. Met als gevolg dat zij in de woonoorden state- en werkloze burgers waren geworden. Officieel hadden zij met de dekolonisatieovereenkomst tussen Nederland en Indonesië het Indonesische staatsburgerschap toegewezen gekregen. Sinds de RMS-proclamatie beschouwden Molukkers zichzelf als ingezetenen van de RMS.

Eigen Molukse organisaties en instituties

Met de overkomst naar Nederland en het ontslag uit militaire dienst veranderden ook de condities waarbinnen de Molukkers als groep werden georganiseerd. Door het ontslag viel het militaire systeem als ordenend principe weg. Afhankelijk van de beschikbaarheid van woonoorden en de aankomst van schepen werden de Molukkers overal in Nederland gehuisvest. Zij vielen onder de verantwoordelijkheid van het CAZ, het Commissariaat Ambonezen Zorg, dat weer onder verantwoordelijkheid van het ministerie van Maatschappelijk Werk, en later het ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk viel. Tot op zekere hoogte kan de opvang van de Molukkers vergeleken worden met de hedendaagse opvang van asielzoekers in AZC's, asielzoekercentra waarin vluchtelingen onder de verzorging van daarvoor aangewezen instanties vallen. In tegenstelling tot de hedendaagse asielzoekers echter waren de Molukkers binnen korte tijd goed georganiseerd.

In de woonoorden ontwikkelde zich in rap tempo een structuur die de Molukse gemeenschap, nadat de militaire banden waren komen te vervallen, een nieuwe cohesie gaf. Een belangrijke factor daarbij was de instelling van zogenaamde kamp-raden. Molukse kampbewoners kozen een kampraad die als intermediair naar de Nederlandse verzorgende instanties functioneerde. De kampraadsleden werden gekozen vanwege hun status (vaak waren het de onderofficieren van het KNIL) en

hun vaardigheid om met de Nederlanders om te gaan (ook dat waren uiteraard de onderofficieren). Met de installering van een kampraad volgde het CAZ de structuur die eerder door de Dienst Uitvoerende Werken (DUW) voor arbeiderskampen was gebruikt (Wittermans 1955). Hoewel de kampraden dus door de Nederlandse overheid in het leven waren geroepen, werden zij geïncorporeerd door Molukse belangenorganisaties die op landelijk niveau ontstonden.

Deze rivaliserende Molukse belangenorganisaties hielden contact met hun respectievelijke achterbannen via de kampraden. Vanwege conflicten tussen aanhangers van rivaliserende belangenorganisaties zorgde het CAZ er zoveel mogelijk voor dat aanhangers van de rivaliserende belangenorganisaties niet bij elkaar in één kamp woonden. Het gevolg was dat verreweg de meeste kampen een dominante politieke signatuur hadden. Omdat de kampraden als laagste echelons van de belangenorganisaties functioneerden, werden de kampen structureel met elkaar verbonden. Vanaf het begin van de jaren zestig werden de woonoorden opgeheven en de Molukkers overgeplaatst naar speciale woonwijken. In die woonwijken bleef de structuur van de woonoorden grotendeels voortbestaan. De kampraad werd vervangen door een wijkraad.

Hoewel de woonoorden op dorpen leken, was het niet zo dat Molukkers uit hetzelfde Molukse dorp ook in één kamp waren ondergebracht. In haar huisvestingsbeleid hield de Nederlandse regering geen rekening met het dorp van oorsprong, ondanks de belangrijke rol daarvan in het leven van Molukkers. De relaties tussen dorpsbewoners onderling en tussen dorpen zijn namelijk geregeld volgens een gewoonterecht, de *adat*. Molukkers uit hetzelfde dorp worden bijvoorbeeld geacht elkaar te steunen bij belangrijke levenscyclusgebeurtenissen, zoals overlijden en huwelijk. Een ander deel van de *adat* heeft betrekking op het zogenaamde *pelashap*, een verbond tussen dorpen dat onderlinge hulp voorschrijft. Verweven met de verplichting om elkaar te steunen is een verbod op huwelijken tussen de bewoners uit dorpen die *pela* van elkaar zijn. Op basis van iemands achternaam is te traceren uit welk dorp men afkomstig is en daarmee met wie men allemaal *pela* is.

Vanwege de rol die de dorpen van oorsprong in het leven van de Molukkers speelden en om de relatie met het dorp van oorsprong handen en voeten te geven, werden al in de eerste jaren na aankomst dorpsverenigingen, *kumpulans*, opgezet. Via de dorpsverenigingen hadden ‘dorpsgenoten’ van verschillende kampen contact met elkaar. De *kumpulans* vormden, naast de belangenorganisaties met de kampraden, een tweede instituut dat zorgde voor structuur en samenhang in de Molukse gemeenschap. De leidende figuren (vooral mannen) in de dorpsverenigingen werden meestal gekozen vanwege hun senioriteit en kennis van de *adat*. Niet uit alle dorpen waren veel mensen in Nederland aanwezig. Soms werd dan overgegaan tot het opzetten van een *kumpulan* op eilandniveau, zoals voor het eiland Buru.

Een ander belangrijk instituut voor de structuur van de Molukse gemeenschap waren de Molukse kerken. De overgrote meerderheid van de Molukkers was protestant. In Nederland ontstonden twee Moluks protestante kerkgenootschappen

met eigen kerkgebouwen in de woonoorden en later in de woonwijken.⁶ De kerkraden, zangkoren en kerkelijke jongerenorganisaties werden een wezenlijk onderdeel van de organisatie van de Molukse samenleving. In de jaren zeventig kwamen daar in de wijken nog Molukse welzijnsinstellingen, zoals de ‘stichtingen voor de samenlevingsopbouw’, bij. Instellingen die zich bezighielden met samenlevingsopbouw waren voor de Nederlandse situatie niet uniek. In de jaren zestig werden vanuit de overheid overal in het land dergelijke welzijnsinstellingen opgericht. De Molukse gemeenschap kreeg er echter pas in de jaren zeventig mee te maken. Voor die gemeenschap was het een nieuw fenomeen dat bovendien, dankzij de subsidievoorwaarden, sterk op westerse leest geschoeid was. Een van de voorwaarden was dat welzijnswerkers in dienst van de stichtingen relevante beroepsopleidingen gevolgd moesten hebben. Andere voorwaarden betroffen de financiële verslaglegging die moest voldoen aan overheidsregels. De stichtingen vormden een nieuwe institutie in de wijk waarbinnen jongeren de kans kregen om hun invloed op de ontwikkelingen in de gemeenschap uit te oefenen. Het werden centra waar politieke scholingen werden georganiseerd, kindercrèches en vrouwengroepen actief werden en de mogelijkheid was om feesten te organiseren of culturele groepen te laten optreden. Met de komst van de stichtingen kregen de Molukse wijken, naast de bestaande geestelijke en politieke instituties, ook een sociaal-culturele institutie.

De Molukse gemeenschap die na aankomst in Nederland was ontstaan had alle karaktertrekken van een samenleving binnen een samenleving: ze had haar eigen instituties en voorzieningen, en bestond lange tijd zelfs gedeeltelijk geïsoleerd van de Nederlandse samenleving. Deze manier van huisvesten, de vele eigen categoriale instituties en de oriëntatie op de eigen groep pasten in de Nederlandse verzui-lingstraditie.

Huwelijk als bindend moment

De eigen Molukse instituties zorgden voor een structuur van de Molukse gemeenschap. Een echte cohesie van een gemeenschap ontstaat echter pas op de momenten dat de mensen elkaar ontmoeten en verbindingen met elkaar aangaan. Zeker in de beginjaren was het niet gemakkelijk om familie of dorpsgenoten te bezoeken. Om visites af te leggen moest toestemming worden gevraagd aan het CAZ en men moest zich bij het te verlaten woonoord afmelden en in het andere aanmelden.⁷ Na enkele jaren verdwenen de bureaucratische belemmeringen.

Een voorbeeld van momenten dat ‘gewerkt wordt aan cohesie’ zijn levenscyclusvieringen zoals een huwelijk. Bij een huwelijk zijn immers meerdere families en dorpen betrokken, maar ook de directe omgeving, zoals de kerkgemeenten en de andere bewoners van het woonoord. Die betrokkenheid kwam onder meer tot uitdrukking in de organisatie van de vieringen. In de basis werden de verschillende levenscyclusvieringen vergelijkbaar georganiseerd. Er werden *panitia*’s, comités, gevormd met familieleden en of bekenden die de organisatie van de festiviteiten,

of in geval van overlijden de herdenkingen, organiseerden. Daarnaast werden kookploegen samengesteld met een bekende vrouwelijke verwante of een vrouw uit het woonoord of de wijk die bekendstond om haar kookkunst. Zij had de leiding en zorgde ervoor dat de maaltijd die in overleg met de betrokkenen werd samengesteld werd bereid. Een groep jongere verwanten en dorpsgenoten werden gerekruteerd om de maaltijd uit te serveren, *salawir*.

Wittermans, die in 1953 onderzoek deed in de Molukse woonoorden (Wittermans 1991), besteedde in zijn analyse van de sociale structuur van de Molukkers uitgebreid aandacht aan een huwelijk in het kamp Schattenberg (het voormalige Westerbork). Hij gaf daarin ook aan op welke wijze dorpsvertegenwoordigers en *pela's* zich manifesteerden. Het ging om zeven delegaties die zich volgens de *adat*, het gewoonterecht, op het huwelijk moesten presenteren.

De groepen kwamen apart bij elkaar op een vastgestelde plaats in het kamp. Vrouwen in traditionele kledij en mannen in hun zondagse kleding. Iedere stoet die in beweging kwam werd voorafgegaan door drie of vier vrouwen die de geschenken op hun hoofd droegen in grote kartonnen dozen bedekt met witte stof. Bij aankomst in de grote kantine waar het bruidspaar zetelde om de geschenken in ontvangst te nemen, stapte de leider van iedere groep naar voren en sprak gelukswensen uit namens de groep, gevolgd door een korte speech. De spreker van Porto⁸ verwees bijvoorbeeld naar het oude karakter van de *pela*, de plicht van de *pela* om alles aan te bieden en dat ze in verlegenheid verkeerden omdat ze niet in staat waren om van de rijkdom van het vaderland te geven. Na iedere speech werden de geschenken overhandigd aan twee jonge mannen die aan een aparte tafel zaten (Wittermans 1991: 100).

In de tijd dat Wittermans onderzoek deed, bestonden scherpe tegenstellingen tussen rivaliserende Molukse belangenorganisaties. Deze tegenstellingen hadden betrekking op het al dan niet ondersteunen van het RMS-ideaal en op de mate waarin men bereid was zich coöperatief tegenover de Nederlandse overheid op te stellen.⁹ Met enige regelmaat gingen aanhangers van belangenorganisaties met elkaar op de vuist. Volgens Wittermans speelden de politieke tegenstellingen tijdens levenscyclusvieringen echter geen rol: 'Bij huwelijken en begrafenissen die ik (Wittermans) bijwoonde, kwamen traditionele patronen van groepsvorming weer naar voren. Politieke opponenten ontmoetten elkaar op vriendelijke basis en rollen werden ingevuld in termen van dorp van herkomst of *pela*-verwantschap' (Steijlen 2002a: 45). Politiek speelde, volgens hem, wel op een andere manier een rol tijdens de feesten. Op verschillende manieren stond men stil bij het feit dat men niet op de Molukken was. Door erop te wijzen dat men niet het geschenk kon geven dat men eigenlijk op de Molukken had kunnen of willen geven. Of door twijfels uit te spreken of het wel kies was om in Nederland uitbundig een huwelijk te vieren en met elkaar te dansen, terwijl de mensen op de Molukken in oorlog verkeerden. Men refereerde daarbij aan een tijd van beproeving, een *djaman sengsara* (Wittermans 1991: 74).

Wittermans' observatie dat politieke tegenstellingen mensen er niet van weerhielden om bij een huwelijk of begrafenis aanwezig te zijn, is een interessante als we in het achterhoofd houden dat het CAZ in die tijd juist rivaliserende achterbanen van belangenorganisaties in eigen woonoorden plaatste. Het is zeer wel mogelijk dat deze feesten werden gebruikt om in de wandelgangen oplossingen voor tegenstellingen te zoeken of om nieuwe achterban te rekruteren. De referenties aan de Molukken en de tijd van beproeving lijken daar wel op te wijzen. De bruiloften en andere familiefeesten boden de mogelijkheid aan aanhangers van rivaliserende organisaties om elkaar buiten de politieke kaders om te ontmoeten.

Wittermans' voorbeeld van het huwelijk in Schattenberg laat goed zien dat de levenscyclusvieringen een rol speelden om de Molukse gemeenschap cohesie te geven. Het waren momenten waarop de Molukse instituties en cultuur in Nederland plaats en betekenis kregen. Via de *kumpulan* kon men aan de *adat*-verplichtingen die met het *pela*-schap samenhangen voldoen. In de *adat* speelt niet alleen het dorp een rol; op individueel niveau speelt ook het familiehuus een rol. In de woonoorden kreeg de barak waar de ouders woonden, en later in de woonwijken het huis van de vader, de functie van familiehuus (*mata rumah*) toebedeeld (Bartels 1990: 445). Bij die barak of dat huis werd bijvoorbeeld de nageboorte van een kind begraven. Deze familiehuizen kregen ook een rol in de levenscyclusvieringen, omdat bruiden vanuit hun familiehuus trouwden in het familiehuus van de echtgenoot. Rituelen, zoals het vragen van de hand van de bruid, *masuk minta*, en het betalen van een bruidschat, de *harta*, konden dankzij de aanwezigheid van de dorpsverenigingen ook op een correcte manier worden uitgevoerd. Het correct uitvoeren van deze rites was voor Molukkers belangrijk omdat sancties staan op het niet nakomen van *adat*-verplichtingen. Zo geloofde men bijvoorbeeld dat kinderen geboren uit een niet op correcte wijze voltrokken huwelijk ziek konden worden. Mede omdat het lange tijd moeilijk, zo niet onmogelijk was om naar de Molukken te reizen en daar aan de verplichtingen te voldoen, was de inbedding van dit culturele element in de Molukse samenleving in Nederland enorm belangrijk. Als het vanwege de *adat* noodzakelijk was dat een bruid werd weggeven door een Molukse familie terwijl de bruid van niet-Molukse afkomst was, kon een Molukse familie optreden als bruidgever; zij adopteerden de bruid dan voor die gelegenheid. Ook werd in 1989, bij het overlijden van een jonge man afkomstig van de TNS-eilanden (zuidwestelijk deel van de Molukken), waarvan geen grote groep Molukkers in Nederland, de *panitia* van de eerste generatie uitgebreid met iemand van de jongere generatie om te kunnen voldoen aan de vereisten van de *adat*. Een aantal Molukkers vertelde mij dat zij in de jaren zeventig en later, toen de reismogelijkheden waren verbeterd, alsnog naar de Molukken togen om beloftes en verplichtingen in te lossen.

Vieringen in de jaren tachtig

In grote lijnen leken de levenscyclusvieringen in de jaren tachtig sterk op de vieringen die Wittermans beschreef. Veel bruiloften werden op vrijdag gepland om het voor veraf wonende familie en dorpsgenoten gemakkelijker te maken de bruiloft bij te wonen. Midden jaren tachtig was ik getuige van twee bruiloften die, op de kleding van het bruidspaar na, eender verliepen.

Op de bruiloftsdag werd, voordat men naar het stadhuis ging waar de bruid aan de familie van de bruidegom werd gegeven, bij het huisaltaar gebeden. Belangrijker dan de gang naar het stadhuis was de huwelijksvoltrekking in de kerk. Hierbij was in principe iedereen welkom. De twee bruidsparen waren verschillend gekleed. Het eerste paar bestond uit een Molukse bruidegom en een Nederlandse bruid. Zij waren in traditionele Molukse kleding gehuld. Het andere bruidspaar had de voorkeur gegeven aan moderne huwelijkskleding. Bij beide huwelijken bevonden de gasten zich al in de kerk toen de bruidsparen met hun ouders en peetouders binnentraden. En bij beide gelegenheden zongen tijdens de dienst de verschillende kerkkoren die aan de kerk verbonden waren, om de beurt. Na de dienst vertrokken de bruidsparen met hun getuigen en familie om enkele verplichtingen te vervullen, om opnieuw te bidden bij het huisaltaar of de bruidschat te voldoen. In het begin van de avond begon voor beide jonggehuwden de echte ontvangst van de gasten. Bij beide huwelijksfeesten stonden in een grote zaal rijen tafels opgesteld en werden de gasten ontvangen door jongeren die hen naar een plaats aan de tafels brachten. Andere jongeren bedienden de gasten, terwijl mensen van de *panitia* toezagen op de goede gang van zaken. Beide bruidsparen namen zitting op twee speciaal daarvoor en iets hoger geplaatste stoelen. Om beurten liepen de gasten daarna langs het bruidspaar om ze te feliciteren en een enveloppe met geld aan de daarvoor aangewezen persoon te geven. Nadat alle gasten hadden gegeten, trokken de bruidsparen zich kort terug om zich te verkleeden. Zij verwisselden hun wat formele huwelijkskleding voor lossere kleding voor het laatste deel van het feest. Ook de rol van de ceremoniemeesters veranderde. Waren zij daarvoor vooral degenen die toezagen op een ordentelijk verloop van de ceremonie en dat geen van de gasten iets tekort zou komen, na de 'metamorfose' van het bruidspaar werd hun taak de gasten te vermaken en aan te zetten tot dansen en zingen. Zij kondigden verschillende acts aan en gingen voor in de *dendang*, een afscheidsdans die het hoogtepunt van het feest was en het einde ervan inluidde. Voor de *dendang* kwam het bruidspaar hun gasten danken door hun een klein cadeautje te geven en een beetje parfum op de revers te sprenkelen.

Door de betrokkenheid van de gemeenschap was het huwelijk een collectief gebeuren. Doop (*serani*, tussen de 3 en 8 jaar) en belijdenis (*sidih*, rond de 17 jaar) waren feesten die de collectiviteit op een andere manier benadrukten, omdat in het woonoord en later in de wijk meerdere gezinnen tegelijkertijd hetzelfde feest vierden. De roering die dan, vaak in de periode rond Pasen, in de Molukse wij-

ken ontstond, gaf een saamhorigheidsgevoel. Mijn observaties uit de jaren tachtig illustreren dit.

Op de dagen dat er belijdenis werd gedaan of doopplechtigheden werden gehouden, was er in de wijk een prettige spanning van feestvreugde te voelen. Welke families feestvierden, liet zich in de week ervoor al raden door de bontgekleurde provisorische aanbouwen achter de woningen en de heerlijke kookgeuren die uit de verschillende keukens kwamen. Zo ook tijdens een belijdenis in 1983 in Assen. Op zondagochtend kwamen familieleden en dorpsgenoten uit andere wijken in hun beste kleding naar de feestelijk versierde huizen om gezamenlijk naar de kerkdienst te gaan. De dienst was op zich al een feest van ontmoeting: op het kerkplein hoorde je overal 'hoe gaat het, lang niet gezien'. Na de dienst trokken de gezinnen zich terug om met een aantal speciaal genodigden de maaltijd te nuttigen. Tijdens de maaltijd aan een mooi gedekte tafel werden stichtelijke woorden gericht tot degene die belijdenis had gedaan en de ouders. De peetouders fungeerden als gastvrouwen en gastheren: zij hebben immers als speciale taak om over het geestelijke leven van hun peetkinderen te waken. Na de maaltijd gingen de kinderen buiten spelen of in de provisorische aanbouw kijken naar een speciaal gehuurde video-installatie. Voor de volwassen gasten kwam sterke drank op tafel inclusief een als dierbaar gekoesterde fles *anak rusa*, een soort jenever getrokken van het embryo van een hert: de *anak rusa*. *Anak rusa* werd alleen bij zeer speciale gelegenheden uit de kast gehaald. De sterke drank was het teken dat ook de sterke verhalen over Indië of het woonoord over tafel konden komen. Aan het einde van de middag was de tijd gekomen om andere feestvierende gezinnen met een bezoek te vereren. In kleine groepjes trokken we door de wijk van het ene huis naar het andere. Bij binnenkomst stopten we een enveloppe met geld in de handen van de ouders of peetouders, een bijdrage in de kosten, en feliciteerden de jongere die belijdenis had gedaan. Daarna namen we plaats aan tafel en kregen een maaltijd en wat te drinken. Uiteraard was de maaltijd kleiner dan de uitgebreide maaltijd die we 's middags hadden gehad. Het was aan onszelf om aan te geven of we iets minder opgeschept wilden hebben omdat we nog meer gezinnen moesten bezoeken. Elke keer kregen we toch meer opgeschept omdat de gastvrouw zei dat bepaalde gerechten zeker geproefd moesten worden. Tussen de delegaties die de wijk doorkruisten, bevonden zich ook delegaties van de kerkkoren en de kerkeraad. Hun bezoek had een bijzondere dimensie. Toen we tegelijkertijd met het kerkkoor op bezoek waren, werden gezamenlijk enkele psalmen gezongen. En toen de kerkeraad langskwam, werd nogmaals voor de jongere gebeden. Het patroon waarmee we de wijk doorkruisten, was erop gericht om tegen het einde van de avond bij een gezin aan te komen waar we langer wilden blijven hangen. Inmiddels was in de meeste huizen dan al een gitaar gepakt om allerlei traditionele liedjes te begeleiden of was men begonnen met a-capellazang. De traditionele liedjes werden afgewisseld met liedjes waarmee men elkaar op de hak neemt. Het was ergens in de late uurtjes dat we door de wijk terugliepen naar ons gastgezin. De gasten die van ver kwamen en terug moesten waren al lang weg.

Bij het overlijden van Molukkers kwam de collectiviteit sterk tot uitdrukking in een tweetal kerkdiensten, één op de avond voor de begrafenis, *malam penghiburan* (troostavond), en één op de dag van de begrafenis zelf. Vooral de nachtwake op de *malam penghiburan* was een moment van intens samenzijn. De overledene bleef dan in de kerk opgebaard, terwijl familie, vrienden en andere bekenden in de kerk en de bijgebouwen bleven waken. De nachtwake duurde de hele nacht en het patroon was dat de vrouwen vooral in de kerk zaten, terwijl de mannen in de bijgebouwen spelletjes speelden en met elkaar kletsten.

Veranderende vieringen: cultureel erfgoed en sociale verbanden

Het beeld dat hierboven is geschetst van de verschillende vieringen was zoals ze in de jaren tachtig plaatsvonden. Vieringen en de manier waarop men ze viert, zijn echter niet star, maar veranderen continu. Wie bijvoorbeeld foto's uit de jaren vijftig en zestig bekijkt, ziet dat bij belijdenis, doop en huwelijk het bruidspaar, de jongere die belijdenis deed of het kind dat werd gedoopt, in westerse kerkelijke kleding was gestoken. Als Molukkers naar de kerk gingen, droegen ze speciale kleding, maar voor deze speciale gelegenheden weken zij daarvan af. Foto's van bruiloften in kamp Schattenberg bijvoorbeeld laten bruiden in een witte bruidsjaпон zien en bruidegommen in pak, of zelfs frak (Polnaya et al. 1996).

In de jaren tachtig en negentig ging men andere kleding dragen. Deze werd toen 'traditioneler' of beter gezegd, men liet zich inspireren door traditionele Molukse (bruids)kleding of traditionele Molukse patronen. Het was een generatie Molukse jongeren die bewust bezig was met het ontdekken van haar culturele erfgoed. Het was ook deze generatie die steeds meer buiten de Molukse wijken ging wonen en zich heroriënteerde op haar positie in de Nederlandse samenleving.¹⁰ Deze generatie had meer behoefte aan een *identitymarker* die haar van de Nederlandse omgeving onderscheidde als Molukkers. Men ging bewuster om met wat ze onder de Molukse identiteit wilden verstaan en kozen er ook uitdrukkelijker voor hoe men die uitte. Dat kwam mede tot uitdrukking in keuzes voor kleding en symbolen tijdens huwelijk, doop of belijdenis. De keuze voor kleding, maar ook de manier waarop de gasten werden ontvangen of de maaltijd werd geserveerd, werd een keuze voor een mate van Moluks-zijn van de viering. Een van de huwelijken die ik bijwoonde in de jaren tachtig, was van een Nederlandse vriendin en een Molukse vriend. Zij kozen expliciet voor een Molukse bruiloft. Hoewel beiden in Amsterdam woonden, werd de bruiloft gehouden in de woonplaats van de ouders van de bruidegom, waren beiden in traditionele kleding gestoken en was het feest op Molukse wijze georganiseerd. Hun huwelijk was in feite een etnisch statement: dat zij Moluks waren en hoorden bij de Molukse gemeenschap, ook al was een van de partners Nederlands.

Het gemengde echtpaar kon in de jaren tachtig nog kiezen voor Molukse symbolen en een Molukse manier van organiseren, inclusief jongeren die *salawir* en

een *panitia*. In de loop van de jaren negentig werd het moeilijker om voor een bruiloft of andere viering een beroep te doen op de sociale verbanden binnen de Molukse gemeenschap. Het duidelijkste komt dat naar voren in de catering van de feesten. Eerder was steeds sprake van een kookploeg die de maaltijd verzorgde. De laatste tien à vijftien jaar wordt steeds vaker een professionele catering ingehuurd. Dat kan een Molukse catering zijn of zelfs de lokale Chinees of de catering van een partycentrum.

De achtergrond van deze verandering is niet eenduidig; er spelen verschillende factoren een rol. Een eerste reden is dat het steeds moeilijker wordt om een beroep te doen op een groep mensen om te koken. Ze moeten daarvoor namelijk meerdere dagen vrij nemen. Omdat men niet meer automatisch prioriteit stelde bij dit soort ‘verplichtingen’, was niet meer iedereen daartoe bereid (Bartels 1990: 358-365). De individualisering binnen de Molukse gemeenschap werd nog versterkt door veranderingen van de wijkstructuur. Zoals eerder aangegeven groeide de groep Molukkers die buiten de Molukse wijken woonden. Dit werkt de individualisering in de hand, maar heeft ook effect op de rekruteringsmogelijkheden voor werkzaamheden als het koken. Rekruteren van een kookploeg of *panitia* wordt daardoor bemoeilijkt. Een derde reden is infrastructureel. In de jaren zeventig en tachtig hadden de meeste Molukse wijken de beschikking over communale voorzieningen als een stichtingsgebouw. Dit functioneert niet meer in alle wijken, waardoor men voor feesten moet uitwijken naar partycentra die soms verplichten om de catering van het centrum te betrekken. Uiteraard zijn de veranderingen in catering bij feesten niet alleen het gevolg van externe factoren, het zijn ook de feestgevers zelf die vanwege het gemak kiezen om de catering uit te besteden of het feest in een partycentrum te geven.

Er is een zekere verzakelijking in de vieringen opgetreden. De meeste bruiloftsfeesten worden nog steeds afgesloten met een *dendang*. De feesten duren echter niet meer zo lang als vroeger. Het is niet ongewoon dat bruiloften nu rond één uur 's nachts afgelopen zijn. Vroeger was dat eerder drie of vijf uur. Ook de *malam penghiburan* duurt minder lang dan gebruikelijk was. Veel kerken sluiten hun deur tegenwoordig om twaalf uur 's nachts, waardoor er geen sprake meer is van een nachtwake die tot de volgende ochtend duurt.

Het is een vorm van verzakelijking die aan de ene kant vieringen als de *malam penghiburan* qua vorm beïnvloeden, maar ze niet per se minder Moluks maken. Dat geldt ook voor bruiloften. In het begin van de eenentwintigste eeuw was ik opnieuw getuige van een bruiloft. Ditmaal waren bruid en bruidegom beiden in het wit gekleed en waren hun kinderen bruidsmisjes.¹¹ Na de kerkdienst vertrokken het bruidspaar en de directe familie naar het ouderlijke huis van de bruid in een nabijgelegen stad om de bruidschat te voldoen. Het feest vond 's avonds plaats in een partycentrum waar het bruidspaar en de respectievelijke (peet)ouders zich opstelden voor de ontvangst van de gasten, zoals dat gebruikelijk was bij de bruiloften in de jaren zeventig. De catering daar was echter in handen van het partycentrum. Opvallend is dat vooral de aankleding is veranderd. De rituelen die

gerelateerd zijn aan de *adat*, zoals de bruidschat en het vragen van de hand (*masuk mintā*), blijven in stand. Het zijn deze rituelen waarop voorouderlijke straffen staan als ze niet of verkeerd worden nagekomen.

Het is een aanpassing aan veranderende verhoudingen, communicatie en relaties binnen de Molukse gemeenschap die zich niet alleen voordoet in waarneembare wijzigingen als de duur van de *malam penghiburan*. Het komt ook tot uitdrukking in de kleinere gebruiken, zoals het aanbieden van een enveloppe met geld. Begin deze eeuw was een Molukse kennis niet in staat om aanwezig te zijn bij de begrafenis van een bekende van haar. Zij vroeg twee Molukse vrienden om namens haar een enveloppe voor de familie mee te nemen. De vrienden kwamen terug zonder de enveloppe te hebben afgegeven. Hun inschatting was dat de kinderen van de overledene niet hadden begrepen hoe met de enveloppe om te gaan en zij wilden hen niet in verlegenheid brengen. De enveloppe hebben ze toen via de broer van de overledene aan de familie gegeven.

De nationale viering

Een van de factoren die van invloed was op de levenscyclusvieringen, was de verandering in de structuur en functie van de Molukse wijken. Deze verandering heeft op de achtergrond ook meegespeeld in het niet doorgaan van de RMS-herdenking in 2004. Maar laat ik eerst een schets geven van de herdenking in het begin van de jaren negentig.

De RMS-vieringen in de Houtrusthallen in Den Haag hadden een dubbel karakter. Ze waren een feest en een reünie enerzijds en een formele herdenking anderzijds. In 1992, tijdens een onderzoek naar Molukse politieke bewegingen, bezocht ik de Houtrusthallen. Lopend van de tramhalte naar de Houtrusthallen waren van ver de bussen uit de zogenaamde Molukkersgemeenten te zien. Jongeren met bomberjacks en zonnebrillen stonden tussen de bussen: *ikut ramai*, gezellig met elkaar rondhangen. Hier en daar werden vliegers opgelaten, toen een erg geliefde vrijetijdsbesteding in de Molukse wijken. Zozeer zelfs dat er vliegerwedstrijden tussen wijken werden georganiseerd. Hier en daar schreven jongens – jongetjes in de meeste gevallen eigenlijk nog – op de banken in de groenstroken met een stift RMS, of *merdeka* (vrijheid) of *Mena Muria* ('Vooruit Achteruit', de Molukse strijdkreet). Kleine groepjes Molukkers vertrokken al richting stad voordat de herdenking echt begon, om even boodschappen te doen en door de stad te slenteren. De sfeer buiten de Houtrusthallen was gemoedelijk, maar ook licht gespannen. Gemoedelijk omdat men weer vrienden en familie tegenkwam: een reüniegevoel. Een beetje gespannen omdat men in afwachting was van de komst van de RMS-president in ballingschap. Op dat moment was dat nog ir. J.A. Manusama. 1992 was een bijzonder jaar omdat gesproken werd over de opvolging van de hoogbejaarde Manusama. Het was een tijd waarin ook veel Molukkers die eigenlijk geen aanhanger waren van de RMS, de ontwikkelingen binnen de RMS-regering in bal-

lingschap op de voet volgden. Want hoe je het ook bekeek, de RMS-president in ballingschap was een publieke Molukse figuur en in zekere zin ook het gezicht van de Molukse gemeenschap naar buiten. In de Houtrusthallen zat het publiek op de tribunes te kijken naar een voorprogramma, ook in afwachting van de komst van de RMS-president die eerst een kerkdienst voor het vaderland bijwoonde. Toen de zwarte auto's met Manusama en zijn gevolg, de regering en andere vooraanstaande Molukse leiders, bij de Houtrusthallen aankwamen, werden ze als heuse regeringsleiders ontvangen. Mannen in zwarte pakken met zonnebrillen en 'oor-tjes' bewaakten de president, een broze verschijning die op dat moment vanwege de bewaking onbenaderbaar was.

Terzijde gestaan door Molukkers in traditionele kledij, voorafgegaan door *tjaka-kalele*-dansers (krijgdsdans) en begeleid door de ordedienst nam Manusama plaats op de voorste rij, waarna het officiële programma kon beginnen. Toespraken van Manusama, dominee Metiarij, de voorzitter van de grootste Molukse politieke organisatie, en toespraken van sympathisanten uit het binnen- en buitenland werden afgewisseld met culturele optredens, dans en muziek, ook uit Papoea om de onderlinge band en solidariteit tot uitdrukking te brengen. Op de tribunes vermaakte het publiek, Molukkers en een niet gering aantal Nederlandse partners, zich met het programma, maar eigenlijk nog meer met elkaar onder het genot van een drankje en een Molukse snack. Bij de bar werd met een glas whisky in de hand de stand van zaken op politiek terrein besproken. In een andere hal was een markt ingericht, waar in standjes boeken, etenswaren en parafernalia werden verkocht. Bumperstickers met de RMS-vlag of aanstekers met dezelfde kleuren waren geliefd. Evenals koperen platen of schalen met daarin de naam van het dorp van oorsprong of een andere verwijzing naar de Molukken. De laatste jaren werd na de officiële viering 's avonds nog een popconcert gehouden. Speciaal om de jongeren bij de viering te betrekken, maar ook om ze van de straat te houden. Want meer dan eens liep het rond de RMS-viering uit de hand. Meestal werd voorafgaande aan de viering een demonstratie door Den Haag gehouden. Vooral tijdens jubileumjaren werd geprobeerd de route zodanig te verleggen dat men langs de Indonesische ambassade kwam – uiteraard zonder toestemming van de burgemeester – wat dan ook met regelmaat tot relletjes leidde.

De RMS-herdenking was in al zijn facetten een Moluks nationaal feest in Nederland. Het bracht Molukkers uit alle hoeken van het land samen en had een grote symbolische waarde. Het was vergelijkbaar met Koninginnedag in die zin dat het de gezamenlijkheid van de Molukkers in Nederland uitdrukte. Door de verwijzing naar de onafhankelijke republiek, de RMS die op de Molukken gerealiseerd zou moeten worden, verbond het de Molukse gemeenschap in Nederland met het verre vaderland en met de bevolking daar. De herdenking hield ook de herinnering aan de overkomstgeschiedenis van de Molukkers in leven, omdat deze overkomst verbonden was met de RMS.

Veranderende vieringen en de RMS-herdenking

In het eerste jaar werd in de woonoorden elke maand op de 24ste – de RMS was officieel op 25 april geproclameerd – een speciale kerkdienst gehouden waarin gebeden werd voor het Molukse volk dat door Indonesië werd onderdrukt, en voor de RMS-strijd. Deze maandelijks vieringen verbonden in politiek opzicht de Molukse gemeenschap in Nederland met hun familie op de Molukken: in de kerkdiensten kwam het gevoel één natie te zijn tot uitdrukking. Op 25 april, de verjaardag van de RMS-proclamatie, werden in de woonoorden herdenkingen georganiseerd die dezelfde politieke binding vertegenwoordigden. In 1953 kreeg deze politieke verbintenis een landelijke vorm met de organisatie van een eerste landelijke herdenking in de Haagse Dierentuin door de Nederlandse organisatie Door De Eeuwen Trouw (DDET). DDET kwam voort uit antirevolutionaire kringen die tegen de dekolonisatie van Indonesië waren geweest en sympathiseerden met de Molukkers en het RMS-ideaal.¹² Een jaar later namen de Molukkers de organisatie van de landelijke RMS-herdenkingen zelf over. Vanuit de verschillende woonoorden kwamen delegaties met bussen naar Den Haag om in de binnenstad te demonstreren en toespraken aan te horen. De landelijke RMS-herdenking was een jaarlijkse manifestatie van het RMS-ideaal waarmee de verbinding tussen Molukkers hier en daar tot uitdrukking werd gebracht. Het had de functie van een nationale Molukse feestdag waarop Molukse instellingen gesloten waren en Molukkers zoveel mogelijk vrij namen van hun werk. In de jaren zeventig konden Molukse kinderen zelfs voorgedrukte formulieren krijgen om vrij van school te vragen. In die formulieren werd het nationale karakter van de RMS-viering voor de Molukse gemeenschap benadrukt.

Naarmate Molukkers steeds meer in Nederland integreerden, kreeg de RMS-herdenking als politieke manifestatie minder zeggingskracht en werd de sociale component belangrijker. De jaarlijkse herdenking bleef weliswaar een forum voor politieke statements, maar de meeste bezoekers kwamen om vrienden en familie te zien en een gezellig dagje uit te zijn. Parallel aan het integratieproces veranderde de betekenis van het RMS-ideaal. Toen Molukkers in 1951 in Nederland aankwamen, stond het RMS-ideaal voor de verwachting binnen korte tijd terug te kunnen reizen naar een onafhankelijke Molukken. Molukkers waren ballingen en hadden de plicht de RMS-guerilla, die op de Molukken actief was, te steunen. Het lot van de Molukse ballingen in Nederland hing samen met het RMS-ideaal: realisering van dat ideaal zou het einde van hun ballingschap en vertrek uit Nederland betekenen. In het midden van de jaren zestig werd de RMS-guerrilla in de Molukken opgevoerd en de RMS-president die leiding aan die guerrilla had gegeven, geëxecuteerd. In Nederland werd vervolgens een RMS-regering in ballingschap opgericht, waarmee ook de RMS-beweging in ballingschap ging. Voor Molukkers in Nederland betekende dit dat zij van buitenaf, namelijk vanuit Nederland, de RMS moesten realiseren. Tot het midden van de jaren zeventig verbonden zij hun lot met deze invulling van het RMS-ideaal. Dit veranderde toen zij zich gingen herbezinnen op

hun positie in Nederland en hun relatie met de Molukken. Het resultaat van deze heroriëntatie was dat het RMS-ideaal de betekenis kreeg van een roep om zelfbeschikkingsrecht voor Molukkers op de Molukken. Molukkers in Nederland werden als het ware de zaakwaarnemers van hun familie op de Molukken. Het lot van Molukkers in Nederland was daardoor niet meer afhankelijk van dat RMS-ideaal, omdat zij niet meer naar de Molukken hoefden terug te keren als er een RMS zou komen. Molukkers waren geen ballingen meer. Het RMS-ideaal kreeg bovendien een sterke symbolische betekenis doordat Molukkers onder RMS ook de specifieke migratiegeschiedenis naar Nederland gingen verstaan. RMS kreeg, met andere woorden, een betekenis als *identitymarker* binnen de Nederlandse samenleving. Een bezoek aan de RMS-herdenking kreeg daardoor voor de grote meerderheid van de Molukkers ook vooral een etnisch-symbolische betekenis: onder elkaar zijn en het vieren van de eigenheid.

Naast deze verschuiving in betekenis speelde ook het verwateren van categoriale Molukse instituties mee in het niet doorgaan van de RMS-viering in 2004. Vanaf het einde van de jaren tachtig verminderde de invloed van de landelijk gerichte belangenorganisatie Badan Persatuan (eenheidslichaam) die vroeger de overgrote meerderheid van de Molukse gemeenschap vertegenwoordigde en de RMS-regering in ballingschap steunde. Het waren ook commissies en leden van deze Badan Persatuan die het meeste uitvoerende werk voor de RMS-herdenking deden. De organisatie van de Badan Persatuan was, net als het geval is bij andere Molukse belangenorganisaties, niet gebaseerd op leden die zich inschreven en lidmaatschap betaalden, maar op een netwerk van lokale vertegenwoordigers. Deze situatie veranderende niet met de overgang naar de wijken, waar de wijkraden de taak van de kampraden overnamen. Wijkraden zorgden voor de communicatie tussen hoofdbesturen en wijkbevolking, voor de inzameling van geld en mobilisatie van de achterban. Vanaf de tweede helft van de jaren tachtig raakten veel wijkraden hun machtsposities kwijt. Dit was het gevolg van demografische ontwikkelingen, omdat relatief gezien steeds meer Molukkers buiten de wijken kwamen te wonen. Het was ook een resultaat van het wegvallen van de zogenaamde bijzondere positie van Molukkers als minderheid in Nederland. Deze bijzondere positie was ontstaan in verband met de overkomst van de Molukkers naar Nederland als voormalige KNIL-militairen. In 1986 werd een historische overeenkomst gesloten tussen de Nederlandse overheid en de Molukse gemeenschap, de Lubbers-Metiarijovereenkomst. Er werden verschillende maatregelen genomen om de sociaal-economische achterstand van Molukkers op te heffen en aan de eerste generatie werden een uitkering en een penning gegeven als blijk van erkenning. Daar stond tegenover dat met de overeenkomst een einde kwam aan de bijzondere positie van de Molukkers. Op lokaal niveau betekende dit dat de positie van de wijkraden werd uitgedaald. In het begin van deze eeuw hadden de wijkraden niet meer de intermediaire functie naar de landelijke belangenorganisaties. Mobilisatie vanuit het landelijke niveau was daardoor grotendeels onmogelijk geworden.

Afsluitend

Deze bijdrage begon met de mededeling dat de gebruikelijke landelijke RMS-herdenking in 2004 niet doorging. Het jaar daarop werd de herdenking weer wel georganiseerd, alsof er niets veranderd was. De situatie in 2004 legde echter bloot dat in de ruim vijftig jaar dat Molukkers in Nederland wonen, een en ander is veranderd en dat die veranderingen ook gevolgen hebben voor de Molukse vieringen, ongeacht of het de nationale RMS-viering is of levenscyclusvieringen.

De beschrijvingen van de verschillende vieringen in deze bijdrage maakten duidelijk op welke wijze zowel de RMS-herdenking als de levenscyclusvieringen bindende elementen waren voor de Molukse gemeenschap in Nederland. Ze hielpen de affiliaties die in het land van herkomst bestonden op het niveau van dorpsgemeenschappen en *pela's* in Nederland te laten voortbestaan en gaven die affiliaties een zinvolle betekenis in ballingschap.

Individualisering, demografische veranderingen, vertrek uit de wijken en veranderende oriëntaties op Nederland en de Molukken binnen de Molukse gemeenschap hebben de vieringen ook niet ongemoeid gelaten. De vieringen worden anders georganiseerd en er worden andere betekenissen aan gegeven. Ongetwijfeld is hun rol in de groepscohesie daarmee ook veranderd. De vieringen zijn daarmee niet minder Moluks geworden. Het blijven de momenten dat men elkaar tegenkomt in een Molukse ambiance, ongeacht wie de catering verzorgt of hoe laat de kerk sluit. De entourage van de vieringen, zoals de aankleding van de zaal en de kleding van het bruidspaar, zijn medebepalend voor die Molukse ambiance. Deze zal fluctueren, afhankelijk van de modes binnen de Molukse gemeenschap: van frak in de jaren zestig tot traditionele kleding, *sarong* en *kebaja* in de jaren tachtig, en witte pakken en bruidsjurken aan het begin van dit millennium.

Noten

- 1 Binnen de Molukse gemeenschap bestaan enkele religieuze en etnische minderheden. Gedeeltelijk hebben die zich van de RMS afgewend. Zie daarover Steijlen 1996: 77-81.
- 2 Op basis van de familienaam kunnen Molukkers nog altijd achterhalen uit welk dorp zij afkomstig zijn.
- 3 Een beschrijving van de huisvesting in de kampen is te vinden in Wittermans 1991 hoofdstuk 2.
- 4 Voor de Molukkers die op een ander moment naar Nederland kwamen zie Van der Mee en Tomasouw 2006.
- 5 Met betrekking tot deze overkomst bestaat een verschil van mening over de vraag of de Molukkers al dan niet een bevel tot overkomst hadden gekregen. De Nederlandse overheid stelde dat Molukkers zelf hadden gekozen, volgens de Molukkers hadden zij een dienstbevel gekregen. Zie over deze kwestie Smeets en Steijlen 2006: 64-69.
- 6 Er zijn later nog meer kerkgemeenten afgesplitst (zie Van der Hoek 1994). Van de Molukkers in Nederland is 93% protestant, 5% katholiek en 2% islamiet.
- 7 Gedeeltelijk had dit een logistieke achtergrond. Tot 1956 werd in de woonoorden het eten vanuit een centrale keuken verzorgd en kampbeheerders moesten weten hoeveel mensen zij

- moesten bevoorraden. Een andere reden is een bevoogdende houding van het CAZ (zie ook Steijlen 2002b en Smeets en Steijlen 2006 hoofdstuk 5).
- 8 Porto is een dorp op het eiland Saparua.
 - 9 Zie over de tegenstellingen Steijlen 1996: 73-81 en Smeets en Steijlen 2006: 104-108.
 - 10 Zie voor dit proces Smeets en Steijlen 2006 hoofdstuk 11.
 - 11 Op zich is dit ook al een grote verandering: huwen nadat een gezin gesticht is.
 - 12 Zie ook Bosscher en Waaldijk 1985.

Literatuur

- Bartels, D. (1990) *Ambon is op Schiphol: socialisatie, identiteitsontwikkeling en emancipatie bij Molukkers in Nederland*. Leiden: COMT/Utrecht: IWM.
- Bosscher, D. en B. Waaldijk (1985) *Ambon, eer & schuld: politiek en pressie rond de Republiek Zuid-Molukken*. Weesp: Van Holkema & Warendorf.
- Hoek, A. van der (1994) *Religie in ballingschap: institutionalisering en leiderschap onder christelijke en islamitische Molukkers in Nederland*. Amsterdam: vU Uitgeverij.
- Mee, T. van der en D. Tomasouw (2006) *Andere verhalen: Molukkers in Nederland met een andere aankomstgeschiedenis of beroepsachtergrond dan de KNIL-groep van 1951*. Utrecht: Moluks Historisch Museum.
- Polnaya, O. (1996) *Kamp Schattenberg: een Moluks verhaal in foto's = Foto-foto tjeritaan Maluku*. Assen: Samenwerkingsverband Bicultureel Onderwijs Regio Assen.
- Smeets, H. en F. Steijlen (2006) *In Nederland gebleven. De geschiedenis van Molukkers 1951-2006*. Amsterdam/Utrecht: Bert Bakker/Moluks Historisch Museum.
- Steijlen, F. (1996) *RMS: van ideaal tot symbool: Moluks nationalisme in Nederland, 1951-1994*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- (2002a) *Begintijd: teksten van Tamme Wittermans over de Molukse gemeenschap direct na de aankomst*. Utrecht: Moluks Historisch Museum.
- (2002b) Het archief van het Commissariaat Ambonezenzorg. *Archievenblad* (augustus 2002), 18-23.
- Wittermans, T. (1955) Het begrip communicatie-basis bij de analyse van communicatie-problemen. *Mens en Maatschappij*, 30 (6): 372-289.
- (1991) *Social organization among Ambonese refugees in Holland* [oorspronkelijk proefschrift uit 1955]. Amsterdam: Het Spinhuis.

Onzichtbare gemeenschap

Nieuwjaar op z'n Russisch*

HELEN KOPNINA

Sinds het uiteenvallen van de Sovjet-Unie is West-Europa voor veel mensen uit dit deel van de wereld dichterbij gekomen, zo ook Nederland. Sinds 1990 wordt er elk jaar op 13 januari in Amsterdam het Russische Nieuwjaar gevierd. Dit lijkt te duiden op het bestaan van een Russische gemeenschap in Amsterdam dan wel in Nederland. Maar bestaat die gemeenschap inderdaad en wie zijn de Russen eigenlijk? In deze bijdrage wil ik laten zien hoe moeilijk het is een goed antwoord op deze vragen te formuleren. Ik besluit mijn verhaal met een impressie van het Russische nieuwjaarsfeest van 2007, waarin ik de feestgangers zelf aan het woord laat.

De meerderheid van de mensen die ik voor mijn onderzoek sprak, immigranten uit de voormalige Sovjet-Unie, is van mening dat er in Nederland geen Russische 'gemeenschap' bestaat.¹ Er zijn wel informele relaties, maar die moeten meer als familie- en vriendschapsnetwerken – vaak ook met transnationaal karakter (Staring 1999) – worden beschouwd dan als verbanden waar het nationale of nationaal-religieuze vooropstaat. Ook de Nederlanders die ik tijdens mijn onderzoek sprak leken niet op de hoogte te zijn van het bestaan van Russische immigranten in hun stad, laat staan van het bestaan van een Russische gemeenschap. Vragen als hoeveel Russen er zijn, wat ze doen en hoe ze eruitzien (als je een 'Rus' zou moeten aanwijzen) bleven vaak onbeantwoord.

In het geval van geregistreerde of 'officiële' immigranten is het een kwestie van statistiek en definities wat als 'identiteit' en in het verlengde hiervan als 'behorende tot een Russische gemeenschap' kan worden gezien. Veelal worden alle Russischsprekenden tot een groep gerekend, maar veel van deze mensen behoren hier niet toe (het zijn geen etnische 'Russen') of willen hier niet bij horen. Na bijna zeventig jaar van gedwongen Russische en Sovjetidentiteit willen deze 'Russen' vaak juist niet meer bij het grote Rusland horen.

Al is het misschien tegen wil en dank, toch zijn 'de Russen' ook met elkaar verbonden, door de taal, en het feit dat ze door buitenstanders als Russen worden geïdentificeerd, de onderlinge netwerken, en een aantal gebeurtenissen en evenementen die Russen samenbrengen, zoals bijvoorbeeld de viering van het Russisch-orthodox Nieuwjaar. Maar wie zijn die 'Russen' eigenlijk? Zijn het (vooral) echte Russische staatsburgers of (ook) etnische Russen? Is wellicht de kritische massa aan

‘Russen’ hier te klein om een gemeenschap te vormen? Of willen ‘de Russen’ zelf niet als zodanig herkenbaar zijn?

Wie zijn de Russen?

In mijn boek *East to West Migration: Russian Migrants in Western Europe* (2005) laat ik zien hoe divers van samenstelling de groep van Russischspreekende immigranten die in Nederland wonen eigenlijk is. Zowel in etnische achtergrond, als in motivatie voor migratie (te emigreren, te blijven of te werken) als in opleidingsniveau, levenservaring en toekomstverwachtingen vormen ‘de Russen’ in geen enkel opzicht een groep.

Immigranten die in Nederland als Russen worden geclassificeerd hebben vaak weinig met Rusland te maken. Meerdere etnische groepen uit de voormalige Sovjet-Unie worden hier als Russen beschouwd, zoals Georgiërs, Letten, joden en Turkmeniërs. In de Sovjet-Unie was de Russische Federatie de grootste republiek met een voor het merendeel Russische bevolking, aangevuld met een mix van uiteenlopende etnische groepen. Etnische Russen woonden ook in andere republieken, waar ze in de (hoofd)steden soms de meerderheid vormden, zoals dat in Riga (Letland) en Tallinn (Estland) het geval was. Sommige Russische immigranten in Nederland hebben de Russische nationaliteit (dat wil zeggen: afkomstig uit de Russische Federatie), maar anderen bijvoorbeeld de Georgische of Letse. Zo zijn er ook etnische Russen met het staatsburgerschap van een niet-Russische voormalige Sovjetrepubliek, en Russen met een gemengde etnische of nationale achtergrond. De culturele verschillen tussen deze groepen zijn net zo groot als die in hun geschiedenis van russificatie. Het enige gemeenschappelijke van deze groepen is het gedeelde Sovjetverleden en het feit dat ze doorgaans Russisch als moedertaal spreken. De Russischspreekende immigranten in Nederland zelf beschrijven de taal als enige bindende en identificerende kenmerk. In het geval van mensen van niet-Russische afkomst uit de voormalige Sovjetrepublieken is de beheersing van de Russische taal het gevolg van het russificatiebeleid van de Sovjets. In een aantal inmiddels onafhankelijke voormalige Sovjetlanden wordt deze russificatie weer teruggedraaid, en zijn religie en culturele verscheidenheid weer toegestaan. Van de ‘Russen’ die naar het Amsterdamse Russische nieuwjaarsfeest kwamen waren sommigen bijvoorbeeld katholiek, anderen Russisch-orthodox, anderen moslim en weer anderen niet-gelovig. De verschillende ‘Russische’ bezoekers van het feest spraken, al naar gelang uit welk land ze kwamen, meerdere talen.

Op het moment dat immigranten uit de voormalige Sovjet-Unie zich echter in Nederland bevinden worden al deze uiteenlopende individuen geclassificeerd als Russisch. Een deel kiest daar om strategische of politieke redenen zelf voor of vindt dat geen probleem. Het kan in een asielprocedure bijvoorbeeld voordelig zijn om als Letse burger te laten zien dat men als etnische Rus in eigen land wordt gediscrimineerd, en voor etnische Letten in Rusland kan hetzelfde gelden.

Hoeveel 'Russen' zijn er en waarom zijn ze hier?

Volgens het CBS bevonden zich in 2006 4600 immigranten uit de Russische Federatie in Nederland. Onofficieel kunnen het er honderdduizend meer zijn. Het is tot op zekere hoogte dan ook een kwestie van definities, zoals in het geval van genaturaliseerde immigranten, tweedegeneratie-immigranten, mensen met dubbele nationaliteit, en afhankelijk van iemands legale status (asielzoeker, migrant, toerist, illegaal, enz.). Naast dergelijke definitief gevestigde Russen zijn er in Nederland ook vele soorten 'mobiele' immigranten, zoals illegalen, seizoensarbeiders en transnationale migranten. Het is opmerkelijk hoe weinig er bekend is over het aantal illegale immigranten in Nederland. Siegel, een Israëliische antropologe van Russische afkomst, die een onderzoek onder Russische criminelen in Nederland heeft gedaan schrijft hoe de schattingen over het aantal illegale Russen uiteenlopen:

De statistische gegevens over het aantal 'Russen' in Nederland zijn weinig exact omdat een groot aantal immigranten hier illegaal verblijft. Volgens mijn zegslieden schommelt het aantal illegale 'Russen' tussen de dertig- en de zeventigduizend. Degenen die met grote getallen aankwamen, baseerden zich meestal op impressies, zoals 'in het centrum van Amsterdam hoor je overal Russisch spreken' of 'al mijn klasgenoten uit Moskou zijn naar Europa gekomen', of 'er zijn veel "onzichtbare Russen" in Nederland, ze zijn overal'. Anderen wezen op de omvang van het Russische publiek bij de voorstellingen van Russische acteurs of andere culturele evenementen. Het was volstrekt onduidelijk hoe ze tot hun schattingen kwamen (Siegel 2005: 120).

De motivatie van de meeste 'Russen' om naar Nederland te komen is complex en niet eenduidig. Ze hebben hun land vaak om een combinatie van zowel economische, politieke als sociale of religieuze redenen verlaten. Er zitten mensen tussen die seizoensarbeid willen verrichten, anderen zijn de oorlogsgebieden in de Kaukasus ontvlucht, sommigen zijn vanwege hun werk voor een internationaal bedrijf binnengekomen, anderen als student, en weer anderen als crimineel. Snel et al. (2000) omschrijft de illegale ex-Sovjetburgers in Nederland vooral als *overstayers*, mensen die hier vrienden of familieleden komen opzoeken en langer blijven dan hun visum formeel toestaat. In een enkel geval wordt benadrukt dat een deel van deze mensen een min of meer rondtrekkend bestaan leidt en in West-Europa van de ene kennis, vriend of familierelatie naar de andere trekt. Deze groep wordt getypeerd als bohémienachtig, ongebonden, kunstzinnig en alternatief. Gesuggereerd wordt dat 'deze groep vooral in Amsterdam aangetroffen kan worden' (Snel et al. 2000: 70).

Naast de groep recente immigranten is er in Nederland sprake van een bescheiden *established community* van Russen. Dit zijn de nakomelingen van de eerste migratiegolf uit het begin van de twintigste eeuw. Vanaf het begin van de twintigste eeuw zijn er meerdere groepen migranten naar Nederland gekomen, maar tot

het begin van de jaren tachtig van de vorige eeuw bestonden deze groepen slechts uit enkele tientallen mensen. De eerste groep bestond uit soldaten van het verslagen witte leger en uit aristocraten die tijdens en na de Russische revolutie Rusland ontvluchtten. In deze periode arriveerde ook een aantal religieuze en politieke vluchtelingen in West-Europa, waarvan de meesten zich in Frankrijk, Engeland of Duitsland vestigden. Vlak na de Tweede Wereldoorlog waren het vooral ex-soldaten en verpleegsters die door de nazi's in Duitsland te werk waren gesteld die besloten om niet naar Rusland c.q. de Sovjet-Unie terug te keren maar om een nieuw bestaan in een van deze landen op te bouwen.

In de jaren zestig bestond de groep 'Russische' migranten vooral uit politieke dissidenten, intellectuelen en leden van etnische minderheden die aan het Sovjet-regime konden ontsnappen. De meeste intellectuelen en dissidenten gingen naar Amerika, Canada, Duitsland en Frankrijk en later ook naar Israël. In de jaren zeventig en tachtig kwam een beperkt aantal Russen naar Nederland, in de meeste gevallen door een huwelijk met een Nederlander die ze in de Sovjet-Unie ontmoet hadden. Anderen kwamen op basis van een tijdelijk arbeidscontract (musici en wetenschappers) en vroegen vervolgens asiel aan (Siegel 2005: 120-121). De meest recente immigranten zijn asielzoekers, economische immigranten, seizoenswerkers, studenten dan wel 'toeristen' die hun visum laten verlopen.

'Russische' immigranten zijn te vinden in vele activiteiten en beroepen: van criminelen tot juridisch adviseurs, van koks tot topmanagers van internationale bedrijven. De meeste vrouwelijke illegale immigranten maken schoon en doen oppaswerk, de meeste mannen zitten in de bouw en 'klussen'. Seizoenswerkers hebben vaak een creatief beroep zoals dat van (straat)kunstenaar of (straat)muzikant. Werkend, studierend, wachtend op verblijfsdocumenten, er zijn voor 'Russen' bijna net zoveel manieren om hier te (over)leven als dat er immigranten zijn.

'De' Russische identiteit

Begrippen als gemeenschap en etniciteit spelen een cruciale rol als het erom gaat te begrijpen hoe en of Russische immigranten in Nederland een Russische identiteit ervaren. Hoewel dit paradoxaal klinkt, liggen aan het ervaren van een dergelijke identiteit vaak strategische overwegingen ten grondslag.

Vooraf bij illegale immigranten is er sprake van toegeëigende identiteit als deel van een 'existentieel' spel met een hoge inzet. Volgens Engbersen (1999) hebben illegale immigranten bij hun inspanningen om de eigen verblijfsmogelijkheden en levenskansen in Nederland te continueren en te verbeteren drie varianten ontwikkeld. Ten eerste het structureel of situationeel aannemen van een valse identiteit, ten tweede het onzichtbaar maken van de eigen identiteit (de eigen nationaliteit in het bijzonder) tegenover Nederlandse autoriteiten, en ten derde het verzwijgen van de illegale status tegenover derden, zoals werkgevers en leden van de eigen etnische gemeenschap (Engbersen 1999a: 232). Russische immigranten in Nederland

maken gebruik van alle drie de strategieën. Opvallend is dat de strategiekeuze niet alleen situationeel is, maar ook afhangt van de generatie waartoe men behoort. Ook als de verblijfsstatus van immigrantenkinderen afhankelijk is van de status van hun ouders, kan het identiteitgebruik binnen de tweede generatie toch anders zijn dan dat van hun ouders. Tweedegeneratie-immigranten hebben, vooral als het gaat om jonge kinderen, veelal niet bewust de etnische en culturele verschillen, stereotyperingen en juridische drempels meegemaakt waarmee hun ouders worstelen of hebben geworsteld. De kinderen hebben hierdoor min of meer de keuze of ze de identiteit van hun ouders overnemen of negeren, of ergens daartussen staan. Ook door economische of sociale factoren kan de identiteit van kinderen afwijken van die van hun ouders (Staring 2001). Voor de Russische gemeenschap in Nederland betekent dit dat de tweede generatie zich als Nederlanders, als Russen of als ertussenin kan omschrijven, afhankelijk van de eigen situatie of de manier van leven van de ouders.

Het leven in diaspora kan er soms toe leiden dat de etnische identiteit juist wordt versterkt om zo een tegenwicht te vormen tegen de identiteit van de meerderheid. Binnen Rusland zelf is de Russische identiteit voor etnische Russen geen issue. In het buitenland wordt deze daarentegen wel van belang. De situatie van het migrant-zijn brengt vaak een bewustwording van de eigen etniciteit en van de betekenis daarvan met zich mee. Waar een dergelijk bewustwordingsproces toe leidt is echter niet eenduidig, omdat, in elk geval bij 'Russische' immigranten, etnische identiteiten zowel kunnen worden toegekend als worden aangemeten. Een niet-etnische Russische migrant (een Oekraïner bijvoorbeeld) wordt ineens als Russisch aangemerkt vanwege de taal die men in Oekraïne spreekt, of vanwege het feit dat hij uit de voormalige Sovjet-Unie afkomstig is. Sommige Oekraïners zullen de hun toegemeten Russische identiteit proberen te ontkennen, anderen zullen deze juist wel accepteren. Dit voorbeeld wordt nog ingewikkelder in het geval van een etnische Oekraïner uit Rusland (waarvan er in West-Europa duizenden zijn) of een uit Oekraïne afkomstige etnische Rus die in Nederland een bepaalde identiteit aanneemt of toegewezen krijgt. De gekozen of toegewezen identiteit kan van grote invloed zijn op de manier waarop immigranten elkaar en anderen zien, en op met wie ze sociale netwerken onderhouden of wie ze buitensluiten (Kopnina 2005). De belangrijkste conclusie van mijn onderzoek was dat immigranten, in tegenstelling tot de postmoderne opvatting dat identiteit, etniciteit en gemeenschap geconstrueerde begrippen zijn en geen absolute of objectieve termen, deze zelf wel zien als objectieve en vaststaande feiten.² Die conclusie heb ik getrokken naar aanleiding van open interviews en observaties waaruit bleek dat Russen een duidelijk onderscheid tussen 'wij' en 'zij' maakten. Ook al gebruiken ze de begrippen soms strategisch, de 'Russen' die ik tijdens mijn veldwerk interviewde, hebben vastomlijnde gedachten over de onveranderlijke aard van hun identiteit, cultuur en etniciteit. Een voormalige professionele sporter uit Odessa vertelde me dat ondanks het feit dat hij al vijftien jaar in Nederland woonde, hij 'nog steeds een Rus is'. Als er onder de mensen die ik sprak al sprake was van identiteitsconstructie of identiteitsma-

nipulatie, dan werd dit bewust gedaan om derden te misleiden. Voor de persoon zelf en zijn goede vrienden was er geen twijfel over zijn 'ware identiteit' die, indien nodig, geheim werd gehouden (bijvoorbeeld in het geval van onware verhalen bij een asielaanvraag in de hoop asiel te krijgen). Sommige migranten gebruikten een valse etniciteit om de status van bedreigde minderheid te krijgen, bijvoorbeeld met het verhaal dat op hun paspoort de Russische identiteit vermeld stond, maar dat zij eigenlijk, via hun grootouders, tot een gediscrimineerde andere etnische groep behoorden. Sovjetpaspoorten van voor 1990 bevatten vaak nog informatie over de 'etnische' origine van Sovjetburgers. Ten tijde van de Sovjet-Unie konden degenen met een 'fout' stempel (zoals een Joods of Georgisch stempel) inderdaad gediscrimineerd worden. Zij vonden bijvoorbeeld geen werk. Het kwam vaak voor dat Sovjetburgers van niet-Russische etnische origine ambtenaren 'onder de tafel' betaalden om zo hun baby als Russisch te kunnen laten registreren.³

Sommige immigranten beleven de verandering van hun identiteit als het 'verlies' van de ware identiteit. Net zoals het gemis van vaderland, cultuur en achtergebleven familie en vrienden, beschouwen immigranten het verlies van hun identiteit als een prijs die ze voor het verlaten van hun land hebben moeten betalen. Als dit gevoel van verlies als te zwaar wordt ervaren, verliezen immigranten zich soms in een 'droom over terugkeer'. Tijdens mijn onderzoek stuitte ik bij Russischsprekenden van uiteenlopende afkomst, leeftijd en overtuiging op vertogen van nostalgie waarin het eigen land geïdealiseerd werd (Kopnina 2006, 2007). Dit idealiseren van het eigen land gaat vaak gepaard met een negatief beeld over het land van aankomst.

Larissa, een Oekraïense van middelbare leeftijd die veel in (vooral Oost-) Europese landen heeft gewerkt, vertelde dat ze zich toch op haar best voelde als ze terug in Oekraïne was. Weliswaar kon ze daar, in haar woorden, 'weinig geld verdienen', maar daar stond tegenover dat ze er 'echt van het leven kon genieten'. Andere landen waren 'wat kouder', 'niet vanwege het klimaat maar vanwege de cultuur'. Ook waren de mensen daar 'heel anders'. 'Hoe ze anders zijn kan ik niet goed uitleggen', verklaarde Larissa, 'maar het is gewoon zo dat thuis [in de Oekraïne] de *echte* feesten worden gevierd, hoe wij [Oekraïners, Russen] lol kunnen maken, dat kan niemand – nachten lang doorgaan, met zingen en eten en drank... Bij ons zijn mensen gul en vrolijk... Ook als ze voor de volgende dag dan soms weinig overhouden'.

Larissa's idealisering van het leven in de Oekraïne houdt ongetwijfeld verband met de omstandigheden van haar leven als immigrant: ze doet vooral zwaar werk (schoonmaakster, kok), meestal ook nog illegaal, waardoor ze zich sociaal geïsoleerd en gemarginaliseerd voelt. Bovendien woonde Larissa regelmatig in krappe, vieze ruimten die ze vaak met uit andere landen afkomstige immigranten moest delen, en die dus overigens in dezelfde moeilijke toestand als zijzelf verkeerden. Larissa's situatie staat dus niet op zichzelf, en is kenmerkend voor veel illegale immigranten.

Maar ook onder immigranten die hun leef- en werkomstandigheden als niet zo zwaar ervaren, bestaan dergelijke sentimenten over de warmte, gulheid en vrolijkheid van het eigen volk. Dima bijvoorbeeld, een IT'er uit Leningrad die dit werk altijd heeft kunnen doen en daar ook een normaal loon mee verdient, vertelde me dat 'de mensen in Rusland gewoon meer *echt* waren'. Dima heeft in verschillende (westerse) landen gewerkt en vond dat de meeste mensen daar (maar vooral Amerikanen) 'altijd doen alsof ze in alles zin hebben en iedereen leuk vinden terwijl ze dat eigenlijk niet vinden'. Volgens Dima is het bovendien zo dat 'als een Rus iets niet leuk vindt, je het meteen hoort; van anderen [westerlingen] hoor je niets, maar realiseer je je op een gegeven moment dat er iets is omdat ze je vermijden'. In de complexe situatie waarin veel immigranten zich bevinden, spelen emoties en gevoelens dus vaak een net zo grote rol voor het ervaren of missen van een algemeen welbevinden als praktische en structurele problemen.

Een onzichtbare gemeenschap

Uit mijn onderzoek bleek dat de meerderheid van de recent gearriveerde 'Russen' noch de Nederlanders noch elkaar vertrouwden. Het wantrouwen ten opzichte van elkaar is een erfenis uit de Sovjettijd,⁴ zoals een etnische Wit-Rus uit Moskou mij vertelde:

Waarom moeten wij het eigenlijk ineens met elkaar goed kunnen vinden, terwijl wij in ons eigen land niks van elkaar zouden willen weten? Ik heb er persoonlijk geen behoefte aan om ineens vrienden te zijn met iedereen die uit Rusland komt, alleen maar omdat wij uit hetzelfde land komen en dezelfde taal spreken. Sterker nog, daarvoor ben ik niet hiernaartoe gekomen.⁵

Het wantrouwen ten opzichte van Nederlanders komt door wat sommige Russen zien als 'cultuurverschillen' en door negatieve stereotypering. Russische mannen worden vaak als criminelen gezien, vrouwen als prostituees of postorderbruiden. Deze stereotypering is voor veel Russen een reden om voor Nederlanders 'onzichtbaar' te blijven. Een andere reden hiervoor is dat illegale immigranten zich veiliger voelen als ze geen groep vormen en zo min mogelijk van hun etnische identiteit laten zien. Zoals een jonge vrouw uit Wit-Rusland het uitdrukte:

Als ik alleen ben, kan ik makkelijk 'verdwijnen' [als de autoriteiten me zoeken]. Een grote groep (of gemeenschap) van illegale immigranten trekt alleen maar de aandacht (interview februari 2007).

In zijn oproep voor een breder onderzoek naar het aantal illegale immigranten in Nederland zei PvdA-Kamerlid Hans Spekman daarentegen: 'Wij moeten het aanpakken. Illegaliteit maakt mensen kapot en leidt tot afhankelijkheidsrelaties, waardoor

vrouwen bijvoorbeeld in de prostitutie terechtkomen.⁶ De door mij geïnterviewde Russische prostituees werkten echter reeds in Rusland als prostituee en wisten ook precies welk werk ze hier in Nederland zouden gaan doen. Er was hier, anders dan dat dit meestal in de media wordt voorgesteld, geen sprake van mensensmokkel, georganiseerde criminaliteit, extreem geweld, armoede of afhankelijkheid. Het bestaan in de illegaliteit heeft hier weinig met beroepskeuze te maken. Vaak worden 'slachtofferverhalen' – door hun sensationele inhoud – door westerse feministen en de media te snel tot onderdeel van het 'maatschappelijk debat' gemaakt.⁷

Tegenover het onderlinge wantrouwen staat dat legale en illegale Russen vrij gemakkelijk met elkaar mixen, waardoor er dus geen exclusief illegale of legale gemeenschappen bestaan. Hierdoor blijft, volgens migratiespecialisten de criminaliteit binnen de Russische gemeenschap beperkt. Algemeen wordt aangenomen dat hoe sterker de verbanden tussen legale en illegale immigranten, hoe sterker het ondersteunend netwerk van de illegale vreemdelingen en des te geringer de kans dat zij actief worden in de sfeer van de criminaliteit (Engbersen et al. 1999: 21). Aangezien er in het geval van de Russen nauwelijks sprake is van een uitgebreid etnische netwerk maar eerder van losse groepen immigranten, is het in dit geval moeilijk om deze bewering in zijn algemeenheid te bevestigen.

Een derde reden waarom individuele 'Russen' misschien weinig behoefte hebben om zich met een gemeenschap te omringen, is dat zij zich minder bedreigd of gediscrimineerd voelen dan andere immigrantengroepen die qua uiterlijk of gedrag een groter contrast vormen met de autochtone Nederlandse bevolking. De zogenaamde 'blanke' immigrant is voor de buitenwereld vaak niet direct als immigrant identificeerbaar, iets wat ook voor Russen geldt. Dientengevolge zien Russen zichzelf dan ook vaak als 'anders dan de andere immigranten', zoals een Russische vrouw uit Moldavië het uitdrukte. Ook heb ik 'Russen' meerdere malen opmerkingen horen maken in de trant van: 'Wij toch zijn ook westers.' Volgens 'de Russen' is de Oost-Europese geschiedenis en cultuur Europees of christelijk en is er daarom geen heel groot verschil tussen hun culturele of religieuze wortels en die van het land van aankomst. De mensen die ik tijdens mijn onderzoek tegenkwam – zowel Russen als Nederlanders – vonden dat het onderscheid tussen Oost-Europeanen en West-Europeanen dan ook kleiner was dan dat tussen bijvoorbeeld Europeanen en Afrikanen.

Opvallend is dat Russen uitspraken over landgenoten die problemen veroorzaken ontkennen en dit onderscheid gebruiken om het verschil met 'andere immigranten' te benadrukken. Sommige Russen hebben het zelfs (politiek incorrect) over 'zwarte immigranten' die 'in Nederland problemen veroorzaken en daardoor in de media terechtkomen'. Volgens hun logica zijn Russen dus niet alleen minder opvallend dan de donkerder gekleurde 'probleemimmigrant', maar zijn ze ook onzichtbaar omdat ze geen problemen veroorzaken.

Ondanks hun onzichtbaarheid vormen de immigranten uit de voormalige Sovjet-Unie wel losse verbanden, bouwen ze aan netwerken met individuen die dezelfde taal spreken, noemen ze zich heel vaak Russen en identificeren ze zich

zelf en elkaar als een ‘speciaal soort migrant’. Het is met name de gedeelde Russische taal die het voor nieuwe immigranten gemakkelijker maakt om binnen voormalige Sovjetkringen contact, informatie en ondersteuning te zoeken. Volgens het CBS-bevolkingsrapport uit 2006 wonen in Nederland een paar honderd Letten, Armeniërs, Wit-Russen, enzovoort, uit de Russische Federatie. Voor een heel kleine en verspreid wonende etnische groep is het voordelig om sociale banden te onderhouden met een grotere groep van Russischsprekenden. Een 22-jarige Georgiër uit de Zuid-Russische stad Krasnodar vertelde mij dat de meeste van zijn Russischsprekende vrienden nog nooit in de buurt van zijn stad of regio waren geweest, maar dat hij het prima met hen kon vinden:

Toen ik hier kwam, kende ik niemand, niemand was in mij geïnteresseerd, ik kon met niemand praten... ‘Hoe gaat het en wat doe je hier?’ Dat vroegen de meeste [Nederlanders] nog wel, maar enige verdere interesse hadden ze niet. De eerste persoon met wie ik kon goed praten kwam uit Oezbekistan, wij konden het direct met elkaar vinden... Met alle immigranten [uit de voormalige Sovjet-Unie] kun je in je eigen taal over je problemen en je leven praten. Ze hebben trouwens allemaal dezelfde problemen, zitten in dezelfde situatie. Ze kunnen ook goed advies geven... (interview februari 2007).

Hun gedeelde situatie als (illegale) immigrant kan dus mensen met vrij uiteenlopende achtergronden dicht bij elkaar brengen. De adviezen waar deze Georgiër uit de Russische Federatie het over had, gingen bijvoorbeeld over medische zorg en huisvesting, essentiële zaken voor iemand die recent naar Nederland is gekomen en daar illegaal verblijft.

De Russische gemeenschap lijkt daarmee een dubbelzinnig verschijnsel te zijn. Aan de ene kant onderhouden mensen uit de voormalige Sovjet-Unie wel sociale banden en hebben ze goede redenen om die te onderhouden, maar tegelijkertijd hebben ze het gevoel dat ze niet echt bij elkaar horen en willen ze juist zo min mogelijk met elkaar te maken hebben. De viering van het Russisch nieuwjaarsfeest in Amsterdam in 2007 was zo’n moment waarop de verschillende, vaak paradoxale opvattingen over wat Russisch is naar voren kwamen.

Het Russische culturele leven in Amsterdam

Ondanks de inherente ambiguïteit van de Russische gemeenschap in Amsterdam zijn er in het Amsterdamse culturele leven momenten waarop het lijkt alsof er iets van een Russische identiteit bestaat en waarop mensen van verschillende achtergronden zich op grond van een gedeeld Russisch-zijn met elkaar verbonden voelen. Een relatief groot deel van de Russische migranteninitiatieven in Amsterdam, restaurantjes, kerken en winkels is een vrij kort leven beschoren geweest. In de jaren tachtig werd door een groep Russische vrouwen de vereniging *Ottsjizna* (Vaderland) opgericht, een vereniging die bijeenkomsten en sociale evenementen

organiseerde, zoals de viering van Russische feestdagen (Siegel 2005: 12). Daarnaast organiseerde de Russische school in samenwerking met het toenmalige Russische restaurant *Oblomov* in de jaren negentig culturele evenementen, zoals muziekoptredens en lezingen. Alleen de Russisch-orthodoxe kerk in Amsterdam organiseert nog steeds – en al een tiental jaren – (religieuze) evenementen voor lokale ‘Russen’.

Ondanks het feit dat in 2003 het laatste Russische restaurant in Amsterdam gesloten werd, bestaat het Russische culturele leven nog altijd. De Russische winkel *Troika* vormt het knooppunt voor informele en culturele contacten. In clubs en restaurants worden voor en door Russen feesten en evenementen georganiseerd die altijd goed bezocht worden. Er bestaat ook een aantal internetsites waar Russen in Nederland via forums met elkaar in contact kunnen komen en daar advies over gezondheidszorg, huisversting, advocaten en evenementen kunnen inwinnen.⁸

Al bijna tien jaar vormt een groep van Russische en Nederlandse artiesten en dj's het succesvolle collectief Salon USSR. Met hun Moscow Disco is Salon USSR sinds 2005 regelmatig in alle grote clubs van Amsterdam te horen. Informatie over de optredens van Salon USSR wordt via internet, flyers en de websites van de feestlocaties verspreid. Daarnaast organiseert Salon USSR ook zelf feesten. Het Russische Nieuwjaarsfeest is een van grootste Russische evenementen die Salon USSR sinds een aantal jaren organiseert.

Russisch Nieuwjaar 2007: Flexbar, Westergasfabriek, Amsterdam 13 januari 2007

In Nederland wordt het Russisch-orthodoxe Nieuwjaar altijd op 13 januari gevierd. Dit in tegenstelling tot in zowel het hedendaags Rusland als in de voormalige Sovjet-Unie waar Oud en Nieuw gewoon in de nacht van 31 december op 1 januari wordt gevierd. Het Salon USSR Russische Nieuwjaarsfeest is niet de enige Russische oud en nieuwviering in Amsterdam. Ook in de Russisch-orthodoxe Kerk bijvoorbeeld vindt elk jaar een bescheiden traditionele viering plaats, meestal bijgewoond door een kleine groep merendeels bejaarde Russisch-orthodoxe gelovigen. Het algemeen toegankelijke feest van Salon USSR is verreweg het best bezochte Russische nieuwjaarsfeest. Elk jaar wordt het in een andere Amsterdamse club georganiseerd.⁹ In 2007 werd het Russisch Nieuwjaar in de Flexbar op het Westergasfabriekterrein gevierd, een populaire club geschikt voor een paar honderd bezoekers. Het feest was met een knipoog aangekondigd: ‘Vodka and caviar, snow and sweat, fatal ladies and drop dead tunes’. De meeste ‘Russen’ die ernaartoe gingen, vertelden me dat ze er via via van hadden gehoord.

Net als het jaar daarvoor werden de gasten verwelkomd met gratis shots wodka en toastjes met kaviaar. In 2006 was er in de chique NL Lounge club na middernacht een stripact gehouden. Dit jaar zou alles volgens een van de organisatoren

‘netjes en aardig’ blijven. Tot elf uur waren er weinig mensen. De meeste bezoekers waren Nederlanders die niet eens wisten dat er op deze locatie een speciaal feest zou worden gehouden. Op een gegeven moment kwamen de leden van de Russische band binnen, samen met een fotograaf. Een paar organisatoren liepen zenuwachtig rond. Ook verschenen er een aantal jonge meisjes met veel make-up en hoge hakken. Ik dacht daardoor dat ze Russisch waren, maar ze bleken Nederlands te zijn. Vervolgens arriveerden een Nigeriaan die Russisch had gestudeerd, een Nederlander van vijftig jaar met een Russische bontmuts met ‘flaporen’ en een groep urban geklede jongeren die toeristen uit St. Petersburg bleken te zijn en die door iemand ‘die al lang in Amsterdam woonde’ waren uitgenodigd.

De versiering van de zaal had weinig te maken met Rusland of het orthodoxe Nieuwjaar en bestond uit discoballen, projectieschermen en kerstachtige decoraties. Sergei,¹⁰ een veertigjarige Rus uit Moskou die als ‘huisfotograaf’ al meer dan twaalf jaar Russische evenementen vastlegde, vertelde mij dat hij rond de tweehonderd Russen verwachtte. Of in elk geval, zo antwoordde hij op mijn vraag hoe hij Russen van niet-Russen kon onderscheiden, tweehonderd mensen die hij persoonlijk kende en die hij op bijna elk Russisch feest tegenkwam. Volgens Sergei kwamen op ieder Russisch evenement eigenlijk altijd vrijwel ‘dezelfde gasten’. Maar wat voor gasten zijn dat dan? Sergei:

Nou, de meesten zijn boven de twintig, kunstzinnig, en ehhh... kunnen de entree betalen... Dat geldt voor de jongens, dat wil zeggen... het zijn niet allemaal Russen natuurlijk, er zijn ook flink wat vrienden bij, wat Brazilianen die Russisch spreken of Bulgaren... De meesten wonen hier al een tijdje – die ken ik al meer dan vijf jaar. Sommige mensen nemen ook vrienden mee die net op bezoek zijn in Amsterdam. De meesten [Russen] weten dat het een soort traditie is en komen elk jaar...

In de loop van de avond werd het duidelijk dat de ‘gasten’ inderdaad flink divers waren. Sommige Russen kwamen alleen, anderen in groepjes en sommigen met Nederlandse vrienden. De muziek was beslist niet Russisch maar mainstream-electro. Ik vroeg een jonge Russische bezoeker uit St. Petersburg wat hij van de muziek vond:

Ik ben hier voor het eerste keer, ik verwachtte trouwens niks... Ben in ieder geval blij dat ze geen *Kalinka-malinka*-muziek spelen, dat is niks voor mij... Wel jammer dat ze niks van het echte Russische Nieuwjaar laten zien – bijvoorbeeld beelden van de Russische viering op die televisieschermen, hoe het bijvoorbeeld in Rusland zelf gebeurt... Of een Russische film of moderne Russische muziek.

Een andere bezoeker die al vaker bij een Russisch nieuwjaarsest was geweest, was wel enthousiast over de muziek. Het was volgens hem ‘precies zoals het hoort’ en hij dacht dat ‘in Rusland ook westerse muziek gedraaid zou worden’. Rond middernacht begon de show met *Snegurochka* (‘Sneeuwmeid’), een vrouwelijke helper

van de Russische Kerstman (*Ded Moroz*), vertolkt door een Oekraïense actrice die al vijftien jaar in Nederland woont. *Snegurochka* verwelkomde, gekleed in wit nepbont en een kort rokje en met een microfoon in de hand, iedereen bij het ‘enige echte Russische feest in Amsterdam’. Met grapjes en liedjes herinnerde ze de aanwezigen eraan dat het een ‘echte Russische feestdag’ was, waar iedereen op reageerde met een Nederlands ‘hoera!’. Daarna werd er Franse champagne ingeschonken en ging de electromuziek weer door.

Een paar Nederlanders met wie ik sprak vroegen zich af ‘wat hier nou zo Russisch aan was’, waarbij een Russische bezoeker met z’n wodkaflles, die hij blijkbaar naar binnen had weten te smokkelen, zwaaide en ‘Oblomov’ schreeuwde (een Nederlands wodka merk van Dirk van den Broek). Een andere groep Nederlandse bezoekers, die kennelijk het vorige feest hadden meegemaakt, vonden het jammer dat er deze keer geen stripacts waren, waarop dezelfde Rus zei: ‘Daarvoor moet je naar Rusland gaan! Daar heb je pas echte acts! Hier mag je nooit wat, als ik mijn kleren uit wil trekken moet ik daar een vergunning voor hebben. Voor alles heb je hier een vergunning nodig.’

Opvallend was dat een aantal Russen die hem hoorden, reageerde met: ‘Nou, wij hebben in Rusland bij een nieuwjaarsfeest nog nooit een stripact gezien.’ Er ontstond een discussie over wat er nu ‘in het echt’ in Rusland op nieuwjaarsfeesten gebeurde. Het was opmerkelijk dat de meeste ‘Russen’ daar geen samenhangend beeld van hadden, behalve dat er in de kerk wordt gezongen. Velen verwarde het orthodoxe Nieuwjaar blijkbaar met de westerse of ‘moderne’ kerst- en nieuwjaarsvieringen, die na de val van de Sovjet-Unie ook in Rusland populair zijn geworden. Er werd gesproken over kerstbomen, speciale concerten op televisie, sneeuwkastelen en alles wat er zoal bij een winterfeest hoort. Een van de bezoekers van het feest, afkomstig uit Oezbekistan maar etnisch een Rus, vertelde dat zijn familie, al waren ze niet gelovig, het orthodoxe Nieuwjaar vierde als een vorm van verzet tegen de meerderheid. Hij vertelde ook dat het vaak een geheimzinnig gebeuren was, maar wilde verder geen details geven.

Toch waren de meeste ‘Russen’ met wie ik heb gesproken het erover eens dat het een ‘geweldig Russisch feest’ was. Toen ik een paar van de feestgangers de volgende dag vroeg of ze het feest niet te westers, of gewoon Amsterdams, hadden gevonden, kreeg ik een duidelijk antwoord: ‘Het was toch het Russische Nieuwjaar!’ Aan het eind van de avond waren de meeste zinnige discussies verdronken in een lawine van muziek, drank en spotlights, wat voor een geweldig gevoel en een geslaagd feestje zorgde. Wat er nou zo Russisch aan was blijft de vraag.

Conclusie

Met het Amsterdamse Russische Nieuwjaarsfeest is een onzichtbare gemeenschap erin geslaagd een groot en tegelijkertijd (voor niet-Russische ogen) opmerkelijk onopvallend feest te houden. Maar terwijl het feest op buitenstaanders overkwam

als niet-authentiek, was het merendeel van de Russischspreekende bezoekers ervan overtuigd dat het een ‘echt Russisch feest’ was geweest.

Het is niet eenvoudig uit te leggen welke elementen van het Russische nieuwjaarsfeest Russisch genoemd kunnen worden. Maar als wij de identiteit van immigranten afkomstig uit de Russische Federatie analyseren, dan is het niet zo verrassend dat er in Nederland geen ‘echte’ Russische viering kan ontstaan. De identiteit van de Russen in Nederland is zeer gefragmenteerd vanwege het grote aantal verschillende landen waar zij vandaan komen (de diverse onderdelen van de voormalige Sovjet-Unie), het verschil in Russisch als eerste, tweede of derde taal en verschillen in religie, cultuur, opleiding en motivatie om te emigreren. Het Russische feest in Amsterdam was in feite een bijeenkomen van een zeer diverse groep mensen op grond van een bepaald idee van een gedeelde herkomst uit de voormalige Sovjet-Unie en een gedeelde taal. In mijn eigen beleving was het eigenlijk een westers feest voor vooral jonge hippe mensen dat was overgoten met een sausje van gefabriceerde nostalgie over het land dat binnen zijn eigen grenzen geen mensen kan verenigen. Een dergelijke vorm van geconstrueerde of opgevoerde ‘ethniciteit’ of ‘traditie’ maakte bepaalde elementen, zoals wodka, kaviaar en vrouwen in bont tot symbolen voor een cultuur die eigenlijk te groot en complex is om gerepresenteerd te worden. Was het een soort karikatuur van lokale Russische identiteit in een westers jasje? Was het een manifestatie van een niet al te serieus genomen ‘collectieve identiteit’? Of was het gewoon een succesvolle onderneming van een groep immigrantenondernemers (Salon USSR) die uit commerciële overwegingen vooral mikte op een Nederlands publiek? De ‘Russen’ zelf zal het waarschijnlijk niet veel kunnen schelen, zolang het maar een gezellige avond was. En wij, sociale wetenschappers, blijven puzzelen over de complexiteit van de relatie tussen lokale identiteit en de uitingen daarvan in een globaliserende wereld.

Noten

- * Dit hoofdstuk is gebaseerd op mijn promotieonderzoek naar Russischspreekende immigranten in Engeland en Nederland. Het onderzoek is uitgevoerd tussen 1992 en 1995, met een vervolgonderzoek in 2007. In Nederland is het onderzoek voornamelijk uitgevoerd in Amsterdam met behulp van etnografische methoden, zoals diepte-interviews en participerende observatie. De onderzoeksgroep bestond uit meer dan honderd mensen, waaronder een tiental sleutelinformanten. Vanaf 1992 heb ik contact onderhouden met de meesten van hen en de belangrijkste veranderingen in hun leven geregistreerd.
- 1 Zelf ben ik afkomstig uit Moskou. In 1989 verhuisde ik met mijn familie naar de Verenigde Staten. Ik woon nu alweer tien jaar in Nederland met onderbrekingen van in totaal vijf jaar Engeland en Singapore voor studie, werk en promotie.
 - 2 Het onderzoek resulteerde in een aantal publicaties, zie Kopnina 2005, 2007 en Stacul et al. 2006.
 - 3 In hoeverre verhalen dus waar of onwaar zijn kan ik niet beoordelen.

- 4 Maar de grote onderlinge verschillen tussen de immigranten onderling, zoals in plaats van herkomst (stad, platteland, regio, Sovjetnatie), opleiding of levensfilosofie, spelen ook een belangrijke rol bij dit onderlinge wantrouwen.
- 5 Citaat afkomstig uit een interview met een veertigjarige man uit Orel, februari 2007.
- 6 *Metro*, woensdag 27 maart 2007. 'Onderzoek naar illegalen: PvdA'er Spekman wil aantallen in kaart brengen.'
- 7 Zelf heb ik een slechte ervaring gehad met een journalist van de *Sunday Times* die graag een verhaal over Russische prostituees wilde schrijven. Mijn woorden werden zo verdraaid dat van het interview een zielig verhaal over 'arme Oost-Europese vrouwen uit kleine dorpjes zonder kennis van de corrupte wereld' werd gemaakt. (Documentatie over het proces dat naar aanleiding van deze publicatie volgde is op verzoek bij de auteur te verkrijgen.)
- 8 De meest uitgebreide site is www.rus.nl.
Zie ook <http://rassvet.flexvps.nl/ipb/> en www.russkie.nl.
- 9 Voor Salon USSR's promo zie de video van het Nieuwe Russische jaar op <http://www.youtube.com/watch?v=Do1J-VqtzrQ>.
- 10 Alle namen zijn pseudoniemen.

Literatuur

- Engbersen, G. (1999a) Panopticum Europa. In: J. Burgers en G. Engbersen (red.), *De ongekende stad 1: overkomst en verblijf van illegale vreemdelingen in Rotterdam*. Amsterdam: Boom, 219-241.
- (1999b) Patronen van Integratie. In: J. Burgers en G. Engbersen (red.), *De ongekende stad 1: overkomst en verblijf van illegale vreemdelingen in Rotterdam*. Amsterdam: Boom, 242-262.
- Engbersen, G., J. van der Leun, R. Staring, J. Kehla (1999) Introductie. *De ongekende stad 2. Inbedding en uitsluiting van illegale vreemdelingen*. Amsterdam: Boom, 11-32.
- Kopnina, H. (2005) *East to West Migration: Russian Migrants in Western Europe*. Ashgate: Aldershot.
- (2007) *Tourism and Migration: Formation of New Social Classes*. New York/Sydney/Tokyo: Cognizant.
- Siegel, D. (2005) *Russische Bizniz*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Snel, E. et al. (2000) *Migratie, integratie en criminaliteit: immigranten uit voormalig Joegoslavië en de voormalige Sovjet-Unie in Nederland*. Rotterdam: RISBO Contractresearch bv.
- Stacul, J., C. Moutsou en H. Kopnina (2006) *Crossing European Boundaries: Beyond Conventional Geographical Categories*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Staring, R. (1999) Migratiescenario's. In: J. Burgers en G. Engbersen (red.), *De ongekende stad 1: overkomst en verblijf van illegale vreemdelingen in Rotterdam*. Amsterdam: Boom, 54-88.
- (2001) Reizen onder regie: Het migratieproces van illegale Turken in Nederland [Ongepubliceerd proefschrift]. Erasmus University Rotterdam, Department of Social Anthropology.

Nationale iftar

De vermaatschappelijking van een ritueel

THIJL SUNIER

Op dinsdag 18 november 2003 rond een uur of vier in de middag loopt de Boekmanzaal in het Amsterdamse stadhuis geleidelijk vol met genodigden voor de tweede 'nationale iftar', georganiseerd door de Stichting Islam en Burgerschap. Het is een bont gezelschap dat de zaal betreedt. Er lopen jonge mannen en vrouwen van 'allochtone afkomst' in modieuze kleding, sommigen met modieuze hoofddoeken, met de onmiskenbare uitstraling van *young executives*. We zien kopstukken uit 'islamitisch Nederland' zoals woordvoerders van plaatselijke en landelijke koepelorganisaties van moslims, opinionleaders en politici. Daarnaast zijn er tal van niet-islamitische genodigden. Er zijn officiële en niet-officiële vertegenwoordigers van andere godsdiensten in Nederland. Er lopen Amsterdamse en enkele landelijke politici rond, met als prominente gast burgemeester Job Cohen van Amsterdam. Verder zijn er beleidsmakers, mensen uit het onderwijs en welzijnswerk en mensen die op grond van hun betrokkenheid bij de islam in Nederland zijn uitgenodigd (waaronder ondergetekende). Ook de pers is aanwezig. Bij de ingang worden de gasten welkom geheten door dames die naamplaatjes verstrekken. Veel van de genodigden lopen enigszins zoekend rond te kijken wie er nog meer aanwezig is, knopen met deze of gene een praatje aan, schudden handen, wisselen visitekaartjes uit, ontmoeten bekenden en collega's, werken aan hun persoonlijke netwerk. De bedrijvigheid heeft erg veel weg van een doorsneenieuwjaarsreceptie van een bedrijf of instelling. Zo is het ook opgezet en geregisseerd, als een typisch Nederlandse receptie. Evenwel met een bijzondere inhoud. Aan weinig is namelijk te zien dat we hier te maken hebben met een traditioneel islamitisch ritueel in een ander jasje, georganiseerd door een islamitische organisatie. Een voorzichtige schatting leert dat de meerderheid van de aanwezigen in elk geval geen belijdend moslim is.

Op de uitnodiging voor de bijeenkomst staat dat het hier gaat om een 'nationale dialoogbijeenkomst'. 'De bijeenkomst staat vooral in het teken van de informele ontmoeting en dialoog tussen de bezoekers tijdens het samen gebruiken van de traditionele iftarmaaltijd met harira, pannenkoeken en pasteitjes, en het luisteren naar prachtige Andalusische muziek.' De benaming is een beetje een compromis. Bij de voorbereiding van de eerste nationale iftar in 2002 had Islam en Burgerschap een subsidieaanvraag gedaan bij de gemeente Den Haag. Deze had gezegd dat in het kader van de scheiding van kerk en staat in Nederland geen religieuze

activiteiten worden gesubsidieerd, maar wanneer het evenement werd omgedoopt in dialoogbijeenkomst er geen probleem was. Den Haag kwam met 1000 euro over de brug. Ook Amsterdam heeft onder die voorwaarden subsidie verleend. Nog steeds blijkt het mogelijk om met een impliciete verwijzing naar integratie van immigranten subsidie te verkrijgen voor activiteiten die die integratie zouden bevorderen. Maar de aanhef van de uitnodiging verwijst duidelijk naar de aanleiding van deze bijeenkomst: 'Mensen met verschillende religieuze overtuigingen en levensbeschouwingen zullen in het kader van de ramadan gezamenlijk de vasten breken.' De boodschap achter het voorvoegsel 'nationale' is ook ondubbelzinnig: dit is een landelijke aangelegenheid en moslims horen erbij in Nederland. Zoals we verderop zullen zien, is de nationale iftar een stap in een ontwikkeling die al meer dan vijftien jaar geleden is ingezet. Het is een ontwikkeling die alles te maken heeft met de discussie over de plaats van de islam in de Nederlandse samenleving. Het ligt in de bedoeling dat de nationale iftar als een karavaan door Nederland zal trekken en elk jaar een andere stad zal aandoen.

Ramadan

De jaarlijks terugkerende rituele afsluiting van de vastenmaand ramadan, het zogeheten feest van de verbreking (*id al-fitr*), vormt een belangrijk moment op de islamitische kalender. Over de theologische oorsprong van de vasten verschillen de geleerden van mening. In elk geval bestaat er een duidelijk verband tussen de vasten in de maand ramadan en de zogenaamde neerzending van de Koran, de volgens moslims laatste en definitieve openbaring van God (Wagtenonk 1968; Van Bommel 1983). Ramadan, de negende maand van de islamitische jaartelling, is de maand waarin de openbaring zou hebben plaatsgevonden. Vers 185 van soera 2 van de Koran verwijst direct naar die gebeurtenis.

De maand ramadan is waarin de Koran werd neergezonden als leidraad voor de mensen en als duidelijke bewijzen van de leidraad en het reddende onderscheidingsmiddel. Wie van jullie aanwezig is in de maand die moet erin vasten en als iemand ziek is of op reis, dan een aantal andere dagen. God wenst het jullie makkelijk te maken en niet moeilijk. Maakt het aantal dus vol en verheerlijkt God. Misschien zullen jullie dank betuigen.¹

Het vasten geldt als een van de vijf rituele plichten, de zogenaamde vijf zuilen van de islam. De andere zuilen zijn *shahada* (de geloofsbelijdenis), *salaat* (het rituele gebed), *zakaat* (het geven van aalmoezen) en *hadj* (de bedevaart naar Mecca) (Bartels 1997: 125). Tijdens de maand ramadan moeten moslims zich tussen zonsopgang en zonsondergang onthouden van eten, drinken, roken en seks. Een belangrijk verschil met de vasten in de christelijke traditie is dat het niet wordt gezien als een boetedoening. Er bestaat in de islam ook zoiets als vasten als boetedoening, maar dat is een individuele aangelegenheid. Vasten in de maand rama-

dan is sterk geritualiseerd en is vooral bedoeld om tot zelfreflectie te komen. Het is een periode van innerlijke reiniging en wordt ook gezien als het begin van een nieuw 'jaar'. Onder invloed van individualiseringstendenzen en de groeiende nadruk op de islam als een individuele handelingsethiek (vgl. Schirin en Salvatore 2003) wordt de vasten tegenwoordig door veel moslims verbonden met een moreel besef over honger en armoede in de wereld. Door te vasten werk je niet alleen aan je eigen wilskracht, je realiseert je des te beter hoe goed je het hebt en hoe belangrijk het is solidair te zijn met hongerigen en behoeftigen. Een nog individualistischer betekenis die aan de vasten wordt verbonden is de overtuiging dat het vasten de zintuigen scherpt. Meer algemeen is vasten een teken van dankbaarheid voor de openbaring. Na het 'gewone' breken van de vasten gedurende ramadan gelden verder geen beperkingen en wordt de avondmaaltijd aangegrepen om familie en vrienden te bezoeken. Moskeeën zijn feestelijk verlicht en kinderen lopen met lantarentjes door de straten. Winkels, vooral voor levensmiddelen, doen goede zaken in deze periode. Rijkere moslims organiseren soms eettafels voor armen (Wagtendonk 1984).

Aangezien de islamitische kalender op maanmaanden gebaseerd is, valt de dag van het eind van de ramadan elk jaar ongeveer elf dagen eerder. Dat betekent dat de vastenperiode over het zonnejaar 'beweegt' en soms in de winter en dan weer in de zomer valt. Het zal duidelijk zijn dat een vastenmaand ramadan in de zomer zwaarder is dan in de winter. De temperatuur overdag is hoog, zeker in de islamitische wereld, en de periode tussen zonsopgang en zonsondergang is veel langer. Dat laatste geldt natuurlijk vooral in noordelijker gebieden. Het verschuiven van die data impliceert ook dat islamitische hoogtijdagen 'interfereren' met gebeurtenissen en momenten op de zonnecalender van christelijk Europa. Ook dit is een bron van onderhandeling in West-Europese landen met een moslimbevolking.

Aan het eind van de maand volgt, zoals gezegd, het feest van de verbreking, waarna na zonsondergang de nieuwe maand *sjawwaal* begint. Traditiegetrouw komen mannen in de uren voor de zonsondergang naar de moskee en wachten daar het moment af dat de vasten wordt gebroken. Direct daarna neemt men traditioneel een dadel en een slokje water en vervolgens begint het avondgebed. Na het avondgebed begeeft men zich naar huis voor de maaltijd. Aangezien een periode van inkeer, reiniging en zelfreflectie is afgesloten, wordt *id al-fitri* algemeen beschouwd als een soort nieuwjaarsfeest. Men doet voornemens en begint met een schone lei aan het volgende jaar. Het is dus niet verwonderlijk dat *id al-fitri* en niet het ook belangrijke *id al-adha*, het Offerfeest, wordt beschouwd als een goede gelegenheid mensen van buiten uit te nodigen (Wagtendonk 1984).

Toen migranten uit Turkije en Marokko naar Nederland kwamen, namen zij hun lokale gebruiken rond de islamitische hoogtijdagen mee. Tussen verschillende groepen moslims bestaan leerstellige en praktische verschillen met betrekking tot de vervulling van religieuze plichten. Dat gaat in de meeste gevallen niet om heel wezenlijke punten, maar er bestaat tussen moslimgroepen een verschil van inzicht in hoe vastgesteld wordt wanneer bepaalde gebeurtenissen precies beginnen. Van-

ouds deed men dat door naar de maan en de sterren te kijken (Wagtendonk 1968). Maar de zogenaamde 'officiële' Turkse 'staatsislam' maakt gebruik van een kalender. Turkse moslims die met deze officiële islamitische autoriteiten te maken hebben, weten bijvoorbeeld nu al wanneer over twee jaar de maand ramadan eindigt. Anderen vinden dat principieel onjuist. Zeker als het gaat om het organiseren van bijeenkomsten zoals die welke hier wordt beschreven, zullen er compromissen gesloten moeten worden. Nu eerst terug naar de Boekmanzaal in Amsterdam.

Aan de zijkant van de grote zaal staan de vooralsnog lege bakken voor het lopend buffet dat straks zal worden verzorgd. Ernaast staat het personeel van een cateringbedrijf te wachten tot het in actie moet komen als de maaltijd wordt geserveerd. In het midden van de zaal zijn een dertigtal achtpersoonstafels gedekt waar de gasten plaatsnemen ('graag zoveel mogelijk mengen' wordt ons verzocht). Voor in de zaal staat een kathedraal en daarachter is een podium waarop een Andalusische muziekgroep zich klaarmaakt voor een optreden. Naast de kathedraal is een 'oosters' zitje ingericht met grote fauteuils. Rond een uur of half vijf zijn de meesten binnen en opent de voorzitter van de Stichting Islam en Burgerschap en tevens gemeenteraadslid voor de PvdA in Utrecht, Mohammed Sini, de bijeenkomst. In zijn openingsspeech licht hij het thema van de bijeenkomst, de positie van de vrouw, toe. Sini benadrukt dat de sleutel tot de emancipatie van (moslim-) vrouwen volgens Islam en Burgerschap gelegen is in het bevorderen van participatie aan de samenleving. 'Ons uitgangspunt om burgerschap te gebruiken als middel ter bevordering van integratie wordt inmiddels door velen in de samenleving onderschreven en in diverse verschijningsvormen gehanteerd. Naast bestrijding van sociaal-economische achterstanden onder allochtonen, is het belangrijk te werken aan burgerschap en eigen verantwoordelijkheid.' Sleutelbegrippen in de speech vormen participatie, integratie, burgerschap, eigen verantwoordelijkheid en bruggen slaan. Sini sluit hiermee naadloos aan bij het dominante inburgeringsvertoog van het moment (Sunier 2005). Hij is van mening dat een bijeenkomst als deze laat zien dat moslims bereid zijn deel te nemen aan deze samenleving en willen samenwerken met andere religies.

Job Cohen, die vervolgens het woord neemt, wijst op de verantwoordelijkheid van de nog immer door mannen gedomineerde islamitische organisaties om veel meer vrouwen in besturen en uitvoerde organen op te nemen. 'Veranderingen op dit front gaan niet snel, dat heeft de Nederlandse emancipatiegeschiedenis ons geleerd, maar toch zou het heel wat waard zijn om binnenkort meer vrouwen aan de vergadertafel tegenover me te treffen als vertegenwoordigster van de moskeevereniging, de moslimkoepel, het bestuur van de al dan niet islamitische school.' Wat hem betreft is een bijeenkomst als deze een goede gelegenheid om elkaar weer eens in de ogen te kijken en op elkaars verantwoordelijkheid te wijzen.

Ook andere sprekers nemen de gelegenheid te baat hun standpunten ten aanzien van de positie van moslims voor het voetlicht te brengen. De bijeenkomst krijgt zo meer het karakter van een discussieplatform dan van een religieus ritueel, maar de toon blijft vriendelijk en de thema's Obligaat.

Om precies 16.48 uur wordt de vasten verbroken met een korte koranrecitatie. Op de tafels staan schaaltes met dadels en karaffen met water. Dan wordt het buffet geopend en kunnen de genodigden zich te goed doen aan Turkse en Marokkaanse gerechten. Daarmee zijn de enige handelingen die traditioneel met de iftar samenhangen afgelopen.

Na de maaltijd volgen twee lezingen over de positie van de vrouw in de islam, waarna een 'talkshow'-presentator jonge vertegenwoordigers van 'de religies in Nederland' uitnodigt in de zithoek plaats te nemen. Het gesprek, waaraan joodse, christelijke, islamitische en hindoeïstische vertegenwoordigers deelnemen, heeft kennis van elkaars religies, begrip, dialoog en burgerschap tot onderwerp. De vertegenwoordigers doen hun best om hun goede intenties te laten blijken en moeten laveren tussen de rol van loyaal aanhanger van 'hun' geloof en die van het gewenste kritische individu. Het is een wedstrijd in voorbeeldig burgerschap. Vanaf een uur of zeven vertrekken de gasten geleidelijk. De nationale iftar 2003 is ten einde.

Zeven jaar later is de publieke viering van de iftar uitgegroeid tot het Ramadan Festival met tal van activiteiten, zoals modeshows, kookwedstrijden en bijeenkomsten waarin de multiculturele samenleving gestalte krijgt. Het idee van een van bovenaf gestuurde officiële bijeenkomst die de aanwezigheid van moslims moet verbeelden, heeft geleidelijk plaatsgemaakt voor een door moderne media en het particulier initiatief gedragen complex van activiteiten. Deze verbeelden vooral de ondernemingsgeest van de initiatiefnemers. Mij gaat het in dit artikel echter over de wijze waarop ritueel transformeert. Ik laat het Ramadan Festival derhalve buiten beschouwing.

Ritueel en communicatie

Vanwaar deze gedetailleerde beschrijving van het verloop van de bijeenkomst in Amsterdam? Baumann (1992: 99) betoogt dat rituelen vaak een boodschap uitdragen aan (betekenisvolle) derden en gericht kunnen zijn op (culturele) verandering in plaats van bestendiging en herbevestiging.² Betekenissen liggen niet zonder meer vast, niet in de laatste plaats omdat onder meer door de opkomst van moderne massamedia het publiek groter is geworden en omdat openbare rituelen vrijwel altijd ook een naar buiten gerichte boodschap hebben. Zeker in pluralistische samenlevingen zijn rituelen evenzeer een interactie tussen verschillende groepen en zijn de communicatieve aspecten van wezenlijk belang. Betekenissen worden onderhandeld, betwist of in een nieuw daglicht geplaatst. Een goed voorbeeld is de discussie over Zwarte Piet (zie Helsloot 2005). Met name in Surinaamse kring is zijn ondergeschikte positie ter discussie gesteld. Vrijwel elk jaar laait deze discussie op en vrijwel elk jaar resulteert dat in een 'strijd' om betekenissen en voorstellen om het jaarlijks terugkerende ritueel aan te passen.

Ook het hierboven beschreven ritueel van vasten en vasten-breken wordt in zijn traditionele vorm omgeven door een myriade van schuivende betekenissen.

Actoren leggen er datgene in wat hen past en zinvol is. In traditionele gezagsverhoudingen waren het vooral de *ulama* (de schriftgeleerden) die gezaghebbende betekenissen produceerden. Deze betekenissen werden gecommuniceerd in de beslotenheid van de eigen moskeegemeenschap. Voor veel gelovigen was de betekenisgeving niet eens een punt van discussie. In settings waarin religieuze praktijk en gemeenschap samenvallen, zoals in relatief geïsoleerde dorpsgemeenschappen, behoren rituelen tot het dagelijkse bestaan (zie Schiffauer 1988). Rituelen waren (en zijn nog steeds voor velen) aangeleerde praktijken die inderdaad op het snijvlak van religie en gemeenschap gesitueerd zijn. De ingrijpende ontwikkelingen in de communicatietechnologie hebben ook de betekenis van rituelen tot onderwerp van publiek debat gemaakt en religieuze conflicten tot publieke kwesties (zie bijvoorbeeld Didier 2004). Bell (1997: 145ff) betoogt in verband hiermee dat ‘traditionization’ van de rituele praktijk een belangrijk middel is om het voortbestaan van rituelen te legitimeren en daarmee ook de traditionele gezagsverhoudingen die daaraan gerelateerd zijn te bestendigen. ‘We doen het zo omdat we het altijd zo gedaan hebben.’ De minutieuze reproductie van het ritueel is tegelijk een houvast voor de actoren en een middel voor uitoefening van macht voor de leiders.

Rituelen vormen dus een belangrijke aanleiding voor debatten en onderhandelingen over religieuze vernieuwing. Dat is precies wat de nationale iftar teweeg kan brengen. In zijn vorm is het een publiek statement over de positie van moslims in de Nederlandse samenleving. Verschillende auteurs hebben gewezen op het feit dat met name in het geval van de islam onder invloed van recente gebeurtenissen, maar meer algemeen in geval van moderniseringsprocessen, de traditionele gezagsverhoudingen onder druk zijn komen te staan. Was het vanouds zo dat gelovigen hun ervaringen als het ware toetsten aan de gezaghebbende leer, nu lijkt zich daarin een ommekeer te voltrekken. Eickelman en Anderson hebben dat omschreven als de ‘reintellectualization of Islamic discourse’ (1999: 12). Islamitische productie van kennis geschiedt meer en meer op basis van de ervaringen van gelovigen en niet meer uitsluitend op basis van de traditionele exegese van bronnen. Moderne schriftgeleerden en opinionleaders moeten zich terdege verdiepen in de samenleving om hen heen en in de ervaringen van individuele gelovigen, en in staat zijn een uitleg van de religieuze boodschap te geven die strookt met die ervaringen.

Naast deze verschuivende betekenis van autoriteit en traditie vindt nog een ander daaraan gerelateerd proces plaats, namelijk de toenemende betekenis van islam in de publieke sfeer (vgl. Asad 1999; Salvatore en Eickelman 2004). Van belang is dat onder invloed van een aantal factoren niet alleen een toename en heterogenisering van ‘stemmen’ in het publieke debat over de islam plaatsvindt, maar ook dat het verloop van dit debat in toenemende mate ingegeven wordt door omstandigheden hier en nu.

Tegen deze achtergrond moeten ook ontwikkelingen in rituele praktijken begrepen worden. Niet alleen het ritueel zelf en de vorm waarin het wordt gereproduceerd, is onderwerp van discussie, ook de betekenis die het ritueel heeft. Met

name openbare rituelen kunnen als forums fungeren waar bepaalde claims worden gearticuleerd.³ Het is evengoed mogelijk dat rituelen die zich van oorsprong in de beslotenheid van de eigen groep, de religieuze gemeenschap of de familie voltrekken, onder bepaalde omstandigheden een veel meer naar buiten gericht karakter krijgen waarbij de samenstelling van de deelnemers zich ook wijzigt.

In dat verband spreekt Hughes-Freeland (1998: 2) over ritueel als een ‘contested space for social action and identity politics – an arena for resistance, negotiation and affirmation.’ Zij verlegt de aandacht van ritueel als een relatief op zich staand complex van gestructureerde en geformaliseerde handelingen met een begin en een eind die onderscheiden worden van het dagelijks leven (zie ook Kapferer 1984; De Coppet 1992), naar gesitueerde sociale praktijken die in een rituele vorm zijn gegoten of waaraan rituele elementen worden toegevoegd. Sociale praktijken en boodschappen worden geritualiseerd. In die zin zijn rituelen dus publieke statements, die niet zelden effectiever zijn juist vanwege het feit dat zij zich in meerdere opzichten onderscheiden van reguliere openbare bijeenkomsten. Dat is een belangrijke vaststelling omdat het vraagtekens plaatst bij een benadering van ritueel waarin verandering als culturele verarming en verschraving van religieuze praktijken wordt opgevat en derhalve als problematisch wordt verondersteld (zie bijvoorbeeld Dessing 2001). Vanuit een dergelijke invalshoek worden rituelen dan impliciet beschreven vanuit een normatief perspectief waarbij cultuur en religie worden opgevat als ‘objectiveerbare’ verschijnselen. Culturele en religieuze praktijken van migranten worden slechts geëvalueerd langs een unilineair assimilatie-/integratieperspectief.

Vanuit het perspectief dat Hughes-Freeland voorstelt, kan ritueel als proces worden opgevat waarin actoren een centrale plaats krijgen (Hughes-Freeland 1998: 3). Zowel Baumann als Hughes-Freeland benadrukken dus de centrale plaats van *agency* en intentionaliteit in rituelen en ritualisering en het dynamisch karakter ervan. Dat is een belangrijke stap in een beter inzicht in de aard van rituelen tegen de achtergrond van moderniseringsprocessen. Rituelen verdwijnen niet noodzakelijkerwijs, maar veranderen van vorm, inhoud en betekenis. Het zwaartepunt in de analyse wordt verlegd van normativiteit, vorm en (gedeelde) cultuur naar participatie en onderhandeling over betekenissen en hun implicaties.

Handelman (1998) wijst op het probleem van afbakening en categorisering van al die zaken die hij tezamen omschrijft als ‘public events’, waaronder ook ritueel. Hij betoogt dat er geen fundamenteel verschil bestaat tussen bijvoorbeeld een openbare manifestatie, zoals een demonstratie, en een ritueel in de klassieke betekenis. Ritueel is zeker niet uitsluitend een religieuze of traditioneel culturele gebeurtenis. Hij maakt tevens het belangrijke onderscheid tussen publieke gebeurtenissen die de sociale orde herbevestigen en die welke een bepaalde sociale orde genereren. In het laatste geval gaat het erom dat zulke publieke gebeurtenissen belangrijke zaken tot doel hebben zoals ‘met de buitenwereld communiceren’.⁴ We zouden de ‘nationale iftar’ kunnen omschrijven als een *public event* waarbij die verbinding met de maatschappelijke omgeving haar reden van bestaan is.

Tot slot is het onderscheid dat de antropoloog Geertz maakte tussen culturele symbolen als model van en model voor handelen relevant (Geertz 1966). Hij laat zien dat culturele handelingen en voorstellingen voortdurend met verschuivende omstandigheden in overeenstemming moeten worden gebracht. Rituelen vormen in die zin enerzijds representaties van een ervaren werkelijkheid en anderzijds leveren zij modellen voor toekomstig handelen en interpreteren. In het geval van de nationale iftar gaat het om een dubbele boodschap: de erkenning van het bestaan van islamitische feestdagen (en dus de aanwezigheid van moslims) in de Nederlandse samenleving en de oproep om dit moment te gebruiken om de verbondenheid met de rest van de Nederlandse bevolking tot uitdrukking te brengen.

We kunnen de nationale iftar dus opvatten als het voorlopige resultaat van een intern onderhandelingsproces onder moslims in Nederland dat alles van doen heeft met de emancipatiestrijd van moslims en het ingroeien van de islam in de Nederlandse samenleving, maar vooral ook met een verschuiving in interne autoriteitsverhoudingen en het 'publiek' worden van de islam. Een benadering die *agency* centraal zet, biedt de mogelijkheid veranderingsprocessen te beschouwen als uitkomsten van onderhandeling en strijd en niet in de nogal culturalistische terminologie van meer of minder. Bovendien wordt daarmee ook duidelijk dat de vorm en betekenis van een ritueel, zoals ik hierboven al aangaf, ook in zijn veronderstelde 'authentieke' vorm allerminst eenduidig is. Rituelen zijn historisch gegroeide dynamische verschijnselen.

De vestiging van de islam in Nederland

Hierboven heb ik betoogd dat de nationale iftar, zoals die in november 2003 werd gehouden, past in een maatschappelijke ontwikkeling ten aanzien van de plaats van de islam in de Nederlandse samenleving. Om dat te begrijpen is het van belang enig inzicht te verschaffen in de vestiging van de islam over de afgelopen drie decennia. De meeste moslims zijn naar Nederland gekomen in het kader van de arbeidsmigratie en de daaropvolgende gezinshereniging, of zijn hier geboren. Van meer recente datum zijn de vluchtelingen uit landen als Afghanistan, Iran, Irak, de Balkan en Oost-Afrika.⁵ Voor de eerste moslims stond hun verblijf natuurlijk geheel in het teken van terugkeer. Veel van deze arbeidsmigranten kwamen uit een religieus milieu. Voor de duur van hun verblijf wilden zij zoveel mogelijk volgens religieuze verplichtingen kunnen leven. Dat geschiedde doorgaans in de beslotenheid van het eigen pension, het gezin of de werkplek. De buitenwereld zag hier weinig van. In sommige gevallen stelde een aantal kerken hun gebouw ter beschikking van moslims, bijvoorbeeld tijdens de vastenmaand ramadan als meer moslims dan normaal gebedsdiensten bijwonen (Sunier 1996).

De eerste vormen van samenwerking tussen moslims aan het begin van de jaren zeventig waren gericht op de totstandkoming van gebedsruimte en meer in het algemeen op het scheppen van gunstige omstandigheden om aan religieuze

verplichtingen te kunnen voldoen. Nederland telde in 1970 slechts enkele moskeeën die deels al voor de Tweede Wereldoorlog waren opgezet (Landman 1992). Vanwege de beperkte accommodatie en de groeiende behoefte lag het dus voor de hand dat de aandacht sterk daarop gericht was. Turkse en Marokkaanse arbeidsmigranten beschouwden hun verblijf evenwel als tijdelijk en beschikten niet over het noodzakelijke kader om instituties in het leven te roepen. Het duurde dan ook enige tijd voordat zij zich gingen inzetten voor het verwerven van gebedsruimte. Deze initiatieven waren doorgaans zeer lokaal en vaak tijdelijk van aard. Van landelijke coördinatie en samenwerking was in die tijd nog geen sprake. Zij misten daartoe eenvoudig de middelen en de menskracht. Aangezien de meesten bovendien de weg hier niet kenden, speelden Nederlandse zaakwaarnemers, waaronder niet in de laatste plaats kerkelijke vertegenwoordigers, aanvankelijk een belangrijke rol bij de totstandkoming van gebedsruimten. Voor de belanghebbenden zelf had de behoefte aan moskeeruimte mede te maken met hun sterke oriëntatie op het land van herkomst. De meesten woonden in pensions en hun hele leven draaide om geld verdienen en terugkeer naar het land van herkomst (Entzinger 1984; Tinemans 1994). Niet alleen voor de samenleving, ook voor de meeste moslims zelf was die tijdelijkheid een uitgemaakte zaak. Men voelde zich op geen enkele manier deel van de Nederlandse samenleving. Moslims voelden zich tijdelijke passanten in een samenleving die niet de hunne was. Moskeeën en andere islamitische instituties werden beschouwd als 'stukjes land van herkomst'. De aandacht was in die periode dus hoofdzakelijk gericht op conservering en instandhouding van wat men uit het land van herkomst had meegebracht, het land waarheen zij spoedig zouden terugkeren (Sunier 1996).

Het waren vooral rituelen, zoals de vasten en het Offerfeest, die men gezamenlijk wilde vieren die een belangrijke stimulans gaven aan de onderhandeling over gebedsruimte. Het ging hier uitdrukkelijk om lokale initiatieven van Turken en Marokkanen gezamenlijk, omdat het totale aantal moslims nog gering was (Landman 1992). Lang voordat de eerste moskeeën in het leven werden geroepen, werden bijeenkomsten georganiseerd tijdens de vastenmaand ramadan en bij andere gelegenheden. Deze bijeenkomsten hadden een sterk spiritueel en emotioneel karakter.⁶ Ze waren naar binnen gericht en het waren in feite de enige religieuze gelegenheden waar moslims elkaar troffen. Een belangrijk kenmerk was ook dat de rituelen weinig geformaliseerd waren. Van veel gediplomeerde voorgangers was nog geen sprake.

Groei en formalisering

De periode van het midden van de jaren zeventig tot het begin van de jaren tachtig werd gekenmerkt door drie belangrijke ontwikkelingen: de sterke groei van het aantal migranten als gevolg van gezinshereniging, de fragmentering in de organisatievorming onder moslims, en landelijke coördinatie van lokale activiteiten.

Alle drie de ontwikkelingen waren van invloed op de organisatie en praktisering van de islam.

Tot dan toe waren de samenwerkingsverbanden tussen moslims nog zeer lokaal en incidenteel van aard. Er waren in die tijd ook relatief veel gebedsruimten waar moslims van verschillende nationaliteiten bij elkaar kwamen. Daar kwam echter in de loop van de jaren zeventig verandering in. Doordat de behoefte aan voorgangers toenam, ontstonden communicatieproblemen tussen verschillende nationaliteiten. Steeds meer moslims wilden een moskee waar in de eigen taal werd gesproken en waar men de eigen riten en gewoonten volgde. Bovendien wilde men 'onder elkaar' zijn met landgenoten. Er kwamen steeds meer nationaliteitsgebonden moskeeën. In de loop van de jaren zeventig gingen steeds meer arbeidsmigranten ertoe over hun gezin naar Nederland te halen. Deze vestigden zich in de oude wijken rond de binnensteden. Als gevolg van hun komst nam de behoefte aan gebedsruimte sterk toe. Uit die tijd dateren ook de eerste lokale samenwerkingsverbanden tussen moslims met het doel in hun buurt een moskee op te zetten. Het ging nu steeds meer om institutionalisering langs etnische scheidslijnen. Via inzameling onder de gelovigen werd een pand aangekocht, destijds meestal een woonhuis, en deze werd tot moskee omgebouwd. Gaandeweg werden de eenvoudige 'woonkamer'- of 'garage'-moskeeën verenigingen die al heel wat meer te bieden hadden dan alleen gebedsruimte. Het werden typische organisaties van immigranten die niet alleen de gebedsdiensten verzorgden, maar ook een ontmoetingsplek voor landgenoten vormden. Tot dan toe werden diensten verzorgd door gewone gelovigen met een flinke dosis kennis over de islam. Nu kwamen allerlei initiatieven op om gediplomeerde voorgangers uit de landen van herkomst over te laten komen. Dat werd niet in de laatste plaats ingegeven doordat de vragen en problemen waarmee moslims te maken kregen, complexer werden. Men kreeg vaker en meer met de Nederlandse samenleving te maken en zag zich vaak geplaatst voor moeilijke dilemma's die het leven in een niet-islamitisch land met zich meebracht. Met de Nederlandse overheid werd spoedig een regeling getroffen die het mogelijk maakte om opgeleide imams naar Nederland te laten komen om hier als voorganger en raadpersoon te gaan werken.⁷ Het ging ook niet meer alleen om mannen. De behoefte aan gekwalificeerde voorgangers en aan godsdienstonderricht voor kinderen nam toe. Er werden ook afspraken gemaakt met Nederlandse instanties rond de viering van bijzondere islamitische feestdagen.

Het ligt voor de hand dat naarmate deze institutionalisering voortschreed, de betekenis van gezamenlijke rituelen en gebedsdiensten veranderde. Aan de ene kant werden rituelen, zoals die rond de vastenmaand ramadan, weer een meer familiale aangelegenheid zoals die dat in de landen van herkomst ook waren. Aan de andere kant werden moskeeën meer dan in de landen van herkomst in zekere zin het brandpunt van religieus leven van migranten. De moskee werd het symbool van een authentiek geachte islam. De moskee werd het centrum van de religie (vgl. Schiffauer 1988). Daar en alleen daar ontmoetten moslims elkaar. In de moskee kon men moslim zijn, daarbuiten was een wereld die op z'n best onverschillig

tegenover de islam stond. Rituelen, zoals het vasten of het Offerfeest, waren daarvoor meer dan alleen religieuze rituelen, ze drukten ook een gemeenschapsgevoel uit. Ze waren een bevestiging van het anders-zijn, in religieuze, maar ook in etnische zin. Tegelijk vond in die periode ook een geleidelijke verbreding en uitbreiding van de activiteiten plaats. Moskeeverenigingen kregen een theehuis, soms ook een winkel waar producten uit het land van herkomst werden verkocht en, dat is belangrijk, veel moskeeën gingen zich toeleggen op het verzorgen van koranles voor kinderen. Voor de overgrote meerderheid van de hier aanwezige moslims was terugkeer nog steeds een uitgemaakte zaak; de meesten waren nog immer sterk op het land van herkomst georiënteerd, maar de gezinshereniging maakte dat terugkeer werd uitgesteld. Veel migranten zaten financieel vast aan Nederland, en waren niet in staat om hun terugkeerplannen te verwezenlijken. Dat impliceert dat voor het overgrote deel van de moslims het praktiseren van de islam emotioneel en spiritueel verbonden was aan het land van herkomst (Sunier 1996; Strijp 1998).

Een andere belangrijke ontwikkeling in deze periode was de ideologische fragmentering en overkoepeling in de organisatievorming onder moslims. Terwijl eerst organisaties en instellingen werden opgezet langs etnische scheidingslijnen, geschiedde dat nu ook langs ideologische, theologische en politieke scheidingslijnen (Landman 1992). Allerlei stromingen, sekten en regeringen in de landen van herkomst gingen zich met de gelovigen in Europa bemoeien. De fragmentering trad het eerste aan het licht onder Surinaams-Hindoestaanse moslims (Landman 1992). Onderlinge conflicten binnen organisaties leidden niet zelden tot afsplitsing, waarna een nieuwe vereniging werd opgezet. Dit had tot gevolg dat in de tweede helft van de jaren zeventig de islamitische organisaties als paddestoelen uit de grond schoten.

Een niet onbelangrijk 'bijeffect' van deze ideologische fragmentering was dat de vorm waarin rituelen werden uitgeoefend, een onderwerp van strijd en onderhandeling werd. Daarbij speelde het eerdergenoemde proces van 'traditionalisering' een belangrijke rol. De mate van juistheid van rituele praktijken werd afgemeten aan de banden met religieuze centra in de landen van herkomst. In het algemeen zien we dat in de jaren tachtig banden met de landen van herkomst op allerlei manieren worden 'geëxploiteerd' en gebruikt om machtsposities van religieuze leiders te bestendigen. De organisatie en uitvoering van rituelen speelden daarbij een cruciale rol. Het zijn bij uitstek gebeurtenissen die betekenis krijgen in een strijd om religieus gezag en *community building*. Het feit dat de meeste moslims een migrantenachtergrond hebben, gaf de leiders een extra sterke positie. Zij hadden niet alleen een monopolie op het 'management' van religieuze kennis, maar waren vaak ook intermediair naar de Nederlandse samenleving. De moskee, het ritueel en meer algemeen de aanwezigheid van moslims markeren niet alleen een culturele grens, maar ook een grens tussen insiders en outsiders. Het proces dat zich voltrok is door Schierup (1992: 20) omschreven als 'enclavization'. Het gaat om het welbewust scheidingslijnen trekken en verschillen articuleren waardoor een gemeen-

schap duidelijker afgebakend wordt. Het is dus uitdrukkelijk iets anders dan wat in veel literatuur wordt beweerd, namelijk dat migranten *nog* leven volgens de culturele bagage die zij uit het land van herkomst hebben meegenomen. Het gaat hier om een weldoordachte culturele politiek.

Cognitive shift

Rond het eind van de jaren tachtig zette zich een kentering in. Jonge moslims, aanvankelijk voornamelijk mannen, kregen meer invloed binnen de organisaties. Al vroeg in de jaren tachtig nam het aantal jongeren binnen de organisaties sterk toe als gevolg van de gezinshereniging. Daarmee veranderde het activiteitenaanbod ook. Veel organisaties gingen zich toeleggen op sport. Er kwam in veel moskeeën een ruimte waar jongeren bij elkaar konden komen. Ook werden jonge moslims in toenemende mate ingezet bij onderhandelingen met de gemeente, omdat zij over de noodzakelijke sociale vaardigheden beschikten. Mede hierdoor kregen jonge leden geleidelijk meer macht en invloed binnen de organisaties. Deze ontwikkelingen leidden ertoe dat een groeiend aantal jonge bestuurders zich realiseerde dat de hierboven beschreven strategie van 'migrantisering' en 'enclavization', die in de jaren tachtig effectief bleek, nu contraproductief werd. Dit had tot gevolg dat de legitimiteit van de toenmalige leiders onder druk kwam te staan. Een deel van de jonge bestuurders die vooral in de Turkse organisaties snel aan invloed wonnen, achtte het leggen van duurzame relaties en intensieve samenwerking met Nederlandse instellingen, zoals welzijnsorganisaties en lokale overheden, alsmede een grotere aandacht voor maatschappelijke kwesties, cruciaal voor het voortbestaan van de organisatie. Goede relaties met lokale instellingen vonden zij belangrijker dan sterke banden met de landen van herkomst (Sunier 1996). Veranderingsgezinde leiders wilden het beeld corrigeren dat moslims eigenlijk buiten de wijkgemeenschap staan en zich weinig gelegen laten liggen aan wat zich op wijkniveau voltrekt. Islamitische organisaties zijn, aldus deze jonge bestuurders, een integraal onderdeel van de lokale gemeenschap en kunnen en moeten zich in samenwerking met anderen buigen over maatschappelijke problemen. De organisatie dient zich niet slechts te bekommeren om de moskee, zoals veel oudere bestuursleden doen. Het ging er in toenemende mate dus om niet alleen te kijken wat de samenleving voor de moskee kon doen, maar wat de moskee voor de samenleving kon betekenen.

Het ging deze veranderingsgezinde leiders om twee belangrijke zaken. Ten eerste de erkenning dat islamitische organisaties een integraal onderdeel van de lokale samenleving vormen en ten tweede dat moslims zich wel degelijk kunnen aanpassen aan de samenleving zonder hun religie op te geven. Zij wilden met andere woorden erkend worden als gelijkwaardige burgers van de samenleving. Te veel bestaat nog het beeld dat de islam een vreemd element in de Nederlandse samenleving vormt waartegen de rijen gesloten moeten worden. Bovendien houden de

allochtone connotaties die aan het begrip moslim verbonden zijn, hen gevangen in hun positie.

De meest cruciale factor die deze ontwikkelingen aan het begin van de jaren negentig kan verklaren, zijn naar mijn mening de veranderde perspectieven onder jonge moslims. Ik heb dit omschreven als een *cognitive shift* (Sunier 1996: 31). Jonge moslims, mannen zowel als vrouwen, realiseerden zich dat zij zich voor hun toekomst op Nederland moesten oriënteren. Zij wilden breken met de status van hun ouders als gastarbeiders die nooit echt deel van de samenleving hebben uitgemaakt. Terugkeer was en is voor hen geen aanvaardbaar alternatief meer. Maar dit impliceert dat zij ook gevoeliger zijn voor allerlei vormen van uitsluiting en stigmatisering. Zij zijn bereid daartegen de strijd aan te binden. Dat betekent ook dat zij van mening zijn dat islamitische organisaties zich op andere taken moeten richten en andere prioriteiten stellen. Voor de meeste ouderen zijn de organisaties stukjes land van herkomst, voor een groeiende groep jongeren moeten het organisaties worden van Nederlandse moslims.

Dit veranderde perspectief is ook van invloed op de wijze waarop zij invulling gaven aan de islam. Vooral degenen die lang in Nederland wonen, de taal goed spreken, een relatief goede positie hebben en intensief met de samenleving te maken hebben, hadden bovendien de neiging vooral de dynamische aspecten van de islam te benadrukken. De islam is eerder een alternatief in levensstijl dan een uit het land van herkomst meegebrachte traditie. De islam geldt niet meer als een vanzelfsprekendheid die van generatie op generatie wordt overgedragen, maar als een bewuste keuze uit een veelheid van alternatieven en levensstijlen. Daardoor krijgt de islam dus meer de betekenis van een ethisch systeem waarmee gefragmenteerde levenservaringen symbolisch met elkaar verbonden worden tot een nieuw discours. Islam is voor hen een manier van leven waarvoor ze erkenning willen hebben. De uitspraak van een jonge Turkse moslim in Rotterdam is wat dit betreft illustratief. 'Moslims zijn geen vreemden die moeten vragen om hier te mogen leven. [...] Wij horen hier ook. Ik heb een Nederlands paspoort, ik ben hier geboren. Moet ik mijn geloof opgeven om hier te mogen leven?' (Sunier 1996: 217) De betekenis van etnische en regionale banden voor de constructie van islamitische identiteiten verdwijnen daarmee naar de achtergrond. Steeds meer worden initiatieven ontplooid door moslims van verschillende etnische achtergrond. De maatschappelijke positie in Nederland, ervaringen die jonge moslims hier opdoen, nieuwe netwerken en banden worden geleidelijk het primaire referentiekader voor hun identiteitsontwikkeling. Voor hen bestaan er geen onoverkomelijke bezwaren om als moslims in Nederland te leven, vooropgesteld dat Nederlanders hen als gelijken accepteren.

Een van de terreinen waar dit goed te zien was, was de wijze waarop over de rol van bepaalde rituelen werd nagedacht, zoals ook de iftar. Zo rond het begin van de jaren negentig namen op verschillende plaatsen moskeebestuurders het initiatief om tijdens het rituele breken van de vasten aan het eind van de maand ramadan een beperkt aantal mensen uit te nodigen die een belangrijke rol voor de mos-

kee speelde. Tijdens mijn onderzoek in Rotterdam, in de eerste helft van de jaren negentig, heb ik een aantal van deze bijeenkomsten bijgewoond. Meestal waren daar de wijkagent, vertegenwoordigers van de lokale politiek, directe burens van de moskee, medewerkers van het wijkopbouwwerk, functionarissen van lokale kerken en een aantal belangstellenden. Het ging om een uitdrukkelijk lokale aangelegenheid en er werd ook weinig ruchtbaarheid aan gegeven. De genodigden werd gevraagd om ruim voor zonsondergang aanwezig te zijn. In de ruimte van de moskee bevonden zich moslims en niet-moslims die gezamenlijk het breken van de vasten bijwoonden, waarna een eenvoudige maaltijd werd geserveerd, meestal gevolgd door een rondleiding in de moskee.⁸

In de meeste moskeeën waar dergelijke initiatieven werden ontplooid ging dit gezamenlijk vieren overigens niet zonder slag of stoot, zeker toen na verloop van een aantal jaren de kring van genodigden groter werd en ook steeds meer uit mensen van buiten de wijk bestond. In de moskee werden zeer heftige discussies gevoerd tussen voor- en tegenstanders van het uitnodigen van niet-moslims, waarbij de tegenstanders van mening waren dat het rituele breken van de vasten alleen voor moslims onder elkaar is waar alleen een heel klein aantal intimi (niet-moslims) bij aanwezig kan zijn. Voorstanders waren van mening dat het maken van de iftar tot een meer open publieke aangelegenheid kon bijdragen aan de versterking van de positie van de moskee in de wijk en in elk geval goed was voor het imago. Er zat duidelijk ook een strategisch belang achter. In die tijd was er een heftige controverse over de vraag welke functies moskeeën konden vervullen. Doordat de meeste moskeeën zich hadden ontwikkeld tot centra van migrantengemeenschappen, vond men er winkeltjes, theehuizen en allerlei andere vormen van dienstverlening, zoals reisbemiddeling, financiële dienstverlening, enzovoort. De gemeente zag dit met lede ogen aan. Dergelijke 'migrantencentra' zouden een 'aanziigende werking' hebben waardoor een evenwichtige wijkopbouw in gevaar zou komen en het parkeerprobleem groter zou worden. Bovendien klaagde de middenstand in de wijken over concurrentievervalsing. Om dit tegen te gaan ontwikkelde de gemeente Rotterdam een beleid dat gericht was op de zogenaamde 'ontmenging van functies'. Moskeeën moesten zoveel mogelijk uitsluitend dienst doen als gebedshuizen en zoveel mogelijk buiten de directe woongebieden worden geplaatst. In het verlengde daarvan ontbrandde ook een discussie over de vraag of moskeeverenigingen konden worden beschouwd als 'partners' van het reguliere opbouwwerk in de stadsvernieuwingsprojecten. Dat opbouwwerk was namelijk ook geenszins blij met de 'uitdijende' moskeeverenigingen. Zij vonden dat welzijns- en opbouwwerk een zaak was van de professionele instellingen en niet van moskeeën. De jonge moskeebestuurders wilden nu juist wel een versterking van die wijkfunctie en men was dus voor een 'moskee om de hoek' in plaats van een groot religieus centrum buiten de wijk, zoals de gemeente wilde. Waar het hier om gaat, is dat een aantal jonge mannelijke bestuurders van mening was dat het ontwikkelen van een hecht netwerk in de Nederlandse samenleving van groot belang was voor de toekomst van de islam en een 'iftarreceptie' zou daar een belangrijke

bijdrage aan kunnen leveren (Sunier 1996). De grotere openheid was dus duidelijk ook bedoeld om de plaats van de moskee in de wijk te bevorderen.

In de loop van de jaren negentig breidde het aantal iftarbijeekomsten zich uit en kregen zij ook een meer receptieachtig karakter. Meestal werden de gasten van tevoren ontvangen in gemeenschapsruimten bij de moskee. Veel moskeeën besloten, bij wijze van compromis tegenover de critici binnen de moskee, die vonden dat het een strikt religieuze aangelegenheid moest blijven, de iftarreceptie een paar dagen vóór het officiële einde van de maand ramadan te organiseren, zodat de rituele iftar de religieuze betekenis behield die het van oorsprong had.

Emancipatie en erkenning

Terwijl de oorsprong van de lokale iftarreceptie vooral moet worden begrepen in de context van de lokale wijkverhoudingen, groeit het verschijnsel in de jaren negentig uit tot een bijna standaardactiviteit van veel moskeeverenigingen. In de tweede helft van de jaren negentig vinden we in vrijwel alle steden met een of meer moskeeën wel iftarrecepties. De iftar groeit geleidelijk uit tot een publieke gebeurtenis, waarbij de media een belangrijke functie hebben. Waar het aanvankelijk ging om een erkenning als gelijkwaardige gesprekspartner in een wijk, ontwikkelt zich in de loop van de jaren negentig steeds meer een emancipatiediscours dat als inzet heeft de gelijkheid tussen moslims en de rest van de Nederlandse samenleving. Dat emancipatiediscours is op zich zelf echter ook niet eenduidig, maar ontwikkelt zich mee met het algemene vertoog over de plaats van de islam in de samenleving. Aanvankelijk speelt verzuiling als strategie nog een dominante rol in dat vertoog, maar later komt het begrip burgerschap centraler te staan. Wezenlijk anders dan de positionering van de islam als symbool van vreemdheid en anders-zijn, zoals dat het geval was in de jaren tachtig, gaat het erom dat de islam een religie is naast andere religies, een levensstijl van een deel van de bewoners. Daarin past het proces van lokalisering dat ik hierboven beschreef, maar ook de gedachte dat de samenleving islamitische feestdagen moet erkennen naast christelijke. Islam is immers een van de religieuze zuilen in Nederland. Daarmee neemt ook het aantal niet-nationaliteitsgebonden religieuze organisaties toe. Nog sterker dan voorheen wordt nu benadrukt dat het voor de toekomst van de islam in Europa van wezenlijk belang is organisatiestructuren en netwerken te ontwikkelen die niet meer afhankelijk zijn van organisaties in het land van herkomst.

In de loop van de jaren negentig verschuift het accent in het emancipatiediscours van een verzuilingsstrategie geleidelijk naar een strategie waarin erkenning en gelijkheid centraler komen te staan. Erkenning van de gelijkwaardigheid van moslims in de publieke sfeer wordt een steeds belangrijker agendapunt. Het gaat niet meer zozeer om erkenning van religieuze autonomie vanuit een verzuilingsperspectief, maar om de erkenning mee te kunnen praten en mee te beslissen over zaken die met de inrichting van de samenleving te maken hebben. Steeds

meer jonge moslims zijn in staat volwaardig deel te nemen aan het debat over religie en staat en de plaats van de islam. Tot ver in de jaren negentig werd dat debat nog uitsluitend gevoerd over de hoofden van moslims door ‘deskundigen’ van uiteenlopende soort. Dat heeft zich vooral na 11 september 2001 duidelijk gemanifesteerd. Veel moslims hebben sindsdien het gevoel dat zij juist geweerd worden uit dat debat en dat het klimaat ten aanzien van de islam dramatisch slechter is geworden. Moslims die over voldoende capaciteiten beschikken, doen pogingen deel te nemen aan het publieke debat of ontwikkelen eigen arena’s en forums. Een belangrijke ontwikkeling is de toename van het aantal vrouwen dat zich mengt in de discussie.⁹ Niet alleen wil men ermee duidelijk maken dat een gelijkwaardige positie van de islam bijvoorbeeld zou moeten betekenen dat de vasten en het Offerfeest erkend worden als officiële feestdagen, van groter betekenis is dat de publieke aspecten van de iftar als een alternatieve gelegenheid worden beschouwd waar men zijn of haar stem kan laten horen. In situaties waarin sprake is van structurele ongelijkheid in de toegang tot de dominante publieke sfeer, en de invloed op de condities waaronder aan het debat kan worden deelgenomen gering is, is het cruciaal alternatieve forums op te zetten. Zo organiseert een moskeevereniging in Amsterdam sinds enige jaren op de iftarbijeenkomst debatten over actuele onderwerpen die met de positie van moslims te maken hebben, waar politici, wetenschappers en mensen ‘uit het veld’ worden uitgenodigd. Fraser (1992: 123; zie ook Asad 1999) spreekt hier van ‘subaltern counterpublics’.

Conclusie

De nationale iftar waarmee ik dit artikel begon, kan in zekere zin worden opgevat als zo’n publieke manifestatie. Het is de voorlopig laatste fase van een ontwikkeling die samenhangt met het veranderde perspectief van moslims in de Nederlandse samenleving. Daarbij vallen een aantal zaken op. Om te beginnen de samenstelling van de ‘deelnemers’. Bij de iftarbijeenkomsten zoals die aan het begin van de jaren negentig werden opgezet, waren de genodigden geen deelnemers in de strikte zin van het woord, maar ‘waarnemers’. Zij vormden het publiek dat een ritueel aanschouwde. De aanwezigen bij de nationale iftar zijn eigenlijk allen gelijk, iedereen is deelnemer en waarnemer tegelijk. Daarmee krijgt Baumanns begrip ‘de ander’ een specifieke invulling. Uitvoerders en publiek zijn weliswaar dezelfde, met dien verstande dat we in de aard van het verloop van het ritueel nauwelijks kunnen spreken van een naar binnen gerichte gebeurtenis. Dus mede vanwege de bijzondere samenstelling van de deelnemers en vanwege de specifieke opzet in de vorm van een reguliere openbare bijeenkomst met een geritualiseerde vorm, wordt de nationale iftar in z’n aard een publieke aangelegenheid en een arena voor het publieke debat. Hier is het begrip ‘ritual constituency’ dat Baumann introduceert wellicht van toepassing.¹⁰

Dat heeft ook te maken met de betekenis van het ritueel zelf. Terwijl bij de 'vroegere' iftarbijeenkomsten de veronderstelde 'vreemdheid' van het ritueel de boodschap was die naar het publiek werd gecommuniceerd, is de nationale iftar een platform waar betekenissen onderhandeld worden. In de vroegere iftarbijeenkomsten wilden de initiatiefnemers als het ware duidelijk maken dat 'hun' ritueel hoort bij de samenleving en hier een plaats moet hebben. Dat ritueel moet dan zoveel mogelijk 'authentiek' worden opgevoerd. De iftarreceptie bestaat er juist in een publieke manifestatie te voorzien van symbolische betekenis: 'Dit is niet zomaar een receptie, dit is een iftarreceptie.' Maar belangrijke voorwaarde is dan dat de bijeenkomst een open karakter heeft. Iedereen kan in principe deelnemen. Sterker nog, hoe gemêleerder het gezelschap hoe effectiever het medium.

Sommigen zijn van mening dat de nationale iftar weinig van doen heeft met het oorspronkelijke ritueel. Ik breng hier evenwel in herinnering wat Handelman betoogt over ritueel en *public event*. De grens daartussen is allerminst eenduidig. Waar het om gaat, is dat we van doen hebben met een gebeurtenis die zich afspeelt op een plaats van 'the dense presence and the high production of symbols' (Handelman 1998: 12). Rituelen zijn min of meer geformaliseerde momenten in tijd en ruimte die de deelnemers en toeschouwers om aandacht vragen over zaken die samenhangen met maatschappelijke vraagstukken (vgl. Ortner 1978). Ze vormen een gecodificeerd condensatiepunt in het dagelijks leven. Daarmee zijn rituelen dus altijd 'gecontextualiseerd' en aan verandering en aanpassing onderhevig en is naar mijn idee de grens tussen geritualiseerd handelen en 'normaal' handelen niet altijd duidelijk te trekken. Zo bezien kunnen we het ritueel van het breken van de islamitische vastenmaand ramadan en meer in het bijzonder de organisatie rond het ritueel beschouwen als een moment dat ons iets vertelt over ontwikkelingen onder moslims in Nederland. Het ritueel is in de loop der jaren door belanghebbenden ingezet in hun strijd om een plaats in de samenleving en zo van betekenissen te voorzien. Aanvankelijk ging het om de intimiteit in de eigen groep te midden van een vreemde nieuwe omgeving. In de jaren tachtig vormde het een boodschap aan de samenleving over de eigen 'vreemdheid' ten opzichte van die samenleving. In de jaren negentig werd het een belangrijk symbolisch issue in een 'verzuild' emancipatiediscours en aan het begin van het nieuwe millenium lijkt de iftar zich te ontwikkelen tot een jaarlijks terugkerend moment waarop moslims een statement wensen te maken ten aanzien van hun positie in de samenleving. Natuurlijk speelt erkenning daarbij nog een belangrijke rol, maar het is, zoals woordvoerders van de Stichting Islam en Burgerschap duidelijk maken niet 'de erkenning om de erkenning', maar erkenning dat de samenleving niet meer dezelfde is als voorheen.

Noten

- 1 Nederlandse vertaling door Fred Leemhuis (1989).
- 2 Zie ook de inleiding van deze bundel.
- 3 In elk ritueel zitten natuurlijk publieke en esoterische elementen (zie ook Handelman 1998: 11 e.v.). Er zijn echter rituelen waarin de performatieve aspecten een grotere rol spelen.
- 4 “That a public event “does” something is of basic importance. For the moment, suffice to say that this necessarily connects the events to a wider world beyond it. Connectivity connotes the relationship between the event and the lived-in world – that is, it indexes the “function” of this relationship’ (Handelman 1998: 12).
- 5 Op dit moment wonen er in Nederland ruim 950.000 mensen met een islamitische achtergrond (CBS 2008). Op grond van schattingen kan ongeveer de helft daarvan worden aange-merkt als praktiserend moslim. Wel is het zo dat juist bij rituelen als de vasten en het Offerfeest ook veel mensen deelnemen die voor het overige niet of nauwelijks belijdend moslim zijn. In veel opzichten lijkt de ramadan op de plaats van bijvoorbeeld het kerstfeest in veel Nederlandse huishoudens. Bovendien is de ‘reikwijdte’ van dit soort rituelen vaak groter, omdat bijvoorbeeld op scholen ‘van hogerhand’ wordt besloten er aandacht aan te besteden.
- 6 Veel van de gegevens die hier gepresenteerd worden, zijn ontleend aan mijn veldwerk dat ik in de jaren negentig onder moslims in Rotterdam verrichtte.
- 7 De organisatie ervan was een stuk ingewikkelder dan ik hier voorspiegel. Toen bijvoorbeeld de eerste contracten met imams in Turkije werden getekend, was er al lang sprake van een felle onderlinge concurrentiestrijd tussen verschillende islamitische stromingen om aanhang onder moslims hier. Bovendien werd alleen een overeenkomst gesloten door de aan de Turkse staat gelieerde *Diyamet*, het presidium van godsdienstzaken dat direct onder de premier ressorteert en dat alle praktische en educatieve zaken rond de islam regelt.
- 8 Het ging hier dus om het bijwonen van de verbreking van de vasten op de laatste dag van de ramadan.
- 9 Moslima’s hebben te maken met een dubbele uitsluiting, als vrouw en als moslim (Moors en Herrera 2003; vgl. Fraser 1992). Voor hen staat momenteel veel op het spel, niet in de laatste plaats omdat het emancipatiemodel dat Hirsi Ali voorstaat, steeds meer norm lijkt te worden. Moslima’s die dat ter discussie stellen, voelen zich vaak niet serieus genomen.
- 10 ‘In pluralist societies, this position is complicated by the presence of “Others”, be it as visible participants or as “invisible” categorial referents. There it appears more useful to replace the idea of a ritual community with that of ritual constituencies, to widen the values celebrated from perpetuation to assimilation and cultural change, and to distinguish participation according to a variety of possible modes’ (Baumann 1992: 113).

Literatuur

- Amir-Moazami, S. en A. Salvatore (2003) *Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe*. In: S. Allievi en J. Nielsen (red.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill, 52-77.
- Asad, T. (1999) *Religion, Nation-state, Secularism*. In: P. van der Veer en H. Lehman (red.), *Nation and Religion*. Princeton: Princeton University Press, 178-197.
- Bartels, E. (1997) *Plichten en de rituele praktijk*. In: H. Driessen (red.) *In het huis van de islam*. Nijmegen: SUN, 125-141.
- Baumann, G. (1992) *Ritual implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society*. In: D. De Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London: Routledge, 97-116.
- Bell, C. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bommel, A. van (1983) *Kom tot het gebed*. Den Haag: Het Laatste Kwartier.

- Centraal Bureau voor de Statistiek (2008) *Jaarrapport integratie 2008*. Den Haag: CBS.
- Dessing, N. (2001) *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Peeters.
- Didier, B. (2004) When Disputes Turn Public: Hersey, the Common Good, and the State in South India. In: A. Salvatore en D. Eickelman (red.), *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill, 157-181.
- Durkheim, E. (1912/1995) *Elementary Forms of Religious Life*. (vert. Karen Fields). New York: Free Press.
- Eickelman, D. en J. Anderson (red.) (1999) *New Media in the Muslim World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Entzinger, H.B. (1984) *Het minderhedenbeleid*. Meppel: Boom.
- Fraser, N. (1992) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: C. Calhoun (red.), *Habermas and the Public Sphere*. London: MIT Press, 109-143.
- Geertz, C. (1966) Religion as a Cultural System. In: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, 1-47.
- Handelman, D. (1998) *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*. Oxford: Berghahn.
- Helsloot, J. (2005) De strijd om Zwarte Piet. In: I. Hoving, H. Dibbitts en M. Schrover (red.), *Veranderingen van het alledaagse 1950-2000*. Den Haag: Sdu, 249-271.
- Hughes-Freeland, F. en M. Crain (red.) (1998) *Recasting Ritual*. London: Routledge.
- Kapferer, B. (red.) (1984) *The power of Ritual*. Adelaide: University of Adelaide.
- Landman, N. (1992) *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*. Amsterdam: vU Uitgeverij.
- Leemhuis, F. (1989) *(Vertaling van de) Koran*. Houten: Het Wereldvenster.
- Moors, A. en L. Herrera (2003) The Boundaries of Liberal Education. Banning Face Veiling. *Isim Newsletter*, 13/2003: 16-18.
- Ortner, S.B. (1978) *Sherpas through their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schierup, C. (1992) Multiculturalism, Neo-racism, and Vicissitudes of Contemporary Democracy. Paper for Nordic Seminar for Migration Research, Esbjerg.
- Schiffauer, W. (1988) Migration and Religiousness. In: T. Gerholm en Y. Lithman (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe*. London: Mansell Publishers Ltd., 146-159.
- Strijp, R. (1998) *Om de moskee. Het religieuze leven van Marokkaanse migranten in een Nederlandse provinciestad*. Amsterdam: Thesis.
- Sunier, T. (1996) *Islam in beweging*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- (2005) Interests, Identities, and the Public Sphere: Representing Islam in the Netherlands. In: J. Cesari en S. McLoughlin (red.), *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate.
- Tinnemans, W. (1994) *Een gouden armband. Een geschiedenis van Mediterrane immigranten in Nederland (1945-1994)*. Utrecht: NCB.
- Wagtenonk, K. (1968) *Fasting in the Koran*. Leiden: Brill.
- (1984) Grondslagen van de islam. In: J. Waardenburg (red.), *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*. 101-127. Weesp: Wereldvenster.

Verlangen en verleiden

Multiculturalisme en festivals*

HILJE VAN DER HORST

Op het Amsterdam Roots Festival van 2004 in het Oosterpark te Amsterdam speelde zich een interessant tafereel af. Terwijl ik in het gezelschap van twee vrienden op het grasveld aan het genieten was van een zojuist aangeschafte Indiase pastei, naderden vier mannen ons. Zij droegen simpele broeken en T-shirts, maar vielen uit de toon door de witte kalk op hun gezicht. De mannen liepen ons voorbij, maar werden staande gehouden door een jonge vrouw met een lange rok en lang loshangend haar. Met een geweldig enthousiasme rende zij op hen af om, zo scheen het mij toe, haar waardering te uiten voor hun aanwezigheid en hun 'zijn' als zodanig. Zij leek hen, net als mijn vriend die in tegenstelling tot mijzelf in Australië is geweest, te hebben herkend als aboriginals. Binnen een minuut benaderde ook een fotograaf de mannen. Hij vroeg hen een voor een te poseren en nam de tijd om hen te fotograferen.

Hoe kunnen we dit voorval begrijpen? De mannen werden een voorstelling door de reactie van de vrouw en de fotograaf. Het hele gezelschap werd vervolgens voor mij en mijn gezelschap ook een voorstelling, de vrouw en de fotograaf net zoals de bekalkte mannen. Wij als toeschouwers waren hierin niet slechts passief. Sterker nog, zonder onze aanwezigheid zouden we niet van een voorstelling kunnen spreken. Het is immers de combinatie, wisselwerking en wisseling van de rollen van publiek en performers die een voorstelling maakt (zie bijvoorbeeld Fischer-Lichte 2005: 23).

In het hierboven beschreven voorval, maar ook in dit artikel als geheel is mijn eigen rol onmiskenbaar. Of beter rollen in meervoud. Al voor ik de beslissing had genomen om mij als onderzoeker met multiculturele festivals bezig te houden, ging ik geregeld naar degelijke festivals. In mijn woonplaats Amsterdam, en vooral ook in het Oosterpark op vijfhonderd meter van mijn huis, vinden zij met enige regelmaat plaats gedurende de zomer.

Met de beslissing om veldwerk te gaan doen op multiculturele festivals werd een rol toegevoegd aan mijn eerdere rol als bezoeker, die daardoor ook veranderde. Zo ging ik in mijn eentje in de stromende regen naar Rotterdam om het Dunya festival bij te wonen, iets wat ik zonder mijn onderzoeksinteresse niet gedaan zou hebben. Maar omgekeerd heeft mijn rol als bezoeker ook mijn rol als onderzoeker beïnvloed. Mijn ervaringen in die rol waren immers aanleiding voor mijn analyse. Als bezoeker van de festivals zijn er talrijke sociaal-culturele frames beschikbaar

die mijn ervaringen en observaties sturen. Zo is het multiculturele festival een genre dat verwachtingen oproept ten aanzien van alle festivals die tot dit genre behoren. Maar zulke frames hangen natuurlijk ook breder samen met de manier waarop etniciteit in de Nederlandse samenleving wordt gedefinieerd en de hoogoplopende debatten over multiculturalisme en integratie. In mijn rol als onderzoeker heb ik getracht onder woorden te brengen welke frames precies een rol spelen op de festivals en welke aspecten in de vormgeving van de festivals centraal staan in het overdragen van deze frames.

Om te komen tot een definitie van multiculturele festivals moet eerst het festival gedefinieerd worden. Festivals hebben altijd een thema, de in het kader van dit artikel besproken festivals bijvoorbeeld ‘multiculti’ of ‘wereldmuziek’. Op het festival is bovendien altijd een combinatie van insiders en outsiders aanwezig. Naast de organisatoren van het festival zijn er ook veel bezoekers die slechts komen om het festival te beleven. Bovendien spelen zich op festivals verschillende voorstellingen af. Deze voorstellingen maken soms deel uit van het officiële programma, maar, zoals in de bovenstaande interactie, vaak ook niet. Deze verschillende voorstellingen, waarin zowel publiek als performers een eigen rol spelen, grijpen in elkaar en vormen gezamenlijk het festival. Door het festival te bekijken vanuit een performatief perspectief van de voorstelling kan de toeschouwer of consument een actieve rol krijgen, naast de performer of aanbieder, rollen die overigens niet vaststaan. Het festival, zo gedefinieerd, kan nog altijd allerlei vormen hebben. Ook evenementen die zichzelf niet een festival noemen, maar bijvoorbeeld carnaval, zoals het Zomercarnaval, of markten, zoals de Pasar Malam, kunnen voldoen aan de bovenstaande kenmerken. Dit betekent natuurlijk niet dat alle markten en carnavals ook festivals zijn.

De vraag die in dit artikel centraal staat, is hoe etnische diversiteit op het festival wordt geframed en welke rol consumptie en commodificatie daarin spelen. Daarbij wordt een performatief perspectief gehanteerd, waarin de rollen van zowel toeschouwers als performers serieus worden genomen en een voorstelling dus niet wordt gereduceerd tot het getoonde of het spektakel. Ook consumptie wordt in termen van deze performance beschouwd. Bovendien impliceert een performatief perspectief aandacht voor de lichamelijke ervaring van zowel spelers als publiek.

Multiculturalisme, multiculti en multiculturalisering

Nederland wordt wel een ‘multiculturele samenleving’ genoemd. Deze benaming beschrijft een feitelijke situatie, namelijk een situatie waarin het grondgebied niet alleen wordt bewoond door mensen met een Nederlandse, maar ook door mensen met een andere culturele afkomst. Multiculturalisme is een ideologie over deze samenleving. In het multiculturalisme wordt culturele diversiteit als wenselijk en positief beschouwd. De verschillende etnische groepen worden aangemoedigd om een ‘eigen’ cultuur te behouden en uit te dragen. Dit draagt volgens de aanhan-

gers van deze ideologie niet alleen bij aan hun eigen welbevinden, maar ook aan een kleurrijke samenleving als geheel (zie Young 1999: 100; Van Leeuwen 2003: 245-267). In het multiculturalisme wordt cultuur als meervoud beschouwd. Dat wil zeggen dat er verschillende min of meer afgebakende en homogene culturen worden verondersteld. In het wetenschappelijk debat is dit perspectief inmiddels sterk bekritiseerd (zie bijvoorbeeld Fox and King 2002: 1; Sewell 1999: 52-53). Cultuur wordt nu soms gezien als een repertoire waar mensen uit kunnen putten en waarmee ze aan identiteiten, bijvoorbeeld etnische identiteiten, invulling kunnen geven (Swidler 1984: 273), een perspectief dat populair is in culturele studies, maar dat in sommige formuleringen neigt naar een beeld waarin te veel keuzevrijheid en flexibiliteit wordt gesuggereerd (Kuper 1999: 241-242). Door de nadruk van het multiculturalisme op de symbolische uitingen van culturele eigenheid vertoont het verwantschap met deze 'cultuur als repertoire'-benadering. Opvallend is echter dat in het multiculturalisme juist weinig sprake is van keuzevrijheid, doordat voortdurend geput wordt uit eenzelfde herkenbare canon.

Het is niet eenvoudig inzicht te krijgen in de plaats van multiculturalisme in de Nederlandse samenleving. Door columnisten en publicisten in grote dagbladen is het multiculturalisme al jaren geleden doodverklaard, vooral in het kielzog van Scheffers artikel over het 'multiculturele drama' (2000).¹ Allochtonen zouden niet gebaat zijn bij deze 'knuffelideologie' (zie ook Wikan 2002 voor een vergelijkbare stelling in Noorwegen). Veel beter zou het volgens deze opiniemakers zijn om vanuit een degelijke Nederlandse identiteit de vigerende normen en waarden te communiceren. Verschillende auteurs spreken inmiddels van antimulticulturalisme om het huidige klimaat aan te duiden. Dit antimulticulturalisme beargumenteert het idee dat er gedeelde waarden zijn die de samenleving zouden moeten binden, maar verzet zich tegen het cultureel relativisme en essentialisme van het multiculturalisme (Eller 1997: 250-251). Zelfs de descriptieve term multiculturele samenleving is in het Nederlandse debat in diskrediet geraakt. Alhoewel de termen in het vertoog veranderd zijn, kunnen we in de dagelijks praktijk zien dat het multiculturalisme op allerlei plaatsen wordt uitgedragen en geconsumeerd. De doodverklaring was dan ook wellicht voorbarig.

Het multiculturalisme kan niet los worden gezien van consumptie. Het is verbonden aan een groot aantal evenementen, projecten, winkels en objecten. Met enige ironie wordt deze gevarieerde groep producten 'multiculti' genoemd. Zo passeren in dit artikel bijvoorbeeld de multicultifestivals Roots, Dunya en Mundial de revue. Deze multicultiproducten staan in nauw verband met het multiculturalisme, maar multiculti en multiculturalisme zijn niet tot elkaar te reduceren. Multiculturalisme is een ideologie, terwijl multiculti een groep producten aanduidt.

Naast multiculturalisme en multiculti wordt in dit artikel ook gesproken van multiculturalisering van festivals. Dat wil zeggen dat bijvoorbeeld etnische festivals gaan aansluiten bij de symbolen, representaties en idealen van het multiculturalisme en ten slotte mogelijk zelf ook tot een nieuw symbool van het

multiculturalisme worden. Multiculturaliseren kan zowel de invloed van multi-culti als lifestyle als van multiculturalisme als ideologie inhouden.² De principes van de markt spelen vervolgens een grote rol in de eenduidige vorm waarmee etniciteit op deze festivals geframed wordt. John en Jean Comaroff formuleren het als volgt:

Those who seek to brand their otherness, to profit from what makes them different, find themselves having to do so in the universally recognizable terms in which difference is represented, merchandised, rendered negotiable by mean of the abstract instruments of the market: money, the commodity, commensuration, the calculus of supply and demand, price, branding. And advertising (2009: 24).

Juist het bestaan van een markt voor deze etnische eigenheid geeft de mogelijkheid om deze eigenheid in stand te houden. Hoewel de vorm en wellicht ook de inhoud worden aangepast aan de wensen van de consumenten, blijft de identiteit zelf, of het gevoel van etnische verbondenheid intact door deze mogelijkheid om etniciteit voor anderen te performen. De commodificatie van etniciteit is dan ook niet alleen een proces van onteigening door marktpartijen, maar regelmatig ook een proces waarbij mensen zelf hun etnische eigenheid te gelde maken en beleven.

Consumptie op multiculturele festivals

Er zijn verschillende typen multiculturele festivals, ofwel festivals die in hun thema samenhangen met het multiculturalisme of de multiculturele samenleving. In de eerste plaats zijn er de hiervoor al genoemde multicultifestivals. Maar daarnaast zijn er ook festivals die een heel andere herkomst kennen en die soms elementen van de vorm van het multicultifestival overnemen of van de ideologie van het multiculturalisme. Dit is het geval bij sommige etnische festivals en buurtfestivals. Al deze typen zijn momenteel gangbaar in Nederland, maar historisch specifiek. Een geschiedenis van deze festivals wordt hier niet gegeven, maar het is duidelijk dat dit type festivals, wellicht het 'festival' als vorm zelf, samenhangt met vigerende ideeën over identiteit en etniciteit, maar ook met de beschikbare voorzieningen in de vorm van bijvoorbeeld subsidies. Hieronder komen eerst de multicultifestivals aan bod. Daarna wordt gekeken naar etnische en buurtfestivals en de mogelijke processen van multiculturalisering die zij ondergaan.

Multicultifestivals

Grote festivals als Dunya in Rotterdam, Roots in Amsterdam en Mundial in Tilburg kunnen gerekend worden tot een relatief nieuwe en groeiende categorie in het feestenlandschap van Europa: de multicultifestivals. Ieder van de drie festivals heeft een eigen karakter, maar ze delen ook belangrijke overeenkomsten. Op de festivals vindt een uiteenlopend scala aan activiteiten plaats, maar de nadruk

ligt op optredens van muziekgroepen uit landen over de hele wereld.³ De voorstellingen worden over verschillende podia verdeeld. Soms zijn dit continentenpodia en kan men als het ware de verschillende continenten op één dag bezoeken, maar zeker tegenwoordig worden er ook dikwijls andere indelingen gemaakt. Naast het officiële programma bestaan multicultifestivals uit markten waar bijvoorbeeld sieraden, kleding en accessoires kunnen worden aangeschaft. Ook de geuren van eten op de festivals lijken op elkaar. Deze etensgeuren dragen bij aan de lichamelijke ervaring van de festivals.

Op het Dunyafestival vinden we een Afrikaans, een Zuid-Amerikaans en een Europees/Aziatisch podium. Naast deze 'continentenpodia' is er een Young and Urban-podium, een Poetrypark en een kinderterein. Opvallend is dat veel van de op de continentenpodia optredende groepen bestaan uit leden met een Nederlandse achtergrond, gecombineerd met leden met andere culturele achtergronden. Hierdoor wordt naast het aanbieden van muziek vanuit de hele wereld ook het multiculturele karakter van de Nederlandse samenleving bevestigd.

Naast de optredens is er op het Dunyafestival ook een markt, met te veel producten om in zijn geheel te beschrijven. Een van de kraampjes licht ik er hier uit, niet vanwege de bijzonderheid ervan, maar juist vanwege de gelijkenis met het aanbod van producten van veel andere kraampjes. In de stal vinden we Afrikaanse maskers, maar ook houten trommels bespannen met huid die met touw wordt strakgetrokken. Sommige van de trommels zijn versierd, bijvoorbeeld in de kleuren rood, geel en groen, de kleuren van de Ethiopische vlag die ook door de rasta-fari's worden gebruikt. Aan het 'plafond' van het met plastic zeil overspannen kraampje hangt een stoffen lampion in de kleuren groen en geel. Op de stof zijn spiegeltjes bevestigd. Deze spiegeltjes komen ook terug in een zwart met rode stoffen langwerpige bewerkte doek die aan de voorkant van de kraam hangt. Zowel de spiegeltjes als de op de stof geborduurde goudgele olifantjes doen denken aan India of zijn buurlanden. Er hangen ook felgekleurde platte rechthoekige stoffen tassen. Op de grond liggen wederom felgekleurde rugzakken gemaakt van grofgeweven draden. Achter in de kraam hangen T-shirts met batikprints en voor de kraam staat een rek met jassen die verkocht worden voor 25 euro per stuk, 45 voor twee stuks.

Andere kramen verschillen in aanbod, maar sluiten desondanks aan bij het zelfde exotische 'uit verre landen'-gevoel, zoals bijvoorbeeld een kraam waar Canadese dromenvangers aan het plafond zwieren en dikke wollen truien met drukke prints en leren en stoffen armbandjes zijn uitgestald, die alle worden verkocht door mensen uit Latijns-Amerika. De combinatie van producten die wordt aangeboden is gevarieerd, maar voor de regelmatige bezoeker van multicultifestivals, zoals ikzelf, is het genre herkenbaar.

Ik trek, samen met andere bezoekers, in langzaam tempo langs alle producten en ga daarbij, net als de anderen, niet vaak tot aankoop over. De hele markt wordt eerst afgeslenterd en de tassen, armbandjes en doeken worden bevoeld. Het is de verleiding, het voorspel waar ik en veel andere bezoekers het meeste plezier uit

halen. Wij zijn veeleer actieve toeschouwers, die actief en lichamelijk de performance van het festival beleven en vormen. Net als de vrouw in het voorval in de inleiding laten wij ons verleiden door het exotische karakter, in dit geval niet in de eerste plaats van mensen maar van producten. In het betasten, beoordelen en selecteren van de producten en onze overgave aan de verleidingen zijn wij actieve consumenten. Het consumeren van producten wordt daardoor een voorstelling, naast alle andere voorstellingen op het festival, waarin aanbieders en performers samenkomen met consumenten en toeschouwers.

Door de verwevenheid met een specifieke groep bezoekers kan het Dunya-festival ook worden gezien als een soort lifestylebeurs waarop wereldmuziek liefhebbers naar hun favoriete muziek kunnen luisteren, we huisaccessoires kunnen kopen uit landen waar we ooit op vakantie zouden willen gaan en waar we als bezoekers ook outfits kunnen aanschaffen die bij de multicultilifestyle passen. Het begrip lifestyle duidt hier een groep mensen aan die een bepaalde smaak en consumptiepatroon delen. Dat dit samenhangt met allerlei andere factoren, zoals een specifieke combinatie van cultureel en economisch kapitaal om in termen van Bourdieu (1984: 114-125) te spreken, mag duidelijk zijn. Niet iedereen gaat echter in gelijke mate en wijze in de multicultilifestyle op. Ik zie mensen die qua uiterlijk helemaal in de multicultilifestyle passen, maar ook mensen waarbij dat niet het geval is. En ikzelf ben weliswaar trouw bezoeker van de verschillende festivals in mijn buurt, maar ervaar de nodige scepsis bij zowel de multicultilifestyle als het multiculturalisme.

Het Dunyafestival trekt bezoekers uit het hele land, in 2004 tussen de 150.000 en 160.000.⁴ Het gevarieerde aanbod van eten, muziek, kleding en accessoires is op een bepaalde doelgroep gericht. Net zoals andere lifestylebeurzen, of het nu de erotische lifestylebeurs is of de miljonairsbeurs, is het een plek voor de beleving van één lifestyle, eerder dan de ontmoeting tussen verschillende lifestyles of culturele achtergronden, zoals wordt voorgestaan. Dit is niet in overeenstemming met de manier waarop de festivals zich presenteren. Zo staat op de voorkant van de Dunyafestivalkrant de uitspraak: 'Stap in de spiegel van de stad!' Dit impliceert dat alle groepen bewoners van de stad in gelijke mate op het festival vertegenwoordigd zijn. Eén blik op het publiek maakt duidelijk dat dat niet het geval is.

Dat de multicultilifestyle verweven is met het festival wordt op het Dunyafestival onder andere duidelijk doordat het type objecten dat wordt verkocht ook elders op het festival terugkomt. In het publiek lopen mensen die kleding en sieraden dragen die in het aanbod van de stalletjes niet zouden misstaan, omdat ze erg lijken op het aanbod op de markt. En in de persruimte liggen druk bewerkte paarse, gele en rode kussens met spiegeltjes die op het festivalterrein aangeschaft kunnen zijn.

Naast het officiële programma en de producten die in de kramen worden aangeboden, is er natuurlijk nog de consumptie waar de meeste mensen in eerste instantie aan denken: voedsel en drank. Ook hier is het aanbod herkenbaar, met name door een specifiek type diversiteit. We kunnen eten uit verschillende wereldde-

len krijgen: Surinaamse bara's, Turkse döner, maar ook Nederlandse poffertjes en friet. Deze worden aangeboden op een manier die de etnische of nationale eigenheid benadrukt, bijvoorbeeld door middel van nationale vlaggetjes, maar ook worden taco's verkocht tegen de achtergrond van een tekening van bruin getinte mannen met sombrero's op hun hoofd, Mexicaanse felgekleurde kleden en een echte sombrero aan het dak.

Niet altijd is de presentatie en combinatie van consumpties direct gekoppeld aan een etnische of nationale herkomst. Zo wordt in een stal bij het Europees/Aziatisch podium van de Turkse Vereniging van de Eenheid van de Volken muntthee verkocht, een Marokkaanse variant die ik in Turkije en bij Turks-Nederlandse gezinnen nooit ben tegengekomen. Deze Marokkaanse thee, die in enkele trendy cafés in Amsterdam ook op de kaart is opgenomen, is echter populairder dan de sterke thee die in Turkije gedronken wordt en levert de organisatie dan ook meer geld en belangstelling op.⁵

Ondanks het overduidelijke belang van de markt en de consumptie van eten, drinken en voorwerpen wordt deze op de festivalplattegrond van het Dunya niet weergegeven en ook in de festivalkrant wordt de meeste aandacht besteed aan de optredens. Pas op pagina zeventien van de negentien pagina's tellende krant komt het voedselaanbod op het festival aan de orde. Hier is een goede aanleiding voor. Op de editie 2004 van het Dunyafestival heeft het evenementenbureau Loc 7000 de stallen met eten en drinken voor zijn rekening genomen. Het aantal kraampjes is daardoor gehalveerd. Maar, zo stelt de krant gerust: 'Gebleven zijn uiteraard de exotische snacks. Nog steeds is er voor ieder wat wils: van baklava tot falafel.' De interpretatie van deze representatie van het festival in de festivalkrant, waarin muziek veel centraler staat dan het eten, zou echter ook kunnen worden omgedraaid. De muziek vormt dan de achtergrond tegen welke wordt gegeten, gedronken en allerhande voorwerpen worden gekocht.

Etnische festivals

Er is veel geschreven en nagedacht over de vieringen van etnische groepen. In een klassieke uitleg van het werk van Durkheim wordt de viering beschouwd als functioneel binnen de etnische groep zelf. Het is een medium waarmee deze groep met zichzelf communiceert en haar eigen identiteit viert en vormgeeft. Deze klassieke uitleg wordt door Baumann (1992: 98-99) bekritiseerd. Hij stelt dat deze uitleg geen recht doet aan het werk van Durkheim en bovendien niet geschikt is om vieringen te begrijpen die plaatsvinden in de context van multiculturele of multi-etnische samenlevingen, omdat daar de 'ander' altijd geïmpliceerd is. Festivals van etnische groepen kunnen nog slechter binnen het Durkheimiaanse kader begrepen worden. Etnische festivals zijn vieringen die naast de communicatie met de eigen groep ook juist de communicatie met de ander op het oog hebben. Zij worden daarmee ook podium van een etnische identiteit. Deze identiteit wordt tijdens de viering hergedefinieerd in relatie tot de ander.

Het Turkijefestival in Deventer, dat in 2004 door twee plaatselijke moskeeverenigingen werd georganiseerd en dat zich daarom ook op twee plaatsen afspeelt, is een voorbeeld van een etnisch festival waar weliswaar de nadruk op één groep ligt, maar waar ook elementen uit het multiculturele repertoire herkenbaar worden. Hierbij gaat het niet om de gerichtheid op verschillende etnische groepen, maar eerder om de vorm waarin de eigen identiteit gegoten wordt. Deze vorm, zoals hierboven duidelijk werd, bestaat uit een nadruk op de lichamelijke ervaring en op de kleurrijke kanten van etniciteit. Bovendien wordt de suggestie van authenticiteit gewekt door de aandacht voor een etnisch geprofileerd erfgoed van dans, muziek en materiële cultuur. Op het Turkijefestival wordt veel aandacht besteed aan de verschillende gerechten uit de Turkse keuken en handwerk. Bij de Milli Görüşmoskee worden bijvoorbeeld demonstraties gehouden van de bereiding van *lahmacun*, *manti*, *sarma* en *börek*, allemaal Turkse gerechten. Daarnaast zijn er voorstellingen van ‘folkloredans’, een henna-avond en soefimuziek. Muziek en eten zijn erg belangrijk, net als op het multicultifestival, en etnische identiteit wordt benadrukt aan de hand van een canon van wat als ‘typisch Turks’ wordt beschouwd.⁶

Belangrijk in de vorm van het multicultifestival is de markt met het specifieke genre van de multicultiproducten. Op het kleine Turkijefestival is de mogelijkheid tot kopen veel beperkter dan op de multicultifestivals. Toch is consumptie ook hier niet onbelangrijk. Het aanbod van verschillende Turkse gerechten draagt bij aan de etnische profilering die de organisatie beoogt te creëren. Er zijn ook twee marktkramen, al maakt dit nog geen markt. Bovendien bekoren de tweedehandspullen van de Turkse moskeebezoekers het overwegend middenklassepubliek dat het festival van buiten aantrekt nauwelijks. De boeken zijn in het Turks en het handwerk bestaat voor een groot gedeelte uit hoofddoeken. Iemand van de organisatie vertelt in een interview na het festival dat de markt op het laatste moment is toegevoegd en dat de organisatie heeft genomen wat voorhanden was. In een nieuwe editie van het festival zou dit volgens haar kunnen veranderen. Aan de andere kant ondersteunen de producten op de markt het Turkse karakter van het festival en dragen daarmee bij aan het communiceren van een Turkse identiteit.⁷

Religie speelt op het festival, in tegenstelling tot de verschillende multicultifestivals, wel een rol. Dit is niet verwonderlijk, gezien het feit dat twee moskeeverenigingen de belangrijkste organisatoren zijn. Uit de religie worden echter zeer aantrekkelijke en toegankelijke aspecten gekozen, zoals de feestelijkheden rond de besnijdenis van jongens en het bidkleed als bron van creativiteit. Ook hiermee sluit het aan bij het onconfronterende karakter dat etniciteit aanneemt binnen het multiculturalisme en op multicultievenementen (zie ook Van der Horst 2003).

Alhoewel de organisatie van het festival nadrukkelijk een niet-Turks publiek wenste te bereiken, zijn Turkse bezoekers veruit in de meerderheid. Daarbij lijken zij allen bekend te zijn met zowel de ruimten, als met de organisatie. Als niet-Turkse bezoekers zijn ik en de vriend die mij vergezelt ons sterk bewust van mijn ‘andersheid’ in deze context. Dit werd onderstreept door het feit dat we, na slechts kort op het terrein te hebben rondgekeken, worden benaderd door een Turkse hoofd-

doekte jonge vrouw, student op een HBO zo leer ik later, die aanbiedt ons een rondleiding te geven. Anoniem opgaan in de massa, zoals op de multicultural festivals, is er hier niet bij. De op dat moment enige andere niet-Turkse bezoeker sluit zich spoedig bij ons aan, alsof ook zij in deze setting enigszins onzeker is. Later worden we 'overgedragen' aan een zus en haar vriendinnen die voor ons in de voor het festival ingerichte 'Ottomaanse hoek' thee en baklava (Turkse zoetwaren) laten komen. We wisselen informatie uit over onze bezigheden in het dagelijks leven. De vrouwen nemen de gelegenheid om ons te vragen naar de oorsprong van onze interesse in het festival. Ik daarentegen grijp de mogelijkheid aan om de vrouwen vragen te stellen over de achtergrond en aanleiding van het festival. Overheersend is de indruk dat we op bezoek zijn in een onbekende omgeving waarin zowel onze gastvrouwen als wijzelf ons een houding aanmeten in een voorstelling die past bij deze onbekendheid met elkaar.

Op het Zomercarnaval te Rotterdam, het tweede van oorsprong etnische festival dat ik hier uitlicht, zien we een heel andere manier van multiculturalisering. Hier gaat het niet om het overnemen van vormelementen van het multicultural festival, maar wordt de focus op één etnische groep verruimd naar meerdere. Als succesvol festival heeft het een aantrekkingskracht op groepen die mee willen liften op het succes en het festival gebruiken als een plek waar zij hun eigen identiteit kunnen tentoonstellen, zo vertelt een organisator in een interview. Het Zomercarnaval heeft deze groepen geacommodeerd. Vergelijkbare ontwikkelingen vinden op het Kwakoe en de Pasar Malam Besar plaats.⁸

Het Zomercarnaval begon als Antilliaans en Arubaans initiatief en vindt plaats in Rotterdam. Het startte in 1984 en trok één miljoen bezoekers in 2004. Het succesvolle carnaval werd omhelsd door andere etnische groepen die soms wel een eigen carnavalcultuur hadden, zoals de Kaapverdiërs, maar soms ook niet, zoals de Surinamers. Inmiddels is de Antilliaanse oorsprong nauwelijks meer terug te vinden in promotiemateriaal en websites, alhoewel de organisatie van het festival nog vrijwel volledig Antilliaans is.

De eerdergenoemde organisator stelde in het interview dat hij wil voorkomen dat het Zomercarnaval een 'parade van culturen' wordt, daarmee bewust afstand nemend van het door hem als plat ervaren multiculturalgenre. Desondanks zijn er groepen die door middel van nationale vlaggen of teksten op de wagens duidelijk maken waar hun oorsprong gezocht moet worden. Ook bestaat hun kleding vaak uit klederdracht en is dus niet 'vooruitstrevend, origineel en kunstzinnig', zoals de organisatie wil. De groepen grijpen het geboden podium aan om, net als de etnische festivals, hun etnische identiteit aan de buitenwereld te presenteren. Op de NPS-documentaire die een dag na de editie van 2004 wordt uitgezonden, noemt een geïnterviewde het leuk dat alle groepen 'een eigen gezicht' krijgen, daarmee implicerend dat het carnaval door hem eerder als een parade van culturen werd ervaren dan als interculturele gebeurtenis, zoals de organisatoren wensen. De organisatie blijkt niet in staat het beeld te bepalen, want zowel deelnemers als toeschouwers geven op hun eigen manier vorm en betekenis aan het festival.

Terwijl het Zomercarnaval door de focus op meerdere etnische groepen is gemulticulturaliseerd, is dat bij de vorm die het heeft heel anders. Zoals in de inleiding werd gesteld, kent het festival verschillende vormen en kan ook een carnaval ertoe gerekend worden. Deze verschillende vormen hebben echter wel gevolgen voor de uitstraling en de manier waarop het festival wordt ervaren. De parade van het Zomercarnaval trekt door de hele binnenstad en overal langs de route staan mensen. Een markt ligt minder voor de hand bij een carnavalsoptocht en is hier dan ook afwezig. Terwijl op de multicultifestivals het publiek voortdurend in beweging is, en de podia op hun plaats blijven, is op het Zomercarnaval juist het publiek standvast, terwijl de carnavalswagens voorbijtrekken.

Ook het publiek is anders. De linksgeoriënteerde, meer dan gemiddeld opgeleide middenklasse die de multicultifestivals bezoekt, is hier minder nadrukkelijk aanwezig. De vrouwelijke bezoekers dragen korte rokjes en felgekleurde tanktops. Bij de mannen is meer sportkleding te bespeuren. Ook hier is een Afrikaanse man neergestreken met zijn koopwaar. Het aanbod van riemen van imitatieleer, met glimmende gespen en soms ook ijzeren noppen, appelleert niet aan noties van authenticiteit of Afrikaanse identiteit zoals de producten in de stallen op het Dunyafestival. Het is dan ook niet het multicultipubliek dat hier zijn aankopen doet. Bij de bezoekers van het Zomercarnaval doet de verkoper echter goede zaken.

Mijn ervaring van dit festival is heel anders dan het hiervoor beschreven Turkijefestival. Dit komt in de eerste plaats door het verschil in omvang. Waar ik op het Turkijefestival direct in de gaten liep door het kleinschalige karakter, ben ik hier net als op het Dunyafestival onderdeel van een anonieme massa. Mijn lichamelijke ervaring van het festival is bovendien veel passiever. Nadat ik me vanuit de trein door de mensenmassa heb geworsteld, vind ik een plaatsje langs de route. Doordat ik vanuit deze positie redelijk zicht heb op de stoet, ben ik terughoudend om mijn plek op te geven, uit angst vervolgens achter in de massa te eindigen vanwaar ik de carnavalsgroepen niet kan zien. Ik eet en drink de hele dag maar weinig, want ook dit zou betekenen dat ik mijn plekje zou moeten afstaan. Het aanbod verleidt mij bovendien veel minder dan dat wat aangeboden wordt op de multicultifestivals en op het Turkijefestival. Naast tenten waar bier en frisdrank verkocht worden zijn er her en der frietkramen. Verder is er een kraam die broodjes beenham verkoopt. Het eten dat in mijn omgeving te krijgen is ondersteunt dus niet, zoals bij de eerderbeschreven festivals, een multicultureel of etnisch thema.

Buurtfestivals

Buurtfeesten in gemengde wijken zijn tegenwoordig vaak feesten waarin organisatoren trachten eenheid uit diversiteit te smeden. Zij zijn een instrument geworden om een 'buurtgevoel' of sociale cohesie op te wekken in buurten waar in het dagelijks leven bevolkingsgroepen langs elkaar heen leven. In schijnbare tegenstelling met dit doel wordt op deze stadse buurtfeesten juist vaak de etnisch verschillende herkomst van bewoners benadrukt. Zij sluiten daarmee echter aan bij het multiculturalistische credo van eenheid in verscheidenheid.

Het Oosterparkfestival,⁹ een buurtfestival dat jaarlijks in het Oosterpark in Amsterdam wordt gehouden, past in dit kader. Het festival wordt georganiseerd door een stichting voor opbouwwerk, MDSO, die deze sociale cohesie in de buurt op verschillende manieren tracht te bevorderen. Het festival wordt gehouden ter gelegenheid van Bevrijdingsdag, en legt de nadruk op racismebestrijding. Op dit festival komen elementen van de multicultivorm het sterkst terug in de commerciële activiteiten op het terrein. De eetkramen organiseren zich langs etnische lijn en maken op verschillende wijze duidelijk uit welk land hun gerechten afkomstig zijn. Er zijn Surinaamse stallen, een Turkse dönerkebabstal waar de verkoper een bandana omheeft met 'Turkije' erop geschreven en een Ethiopische stal waar een koffiecereemonie wordt voorgedaan. Maar ook een oliebolle- en een poffertjeskraam passen in het beeld. Ook deze worden op nationaal/etnische wijze gepresenteerd. De poffertjeskraam is versierd met rood-wit-blauwe slingers. Boven op de kar is een banier bevestigd waar de tekst 'Hollandsche poffertjes' op geschreven staat. In het midden bevindt zich een groot gouden amulet met het wapen van Nederland.

Net als op het Dunyafestival dat hierboven aan bod kwam, zijn de kramen met niet-eetbare waar anders georganiseerd. Het lijkt op de een of andere manier duidelijk te gaan om 'etnische' producten, soms lijkt je zelfs een werelddeel of regio te kunnen koppelen aan een kraam, maar nergens wordt een nationale identiteit of herkomst van producten duidelijk benadrukt. In de kramen ligt dezelfde bonte verzameling van Afrikaanse sieraden, decoratieve objecten, Surinaamse doeken, trommels en dromenvangers als eerder voor het Dunyafestival werd beschreven. Het bindende element lijkt ook hier de multicultilifestyle.

Het Oosterparkfestival maakt onderdeel uit van een netwerk van landelijke bevrijdingsfestivals. Toch wordt vooral het karakter van een buurtfestival benadrukt, onder andere in de manier waarop het programma in de buurtkrant wordt gepubliceerd. Zo wordt de mogelijkheid van een dialoog tussen jongeren en ouderen uit de buurt en een expositie van tekeningen en gedichten van kinderen aangekondigd. Het festival is klein en verschillende bevolkingsgroepen zijn zowel op het podium als in het publiek vertegenwoordigd, al is de Surinaamse groep in veel groteren getale aanwezig dan de Turkse en Marokkaanse Nederlanders die ook in de buurt wonen, en blijft de Nederlandse groep het grootst. Overdag verzorgt een lokaal jongerencentrum de programmering. De jongens en meisjes van het centrum doen hun favoriete Amerikaanse popidolen na of dansen op hun muziek, maar er klinkt ook onverholen Nederlandse gangsta-rap en etnisch getinte muziek. In de avond zijn professionelere artiesten te horen. Ook hier zet diversiteit de toon: een Caraïbische carnavaldansband, maar ook een Noord-Afrikaanse band waarvan de latin invloeden die in het programmaboekje werden aangekondigd, mijn lekenoren ontgaan zijn.

Het is moeilijk om op het festival niet aangestoken te worden door een positief gevoel over de multiculturele samenleving, of op zijn minst de multiculturele buurt waarbinnen het festival plaatsvindt. Er is slechts één podium, waardoor iedereen voor hetzelfde podium staat en niet verdeeld is over werelddeeltenten. We

luisteren allemaal naar muziek, eten lekkere dingen, zonder dat het verder in een overduidelijk multiculticoncept wordt gepakt. Een gevoel van saamhorigheid dat wordt gevoeld door de gedeelde lichamelijke ervaring van het festival.

Verlangen en verleiden

De manier waarop de multiculturele samenleving op de besproken festivals wordt gepropageerd heeft veel weg van marketing. De festivals hebben een specifieke doelgroep, de multiculturele dimensie wordt gehuld in een aantrekkelijke verpakking. Religieuze en politieke onderwerpen zijn geen festivalonderwerpen: deze zijn vooral geordend langs de lijnen van verlangen en verleiden. Dit komt tot uiting in de uiteenlopende voorstellingen die op het festival plaatsvinden. Het is een representatie die gebruikmaakt van eenvoudige, intercultureel herkenbare symbolen, zoals vlaggen, folklore en nationale gerechten, aangepast aan de noodzaak van herkenbaarheid zoals die geldt in de markt, zoals John en Jean Comaroff (2009) stellen. Slechts bepaalde elementen van de etnische diversiteit worden daardoor belicht. Herkenbare elementen uit de culturele repertoires, zoals handgemaakte voorwerpen, vormgeving en voedsel worden op de voorgrond geplaatst. Complexe etnische groepen worden gefolkloriseerd en geabstraheerd. Verschillen binnen etnische groepen worden nauwelijks in de representatie opgenomen (zie ook Young 1999: 100-104). Culturele complexiteit wordt gereduceerd tot eenvoudige vignettes. En alleen op het Turkijefestival komt religie aan bod.

Consumptie is breder dan het kopen en nuttigen van objecten. Zoals hierboven duidelijk werd, kan het ook gericht zijn op de beleving waar het consumeren mee gepaard gaat. Maar ook de handeling zelf is veel breder dan de economische transactie die economen er vaak onder verstaan. Op het multiculturele festival bijvoorbeeld is consumptie een activiteit waar het hele lichaam bij betrokken is. Met de verschillende zintuigen wordt het festival opgenomen. Niet alleen de muziek en het eten, maar ook de kleuren, de geuren en iets vagers, aangeduid met 'sfeer', bereiken op verschillende manieren het lichaam, terwijl we over het terrein slenteren. Deze vorm van consumptie die op het festival gevonden kan worden, sluit aan bij de wensen van de hedendaagse consument die, volgens verschillende auteurs, gedreven wordt door de wens iets bijzonders te beleven (Gillmore en Pine 2000; Rojek 1995).

Campbell (1987: met name 58-76) schetst hoe in het traditionele consumptisme verlangen gericht was op bevrediging van concrete behoeften en hoe het hedendaags consumptisme daarentegen gericht is op een bepaald type verlangen, namelijk verlangen naar emoties en ervaring. Deze kunnen worden verkregen door het consumeren van bestaande zaken, maar ook door het consumeren van een fantasie over deze zaken of door de voorstelling aan te passen aan de fantasie. Multicultifestivals bieden een fantasie waarin alleen de positieve aspecten van de multiculturele samenleving worden verbeeld. Andere realiteiten van het multicult-

tureel samenleven, zoals de economisch ongunstige positie van veel immigranten, worden weggelaten (zie ook Jacobs 1998: 256; Harvey 1989: 87; Van der Horst 2003: 196).

Het verlangen van de moderne hedonist is volgens Campbell onbevredigbaar. Dit type consument is voortdurend op zoek naar stimulerende ervaringen die tot genot kunnen leiden. Deze ervaringen worden gezocht in beelden die ofwel in gedachten zijn gecreëerd, ofwel bestaan uit een werkelijkheid die aan dit verlangen is aangepast. Het handelen van de consument raakt erop gericht te verleiden en verleid te worden. Dit beeld dat Campbell schetst van consumptie, wordt bevestigd op de multiculturele festivals. Het gedachtengoed van Campbell kan bovendien worden gecombineerd met de performatieve benadering die in dit artikel centraal staat. Consumptie wordt dan een voorstelling waarbij aanbieders hun waar aanpassen aan de verlangens en fantasieën van de consument en zo samen met de consument de voorstelling vormgeven.

Niet alleen op het multiculturele festival leidt de wisselwerking tussen aanbieders en consumenten tot aanpassingen in het aangeboden. In Engeland onderzochten Irwin en Brett (in Miller 1987: 123) bijvoorbeeld hoe de beelden die Engelsen tijdens de koloniale tijd hadden opgebouwd van mensen uit de Oriënt, niet strookten met de producten die uit deze Oriënt naar Engeland kwamen. De autochtone Indiase stoffen vielen niet in de smaak bij het Britse publiek. Daarom werden nieuwe stoffen geproduceerd die beter aansloten bij de voorstellingen van de Oriënt. En ook wat in de westerse wereld werd gelabeld als primitieve kunst uit Afrika, blijkt aangepast te zijn aan de verbeelding ervan in het Westen. Afrikaanse kunstenaars doen al enkele eeuwen hun best om aan dit verlangen naar een bepaalde representatie van Afrika tegemoet te komen (Donne in Miller 1987: 123). Op een zelfde manier doen aanbieders van het 'andere' op het multiculturele festival hun best om de toeschouwers te verleiden door de presentatie door middel van een herkenbare stijl en makkelijk plaatsbare symbolen.

De context waarin de Indiase stoffen en Afrikaanse beelden zich bevonden, verschilt echter sterk van de huidige multiculturele samenleving. Gescheiden werelden konden bestaan waarin de maskers en stoffen voor de westerse markt het continent veelal verlieten. In de multiculturele samenleving leeft de ander echter vlakbij. Deze ander kan daardoor ook zijn eigen andersheid consumeren. De verschillende typen multiculturele festivals ontvangen niet zelden bezoekers met een niet-Nederlandse etnische achtergrond. Met name een mono-etnisch festival als het Turkijefestival trekt relatief veel bezoekers uit de eigen groep. Zij staan zij aan zij met de Nederlandse multiculticonsumenten te kijken naar de verschillende voorstellingen van hun eigen andersheid, niet alleen op de podia, maar ook in de verschillende stalletjes met koopwaar.

In lijn met Millers (1987) dialectische benadering van materiële cultuur (zie ook Hoogsteijns 2008) zijn de koopwaar en voorstellingen verzelfstandigingen (*objectifications*) waarmee ook diegenen wiens etnische identiteit wordt voorgesteld, de subjecten, gestalte krijgen. Deze verzelfstandigingen kunnen vervolgens wor-

den toegeëigend door de bezoekers wier etnische identiteit het betreft en onderdeel worden van hun identiteit, maar zij kunnen ook leiden tot vervreemding, als het proces van toe-eigening niet tot stand komt of niet slaagt. Op multiculturele festivals kunnen bezoekers zich juist ook de koopwaar en voorstellingen van een andere etnische groep toe-eigenen. Ook het lichaam van de ander wordt tot object op de festivals, zo laat Hooks zien. In haar artikel met de veelzeggende titel 'Eating the Other' spreekt Hooks (2000) van het zich toe-eigenen van de gedomineerde ander door middel van consumptie. Deze consumptie omvat in haar artikel de vleselijke consumptie door middel van seks, naast de objecten die worden geassocieerd met die ander. Door deze vormen van consumptie wordt de ander actief geproduceerd en getransformeerd. Het is in andere woorden een 'practice of othering'. In het proces dat Hooks beschrijft, blijft de machtsongelijkheid tussen de dominante witte man en de gedomineerde zwarte vrouw in stand. De ander die geconsumeerd wordt, wordt louter gebruikt als object waar fantasieën op geprojecteerd kunnen worden, die vervolgens weer geconsumeerd kunnen worden. Hoe deze ander zelf tegen zichzelf en de situatie aankijkt, wordt nauwelijks relevant geacht.

Alhoewel Hooks' artikel sterk is in het erkennen en beschrijven van de actieve, productieve capaciteiten van consumptie, is de geconsumeerde in haar visie machteloos. De Afro-Amerikaanse vrouwen lopen in haar verhaal schijnbaar achteloos op straat tot het moment dat zij worden gebruikt voor eenmalige of meermalige consumptie door blanke studenten. Door de nadruk op de handelingen van degenen die consumeren, blijft de ruimte voor *agency* van mensen die geconsumeerd worden ten onrechte onderbelicht.

De aard van de 'voorstelling' in het voorval waar dit artikel mee begon, werd niet alleen bepaald door het gedrag en uiterlijk van de mannen met bekalkte gezichten. Ook het gedrag van de fotograaf en de vrouw maakte de aanwezigheid van de mannen tot een voorstelling. En de aanwezigheid en aandacht van mij en mijn twee vrienden maakten hen weer tot een voorstelling. De context van het festival is hier cruciaal. Deze bood een consumptieve omgeving waar culturele andersheid op het menu stond. In een andere context hadden de mannen wellicht niet het soort aandacht genoten zoals hierboven beschreven. Op de festivals zijn degenen die geconsumeerd worden ook aanbieders en performers. In deze performance wordt de eigen identiteit bovendien sterk beleefd en kan zelfs gesteld worden dat de performance deze beleving consumeert. De rollen tussen consument en performer staan dus niet vast.

Zowel de geconsumeerde als de consument kunnen de situatie van de consumptie strategisch manipuleren. Mensen en groepen kunnen zich aantrekkelijk maken door in te spelen op de fantasie van hun toeschouwers, terwijl de laatsten niet willoos aan hun lusten zijn overgegeven. Multiculturalistische organisaties vinden voor hun projecten bondgenoten in etnische organisaties, zoals ook duidelijk is op het Turkijefestival en met verschillende deelnemende groepen op het Zomercarnaval. Zij doen, in termen van Baumann, aan strategische reïfica-

tie, ofwel het proces waarbij etnische groepen om opportunistische redenen hun presentatie aanpassen aan de verlangens van dominante groepen (Baumann 1999: 139). In strijd met Hooks, die slechts passiviteit en falend verzet lijkt te constateren (2000: 354-359), zijn verschillende als ander gedefinieerde groepen zeer actief in het inspelen op het verlangen van dominante groepen, en het multiculturele festival is een geschikt podium voor voorstellingen van verlangen en verleiden rondom etniciteit. Deels hebben zij daarvoor commerciële motieven, zo bleek eerder al uit het hierboven geciteerde werk van de Comaroffs (2009). Om een etnische identiteit te verkopen, voor geld ofwel voor erkenning, moet deze worden geframed volgens de regels van de markt.

Conclusie

Het multiculturele festival is een consumptieve plek. Het biedt daardoor bepaalde mogelijkheden voor het uitdragen van identiteit, maar het stuurt de performance van identiteiten ook in een bepaalde richting. De consumptie die plaatsvindt is breed en omvat ook eten, drinken en meer duurzame voorwerpen. Door deze consumptie krijgt het evenement betekenis en vestigt het niet slechts de aandacht op een al bestaande betekenis. Zoals Appadurai in *Modernity at Large* bestrijdt dat consumptie bij verschillende levensloopvieringen slechts dient ter markering van deze rites de passage (1996: 69), is ook de mogelijkheid tot consumptie op het multiculturele festival niet slechts een noodzakelijk bijproduct – mensen moeten toch eten en drinken, of er moet ook geld verdiend worden om het allemaal mogelijk te maken – of een feestelijke omlijsting van de voorstellingen en activiteiten die in de programmaboekjes worden aangekondigd. De festivals worden gevormd door de mogelijkheid tot consumptie van zaken die niet op de podia plaatsvinden, ook al wordt dit niet voluit erkend in hun presentatie. Het multicultifestival is tot een sterk symbool geworden. Veel mensen kennen het recept van exotische muziek, vrolijke decors, geuren en dampen van allerhande hapjes en kramen met Aziatische en Afrikaanse voorwerpen, gemengd met *tie and dye*-T-shirts.

De consumptie van muziek en andere activiteiten op de podia is slechts een klein onderdeel van de consumptie die op de terreinen van multicultifestivals plaatsvindt. Het zijn lifestylebeurzen waar naast muziek en voorstellingen ook huishoudelijke artikelen, interieuraccessoires, kleding, maar vooral ook een bepaalde sfeer van gelijkgestemdheid geconsumeerd kan worden. Deze uiteenlopende vormen van consumptie, waarbij alle zintuigen betrokken zijn, maken de festivals tot een performance van verschillende vormen van andersheid, maar ook van een bepaalde ideologie: het multiculturalisme. Door het consumeren van Surinaamse bara's, Afrikaanse muziek en de sfeer in het publiek wordt het maatschappijbeeld van het multiculturalisme overgedragen en worden etnische identiteiten vormgegeven.

De multicultiprodukten zoals de multicultifestivals hebben een concrete doelgroep. Deze doelgroep is een segment van de middenklasse: een groep die zich aangetrokken voelt tot de multicultilifestyle en die met exotische producten en sferen verleid wil worden. Desondanks zijn multicultigebeurtenissen afhankelijk van een aura van insluiting en universaliteit om hun publiek te bekoren. Dit creëert een interessante tegenstrijdigheid tussen presentatie en werkelijkheid. Terwijl het festival wordt gepresenteerd als een plek voor iedereen, of als een 'spiegel van de stad', zoals het Dunyafestival, zijn het ook, en misschien wel vooral, plekken voor een specifieke doelgroep.

Verleiding is het sleutelwoord in de relatie tussen consumptie en multiculturalisme. Op de multicultifestivals, zowel als op gemulticulturaliseerde etnische en buurtfestivals, wordt een verleidelijk beeld geschetst van etnische groepen en culturele repertoires. Deze groepen zijn hier vaak zelf actief in betrokken. Zij staan naast elkaar, waardoor de bezoekers de verschillende muzieksoorten en producten kunnen proeven. Daarbij wordt, in de termen van Campbell, zowel de werkelijkheid aangepast als ruimte gelaten voor de fantasie van de bezoekers. De verschillende identiteiten worden vrolijk, niet-bedreigend en kleurrijk neergezet, terwijl de ervaring niet volledig wordt dichtgetimmerd. Over het festival lopend kunnen mensen zich nieuwe beelden vormen van de verschillende landen waar muziek, eten en voorwerpen vandaan komen. Maar zij kunnen ook de producten in de stalletjes aanschaffen en zich een Indiase schone of een Afrikaanse drummer wanen.

Deze verleiding is niet alleen gericht op de ander. Immers, in het performen van de eigen identiteit voor anderen wordt deze ook door de performers intenser beleefd (Comaroff 2009). Het gezien worden door de ander stelt de performers ook in staat zichzelf en hun etnische eigenheid te zien door de ogen van die ander. In het dialectische proces van objectificatie en toe-eigening spelen de anderen een belangrijke rol. Zij bieden immers de mogelijkheid voor het tot stand komen van een performance die vervolgens ook door diegenen wier etnische identiteit wordt voorgesteld, kan worden toegeëigend en zo deel uitmaakt van de verwezenlijking van deze identiteit.

Ook festivals die niet in oorsprong multiculti van opzet waren en bijvoorbeeld begonnen als etnisch, of als buurtfestival, nemen symbolen en beelden over uit het multiculturalisme en de multicultifestivals. In de eerste plaats lijkt dit verbonden met de commerciële activiteiten. Het gegeven dat het multicultifestival een commerciële plek is, heeft bijgedragen aan de dominantie of hegemonie van het repertoire. Het lijkt voor andere festivals die bepaalde zaken gemeen hebben met het multicultifestival, zoals de aandacht voor een niet-Nederlandse cultuur, moeilijk om buiten dit repertoire of frame te denken. Aangezien de etnische en buurtfestivals ten dele een vergelijkbaar publiek trekken als de multicultifestivals, spelen standhouders hier met hun aanbod op in.

Maar ook de organisatie is verschillende malen de motor van multiculturalisering gebleken, zoals bij het Turkijefestival. Etnische festivals hebben naast de

communicatie met de eigen etnische groep ook de communicatie met de rest van de samenleving op het oog. Bij de pogingen deze buitenstaanders te verleiden en een positieve indruk te geven van de groep wordt vaak gebruikgemaakt van de vormtaal van het multiculturalisme. Daarnaast zijn er ook etnische festivals die hun monoculturele focus voor een multiculturele focus verruilen, vaak naar aanleiding van de wens van andere groepen om zich op het festival te kunnen presenteren, zoals bij het Zomercarnaval.

In stadsbuurten met een veranderde bevolkingssamenstelling is de multiculturalistische vorm uitermate geschikt om het buurtfeest tot een motor van sociale cohesie te maken. Risico is echter dat het festival vooral aansluit bij de smaak van de organisatoren en de smaak van de bewoners niet serieus neemt. Zo komen op het Oosterparkfestival wel Nederlandse en Surinaams-Nederlandse buurtbewoners, maar aanzienlijk minder Turkse en Marokkaanse. Onder het mom van voor iedere etnische groep wat wils wordt het idee gecreëerd dat iedereen tevreden is gesteld. Als echter de Turkse buurtbewoners houden van Turkse pop als Tarkan, doe je ze waarschijnlijk weinig plezier met een Turkse volksdans. Het multiculti-publiek daarentegen kan genieten van het aura van authenticiteit dat rond dit laatste genre hangt, terwijl het gruwet van de als niet-authentiek ervaren beats van Tarkan.

De consumptie van de festivalbeleving is verweven met de ideologie van het multiculturalisme. Via de ervaringen van ons lichaam bereiken de ideeën van deze ideologie ons. Op de multiculturele festivals wordt de multiculturalistische ideologie niet zozeer via de taal of verbale communicatie overgedragen, maar via de manipulatie van ervaringen van het lichaam gedurende het festival. Door een lichamelijke ervaring van het multiculturele festival te manipuleren is het veel moeilijker te beweren dat de ideologie onjuist is, omdat dan ook de ervaring als onjuist zou moeten worden bestempeld.¹⁰ Bovendien lijkt deze ervaring te ontstaan in het individu en wordt deze minder snel ervaren als iets wat extern gemanipuleerd is. Consumptie en de lichamelijke ervaringen die dit creëert, is dan ook van centraal belang in het multiculturalisme. Dit is mogelijk de reden dat wij, ondanks dat de morele dood van het multiculturalisme al jaren geleden door columnisten werd verkondigd, nog steeds omringd worden door de verschillende representaties van het multiculturalisme. De voorstellingen die door de ideologie werden voortgebracht, lijken een langere levensverwachting te hebben dan hun geestelijke of ideologische vader.

Noten

* Een Engelstalige versie van dit artikel is gepubliceerd in *Quotidian. Dutch Journal for the Study of Everyday Life* (2010).

1 Paul Scheffer, Het multiculturele drama. *NRC Handelsblad* 29 januari 2000.

- 2 Een voor de hand liggende gedachte is dat deze ‘multiculturalisering’ een gevolg is van de eisen van subsidieverstrekking. In interviews met organisatoren van Pasar Malam Besar, Kwakoe en Zomercarnaval, monoculturele festivals die in meer of mindere mate gemulticulturaliseerd zijn, bleek dit niet een afdoende verklaring. Op de begroting van de Pasar Malam en het Kwakoe neemt subsidie slechts een kleine plek in. Bij het Zomercarnaval in Rotterdam is dit anders. Daar werden echter geen eisen in de richting van multiculturalisering gekoppeld aan de subsidie. Dit betekent niet dat deze druk in het geheel niet ervaren wordt bij de festivals. De Pasar Malam bijvoorbeeld is eerder voor subsidie afgewezen, omdat het geld slechts aan één groep ten goede zou komen. In volgende aanvragen heeft de organisatie getracht het festival multicultureler te definiëren.
- 3 Het muziekaanbod wordt weliswaar op alle drie de festivals aangeduid met de term ‘wereldmuziek’; één blik op de programma’s laat direct zien dat er ook verschillen zijn tussen de muziek die ten gehore wordt gebracht. Op het Festival Mundial zijn bijvoorbeeld naast het aanbod ‘exotische artiesten’ ook Nederlandse artiesten en bands met een ‘etnisch tintje’ als Hind, Beef en Di-rect te horen. Deze zijn op Roots en Dunya afwezig. In het verlengde van de namen van de tenten vinden we op het Dunyafestival meer ‘traditionele’ muziek en typerende muziek voor bepaalde muziektradities uit verschillende continenten.
- 4 Ter vergelijking: Mundial en Roots hadden in 2004 rond de 50.000 bezoekers. Het Dunyafestival is dan ook veruit de grootste van de drie.
- 5 Ook op het Haschibafestival in Den Haag, een multicultureel buurtfeest, werd Marokkaanse muntthee verkocht in een Turkse stal die verder broodjes köfte verkocht.
- 6 Op andere Turkse festivals wordt op een vergelijkbare manier een representatie gegeven van Turkse identiteit. In 2006 op een Turkse bazaar in Amsterdam-Oost bijvoorbeeld, georganiseerd door Stichting de Witte Tulp, vinden we vergelijkbare elementen als een tentoonstelling van Turks handwerk, een Ottomaanse hoek en Turkse gerechten, zoals *lahmacun*, *sarma* en *börek*.
- 7 Op andere festivals, zoals de Indische Pasar Malam Besar in Den Haag en het Kwakoe Festival in de Bijlmermeer, ondersteunt het aanbod van producten de identiteit van de groep die aan het festival verbonden is. Bovendien wordt op deze etnische groep ingespeeld, en veel minder op de multicultilifestyle. Op de Pasar Malam bijvoorbeeld kun je weliswaar de Canadese dromenvanger tegenkomen, toch worden er vooral Indische en Aziatische voorwerpen verkocht. En ook het eten dat er te krijgen is, is veelal Indisch.
- 8 Ook het Kwakoe Festival lijkt eenzelfde ontwikkeling te hebben doorgemaakt. Zie de bijdrage van Reus in dit boek.
- 9 Niet te verwarren met het Rootsfestival dat ook in het Amsterdamse Oosterpark plaatsvindt en waar het artikel mee begon.
- 10 Vergelijk ook Roodenburg (2004: 223). Een genderhiërarchie wordt voor een belangrijk deel door een lichamelijke ervaring ondersteund. Acties van feministen die gericht zijn op het ontmaskeren van een ‘vals bewustzijn’ van vrouwen, raken niet de kern van deze preflexieve lichamelijke ervaring en zijn daarmee gedoemd te mislukken.

Literatuur

- Appadurai, A. (red.) (1986) *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Baumann, G. (1992) Ritual Implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society. In: Daniel de Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London: Routledge, 97-116.
- (1999) *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.

- Bruner, E.M. (1996) Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism. In: *American Anthropologist*, New Series, 96 (2): 397-415.
- Bourdieu, P. (1984) [1979] *Distinction, a Social Critique of the Judgement of Taste*. London, Routledge.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Comaroff, J.L. en J. Comaroff (2009) *Ethnicity, inc.* Chicago/London: University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile (1995) [1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The New Press.
- Eller, J.D. (1997) Anti-multiculturalism. In: *American Anthropologist*, New Series, 99 (2): 249-256.
- Fischer-Lichte, E. (2005) *Theatre, Sacrifice, Ritual: Exploring Forms of Political Theatre*. London/New York: Routledge.
- Foucault, M. (1989) *Discipline, toezicht en straf: de geboorte van de gevangenis*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Fox, R.G. en B.J. King (2002) *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: Berg.
- Gillmore, J.H. en B.J. Pine (2000) *De beleveniseconomie, werk is theater en elke onderneming creëert zijn eigen podium*. Schoonhoven: Academic Service.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hoogsteyns, M. (2008) *Artefact Mens. Een interdisciplinair onderzoek naar het debat over materialiteit binnen de material culture studies*. Alphen aan de Maas: Uitgeverij Veerhuis.
- Hooks, B. (2000) Eating the Other: Desire and Resistance. In: J.B. Schor en D.B. Holt (red.), *The Consumer Society Reader*. New York: the New Press, 343-359.
- Horst, H. van der (2003) Multicultural Theming: Pacifying, Essentializing and Revanchist Effects. In: S. Ingram en M. Reisenleiter (red.), *Placing History, Themed Environments, Urban Consumption and the Public Entertainment Sphere*. Wenen: Turia + Kant, 175-200.
- Jacobs, J.M. (1998) Staging Difference. Aestheticization and the Politics of Difference in Contemporary Cities. In: R. Fincher en J.M. Jacobs (red.), *Cities of Difference*. New York/London: The Guilford Press, 252-278.
- Kuper, A. (1999) *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leeuwen, B. van (2003) *Erkenning, identiteit en verschil. Multiculturalisme en leven met culturele diversiteit*. Leuven: Acco.
- Miller, D. (1987) *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rojek, C. (1995) *Decentring Leisure. Rethinking Leisure Theory*. London: Sage.
- Roodenburg, H. (2004) Pierre Bourdieu: Issues of Embodiment and Authenticity. *Etnofoor*, 17 (1/2): 215-226.
- Sewell, W.H. (1999) The Concept(s) of Culture. In: V.E. Bonnell en L. Hunt (red.), *Beyond the Cultural Turn. New directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 35-61.
- Swidler, A. (1986) Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51 (2): 273-286.
- Wikan, U. (2002) *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Young, Y. (1999) *The Exclusive Society. Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*. London: Sage.

'Ik waag mijn geest er niet aan'

Winti in het publieke domein

INEKE VAN WETERING

De kern van deze bijdrage ligt in een etnografische schets van de gang van zaken bij een reeks van lezingen – met discussie – over een heikel of ‘beladen’ onderwerp: winti. De beschreven evenementen vonden begin jaren tachtig plaats in de Amsterdamse Bijlmermeer en hadden tot doel erkenning te vinden voor een lang verguisde wereldbeschouwing. De presentatie van deze Afro-Surinaamse religie droeg gewoonlijk een feestelijk karakter. Dit is deels intrinsiek aan winti dankzij de muzikale omlijsting en een ‘theatrale’ kant, de manifestatie van bezetenheid brengende geesten, maar was tegelijk een middel om belangstelling te wekken. Winti geldt als exotisch in Nederland, en als attractief voor een publiek dat geïnteresseerd is in alternatieve stromingen. Dit klimaat geeft ondernemers op cultureel terrein een steun in de rug.

Deze verslagen van een aantal festiviteiten zijn product van een antropologisch onderzoek – dus in hoofdzaak gebaseerd op participerende waarneming – naar de ontwikkelingen binnen winti in de Nederlandse verzorgingsmaatschappij. Wat het deel ‘waarneming’ betreft: deze omvatte onder meer het bijwonen van deze openbare bijeenkomsten. De ‘participatie’ heeft bestaan uit het lidmaatschap van een vrouwenvereniging. Dit maakte een kijkje achter de schermen mogelijk. Winti in de openbaarheid wordt al gauw tot folklore; in de privésfeer blijft het religieuze karakter beter bewaard.

De concrete aanleidingen tot de festiviteiten liepen uiteen, en het doel was niet altijd manifest. Soms was de manifestatie deel van een voorlichtingscampagne of een cursus, soms ging het om een openlijke publiciteitsstunt, een ‘wintidag’. De viering van het tienjarig bestaan van een culturele vereniging was een aanleiding, net als de herdenking van een politieke gebeurtenis: ‘Suriname tien jaar een onafhankelijke republiek’. Deze soms conventionele, soms min of meer ‘bedachte’ vieringen werden gevat in het kader van een lezing en beoogden de emancipatie van de creools-Surinaamse groep te bevorderen. Voor wintiaanhangers is dit een ongebruikelijke vorm die is gekozen om de inbedding in de Nederlandse samenleving te vergemakkelijken. Winti riep vragen op en vroeg om uitleg. De casus – de lezingen – laten zien wat de moeilijkheden waren bij de ‘vertaling’ van een ander mens- en wereldbeeld in voor moderne westerlingen aanvaardbare termen, en de problemen die dit met zich meebracht. Het overkoepelen van tegenstellingen tus-

sen generaties en statusgroepen binnen een etnische groepering bleek een problematische onderneming, zoals wij zullen zien.

Winti in Nederland: een ‘probleem’ diende zich aan

Toen de onafhankelijkheid van Suriname in de vroege jaren zeventig op handen was, zagen veel voormalige rijksgenoten de toekomst van het moederland somber in. Velen kozen het zekere voor het onzekere, er kwam een ware migratiegolf op gang. Tot die tijd was de trek naar Nederland – voor studie en opleiding – een elite-aangelegenheid geweest. Wie hier kwam was al voor aankomst doordrenkt van in Nederland geldende opvattingen. Nu vestigden zich hier ook mensen die niet voor de volle honderd procent vertrouwd waren met de in de westerse wereld gangbare denkwijzen of zich daar niet volledig naar wilden richten. Winti kwam Nederland binnen, een Afro-Surinaamse voorstellingswereld die levend was gehouden in kringen die de overstap naar moderne opvattingen slechts gedeeltelijk hadden gemaakt. Hoewel vrijwel alle creolen, Surinamers van deels Afrikaanse herkomst, naar school, dokter en kerk gaan, houden zij daarnaast ook voorstellingen en praktijken in ere die in de nieuwe omgeving vragen oproepen. Dan spreken zij van *kulturu*, de eigen cultuur. Dit begrip is aantrekkelijk voor jonge mensen die op zoek zijn naar hun wortels en een eigen identiteit willen benadrukken. De term winti wordt vaak vermeden, omdat deze term wordt geassocieerd met een belast verleden, waarin de culturele erfenis beschouwd werd als bijgeloof. Een verbod op wintirituelen bleef tot 1971 in Suriname in de wet gehandhaafd, al was er in de praktijk sprake van een gedoogbeleid. De winti, de goden die trance kunnen veroorzaken, werden gewoonlijk op een zaterdagavond vereerd, liefst op een afgelegen plantage waar buitenstaanders niet konden storen. Deze winti-*preys* waren steeds omringd met een zekere geheimzinnigheid. Wie het belang van het ritueel inzag, deed veel moeite om er een hoogtepunt in het bestaan van te maken. Het feestelijke karakter – muziek, dans en offers van voedsel en dranken spelen een grote rol – werd verhoogd door de mogelijkheid te ontsnappen aan de normen van een dominante en als onderdrukkend gevoelde omringende samenleving. De aantrekkingskracht van het verborgene en een ‘spel’ met verbodsbepaling en mogelijk politie-ingrijpen verhoogde de spanning. In principe was en is een wintiritueel een privézaak, een familieaangelegenheid. Het ritueel dient om de eenheid binnen een verwantengroep en indirect ook de gemeenschap te versterken (Stephen 1983: 18; Wooding 1972: 251 e.v.). Dit geldt trouwens ook voor andere feesten, voor de verjaarsviering bijvoorbeeld, die al even betekenisvol is, zelfs belangrijker dan de vermaarde winti-*prey*. Het idee van ‘verjaardag’ is niet vreemd voor autochtonen en vroeg dus niet om bemoeienis. Integendeel, in de aanzetten tot formulering van een cultuurbeleid voor ‘minderheden’ gold ‘integratie met behoud van eigen identiteit’ als een mogelijk beleidsdoel in deze periode, en eigen feestelijkheden leken hieraan een zinvolle invulling te geven. Maar winti vereiste nadere uitleg.

Een culturele manifestatie heeft gewoonlijk een feestelijke vorm. Dit is niet alleen een kwestie van traditie, of omdat, zoals een stereotiep beeld wil, 'Surinamers zo van feesten houden'. Al is het onomstotelijk waar dat organisatoren kunnen terugvallen op een rijke traditie, is dit niet alles. Surinamers houden ervan zich te profileren als meer op Latijns-Amerika dan op Europa gericht, als tegenpolen van de zuinige, weinig uitbundig geachte Nederlandse feestvierders. Maar deze kenschets van de eigen mentaliteit dient ook als verhulling van etnisch streven. Feesten zijn belangrijk voor de mobilisering van een groepering die de onderlinge samenhang voelt verwateren (vgl. Venema 1992: 59). Bovendien was etniciteit in het moederland belangrijk, in de formele politiek en in de informele sfeer (Dew 1978: 198; Kruyer 1973: 152 e.v.). Feesten waren een belangrijk middel om groeiende welvaartsverschillen te overbruggen en tegenstellingen te verdoezelen. Rituelen dienden en dienen ditzelfde doel. Maar ook hier heeft de spanning zich doen voelen tussen feesten van verschillende aard: tussen het openbare of half openbare karakter van een feest in een buurthuis en de geheimzinnigheid van het familiegebeuren waarmee winti steeds omringd is geweest. In Nederland is het niet anders: het gaat om het aanhalen van banden die dreigen te verslappen. En vaak zijn feesten ook verkapte rituelen, of hebben minstens een ritueel aspect. Familiefeesten zijn dus, ook in de nieuwe entourage, als traditioneel te beschouwen en als sacraal. Zeker als het om een kroonjaar gaat, zijn verjaarsvieringen, *friyar' oso*, gelegenheden waarbij het wereldse en het sacrale dooreenlopen (Van Wetering 1986). Als creoolse vrouwen aankondigen: 'Zij gaat dansen', wil dit meestal zeggen dat het de bedoeling is haar schutsgeesten te vereren. Een sacraal element wordt hierbij heel vaak via de muziek en dans binnengebracht. 'Gesmokkeld' moeten we eigenlijk zeggen, want het religieuze element wordt impliciet gelaten. Slechts een goede verstaander kan dit oppakken.

Nieuwe initiatieven: een cursus over winti

De opvang van de migrantenstroom was een opgave voor de verschillende takken van dienst- en hulpverlening, voor huisvesting, gezondheidszorg en maatschappelijk werk. Ook scholen en kerken werden geconfronteerd met een publiek dat bijzondere eisen stelde of afweek van de bekende patronen. Al snel rees er behoefte aan voorlichting. Formele instellingen ontwikkelden initiatieven om begrip te wekken voor de behoeften en visies van een nieuwe cliëntèle. De overheid riep welzijnsstichtingen in het leven die ook tot taak hadden te bemiddelen in sociale en culturele kwesties. De media peilden de manifestaties van nieuwigheden.

Aanvankelijk was deze voorlichting in handen van erkende deskundigen. In Amsterdam-Zuidoost bijvoorbeeld, een stadsdeel bekend als de Bijlmermeer, waar de instroom van Surinamers groot was geweest (Verhagen 1987), werden voorlichtingsavonden belegd bij de polikliniek Ganzenhoef. Verpleegkundigen startten er in de laatste maanden van 1982 een cursus: 'Het verre vreemde dicht bij huis'.

Men nodigde sprekers uit die in Suriname werkzaam waren geweest, vaak hooggeschoolde specialisten die nooit buiten de paden van de erkende westerse medische aanpak waren getreden. Er werden vragen gesteld over de mogelijkheden van wintitherapie naast de gebruikelijke methoden. Meestal toonden de deskundigen zich bescheiden: 'Wij weten eigenlijk niet wat een psychose is' en 'we plakken er vaak maar een etiket op'. Daarnaast kwamen mensen aan het woord die getuigden baat te vinden bij 'traditionele' middelen. Enkele sprekers slaagden erin traditionele concepten zo te 'vertalen' dat deze begrijpelijk werden voor een westers denkend publiek. Het effect van rituele praktijken op het welbevinden valt niet te verwaarlozen, was een van de stellingen.

Hoewel er allerlei kwesties aan de orde kwamen die de gemoederen nog jarenlang zouden bezighouden, kwam men toch niet echt verder. Er bleef een kloof bestaan tussen buitenstaanders – Surinamers en niet-Surinamers – en wintiaanhangers. De discussies werden gevoerd door westerlingen, er waren maar heel weinig echte aanhangers aanwezig. Als een gelovige, die voor zijn belevingswereld wilde opkomen, zich al eens verstoutte een lans te breken voor de traditie, stuitte dit zelden op begrip. Toen een van hen bijvoorbeeld repte van een mirakel – een magische operatie waarbij de oorzaak van de ziekte, een steen of schadelijk voorwerp, uit het lichaam van de patiënt was verwijderd – volgden er boze reacties: 'Geloof u dat zelf?' De verpleegkundigen toonden zich ontevreden. Zij hadden niet zozeer behoefte aan debatten over geloof en scepsis, maar hoopten op praktische aanwijzingen waar zij in hun dagelijks werk iets aan zouden hebben. Op zulke vragen kwam eigenlijk nauwelijks antwoord. Sprekers die een wetenschappelijke onderbouwing zochten, maar toch een goed woordje wilden doen voor de culturele erfenis, namen soms hun toevlucht tot medisch-materialistische argumenten, zoals 'de kruiden die worden toegepast in behandelingen bevatten werkzame bestanddelen'. Angstreductie speelde een grote rol in de argumentatie: begrip voor mensen die vastgeraakt zijn in angst voor boze magie. Maar de door de Verlichting beïnvloede woordvoerders konden toch vaak niet nalaten zich wat ironisch uit te laten. Vrolijk vertelden zij bijvoorbeeld hoe zij er als stoute kinderen in geslaagd waren straffeloos taboes te overtreden, te snoepen van offerandes die voor de geesten waren bestemd. Daarna gleeed de discussie al te vaak weg in oubolligheden, en de andersdenkenden, voor zover nog aanwezig, verlieten boos de zaal.

In deze discussie, bijna symbolisch voor een eerste openingsfase, lag de scheidslijn tussen een westerse en een niet-westerse visie. De westerse domineerde, hooggehouden door een 'oude' Surinaamse elite, in samenspel met de gevestigde orde van autochtone geestverwanten. Winti maakte in deze kringen nauwelijks een echte kans. Dit verklaart ook de afwezigheid van de echte aanhangers. Zij waren overwegend laaggeschoold, in ieder geval te laag om toegerust te zijn voor de concurrentiestrijd in een complexe samenleving. Zij verwachtten dan ook niet dat hun stem gehoord zou worden. In het moederland werd het vertoog bepaald door de geletterden, en daarin was geen plaats voor volksreligiositeit. Wie vooruit wilde in de wereld, deed niet aan winti. Wie er wel bemoeienis mee had, vaak om rede-

nen van familieleoyaliteit, zweeg erover in het openbaar. Er heerste een sociale code van zwijgzaamheid over 'de Afrikaanse erfenis' en alles wat hiermee samenhang. Angst voor sociale daling was een belangrijk motief. Hoewel er een stroming gegroeid was die herbezinning op het eigene voorstond, Wi Egi Sani genaamd (onze eigen dingen, de culturele erfenis, zie Voorhoeve en Lichtveld 1975), bleef dit in sociaal opzicht een marginaal verschijnsel. Deze beweging had vooral weerklank gevonden onder intellectuelen die een opleiding in Nederland hadden afgerond. Van Surinaamse zijde werd de behoefte aan voorlichting van Nederlandse kant met lede ogen gezien. De gedachte aan lezingen en discussies wekte meer onrust dan belangstelling.

Winti uit de taboesfeer

Het Nederlands denkklimaat, zoals men dat in de kolonie gekend had, bestond niet meer. Na de Tweede Wereldoorlog was Nederland uitgegroeid tot een verzorgingsmaatschappij en gevestigde opinies waren ter discussie gesteld. Deze ontwikkelingen boden ook kansen voor een nieuwe generatie Surinamers. Hun voorsprong in kennis van de taal, en de behoefte aan mensen in de zorgsector die vertrouwd waren met wat er onder migranten leefde, maakte hen tot ideale culturele bemiddelaars. Opleidingen via sociale academies en universiteiten hebben een nieuwe middengroep doen ontstaan die zich gemakkelijk kon opwerpen als woordvoerder voor de eigen en andere migrantengroepen (Koot en Venema 1985; Venema 1992: 61).

In het Nederlandse minderhedencircuit werd vaak eerder of liever gesproken over culturen dan over groepen (Vermeulen 1984). Dit maakte het ook voor deze zaakwaarnemers (Köbben 1983) belangrijk zich te beraden over de vraag welke cultuur zij moesten vertegenwoordigen. Hoewel zij zich allereerst richtten op het moderne westerse vertoog – de strijd tegen racisme en discriminatie stond in deze periode hoog op de agenda – hoopten zij toch ook de culturele dimensie in de emancipatiestrijd te betrekken. Meestal afkomstig uit een sociale laag die in het moederland dichter bij 'de cultuur' stond, stonden zij vaak positiever tegenover de Afro-Surinaamse erfenis dan de oude elite. Maar vaak ook was er sprake van een diep gevoelde ambivalentie. Bezinning op de betekenis van winti zagen zij vaak als belangrijk, soms om persoonlijke redenen, soms vanwege belangrijke contacten met de achterban. Vaak zien wij ook dat herbezinning leidt tot een selectie: het scheiden van gewaardeerde en verwerpelijke geachte elementen. Ook kwam men hierbij tot nieuw gereproduceerde vormen, waarbij kennis uit literatuur en nieuwe ervaring meetelt (vgl. Van Gelder en Van Wetering 1991). Zij leidden gewoonlijk de welzijnsorganisaties, de centra, de buurthuizen waar subsidieverlening de discussie over multiculturalisme en het contact tussen 'culturen' een impuls gaf. Zij waren belangrijk als organisatoren van lezingen die het onderwerp van deze bijdrage vormen.

Deze generatie, die dichter bij de Afro-Surinaamse opvattingen stond, deed dan ook van zich horen. De toon werd anders, er ontstond een wisselwerking. De belangstelling in Nederland voor alternatieve stromingen was een stimulans. Sommige Surinamers werden opener, niet langer bang kansen op sociale acceptatie te verspelen, en lieten de vroegere schroom varen. Het doel was winti uit de taboesfeer te halen. Er werden radio-uitzendingen aan winti gewijd, er was wintiritueel op de televisie te zien, alles met het doel de communicatie tussen etnische groepen te bevorderen.

Er was hiervoor een basis gelegd. Al in de jaren zeventig, en vooral vanaf de vroege jaren tachtig zijn publicaties over deze voorstellingswereld verschenen die een ander geluid lieten horen. De invloed van cultureel getint nationalisme in het moederland deed zich ook in Nederland voelen. Nog steeds is in iedere goede boekhandel het werk van Stephen (1979, 1983, 1986, 1990) te vinden. Deze auteur, die lang werkzaam geweest is als psychiatrisch verpleegkundige bij het Amsterdamse AMC, heeft vanuit zijn eigen ervaring gepoogd begrip te wekken voor een andere manier van kijken naar de problemen die zich onder migranten voordoen. De schrijver richtte zich tot een breed publiek, gaf veel praktische aanwijzingen en wilde de sfeer laten proeven. Stephen plaatste zich op een grensvlak tussen twee werelden en probeerde een kloof te overbruggen. Deze publicaties beoogden niet alleen de vele vragen te beantwoorden die waren gerezen, maar ook om de emancipatie van een minderheidsgroep te bevorderen.

Dit spoorde met een ontwikkeling in de antropologie die zich in de jaren zestig had ingezet. Het monopolie van het westerse wereldbeeld en de westerse wetenschap werd kritisch bekeken. Sinds Castaneda zich als tovenaarsleerling had ontpopt, bezag men onderwerpen als sjamanisme in een ander licht. Dit opende ook voor winti – met zijn trance veroorzakende kanten – een ander perspectief. In de Surinamistiek had Wooding (1972) de spits afgebeten. Wooding, die de meest gedegen en gezaghebbende studie over winti op zijn naam heeft staan, presenteerde zich ook als praktiserend aanhanger. Hij beperkte zich niet tot de traditionele taak van de antropoloog, beschrijven en interpreteren, maar trad op als genezer, als ‘ethnotherapeut’. In 1984 heeft hij inzage gegeven in zijn praktijk en verslag gedaan van zijn werkwijze. Zijn boek heeft veel invloed. Een buitenstaander die een systematisch overzicht zoekt, raadpleegt het. Jonge Surinamers op zoek naar hun wortels putten er inspiratie uit.

In Nederland vinden religies en wereldbeschouwingen van migrantengroepen erkenning. De overheid heeft bijvoorbeeld de inrichting van gebedsruimten voor de aanhangers van wereldgodsdiensten als islam en hindoeïsme financieel ondersteund. In de Bijlmermeer zagen veel niet-islamitische Surinamers de bouw van een moskee, waarvoor subsidie werd verleend, met afgunst aan. In de creoolse groep groeide de behoefte winti als een aspect van de eigen identiteit te benadrukken. Als uitvloeisel volgde een reeks manifestaties waarbij de eigen cultuur werd uitgedragen. De gemeente Amsterdam voerde hierin een actief beleid, ter wille van het behoud of de ontwikkeling van een ‘culturele identiteit’ (zie ook Venema

1992: 90). Publicaties in boekvorm waren één middel, lezingen en uitzendingen op radio en televisie een ander. Deze ondersteunden verschillende strevingen. Sommigen hoopten op een behuizing, een gebouw dat als centrum zou kunnen dienen voor de aanhangers. Een andere weg lag in de mogelijkheid tot erkenning van de therapeutische waarde van winti in de gezondheidszorg voor migranten. Onder de slogan 'winti in het ziekenfondspakket' verenigde zich in de jaren zeventig en tachtig een aantal aanhangers. Naarmate duidelijk werd dat winti niet anders behandeld zou worden dan andere alternatieve geneeswijzen, raakte dit streven op de achtergrond. Voor veel van de aanhangers zou trouwens een erkenning van winti als religie of wereldbeschouwing voldoende zijn geweest.

Representatie van 'cultuur' en wederzijdse afhankelijkheid

De zaakwaarnemers stelden zich de emancipatie van de achterban ten doel (Köbben 1983), en een manifestatie met als thema winti was mogelijk geworden. Een openbare wintibijeenkomst – een nieuwigheid – stelde de organisatoren van dergelijke evenementen voor de opgave een vorm te vinden waarin de cultuur aan buitenstaanders gepresenteerd kon worden. Als partij die over hulpbronnen beschikte – openbare ruimten beheerde, de weg in de welzijns- en subsidiewereld kende – waren zij tegelijk afhankelijk van een achterban, aangewezen op de medewerking van mensen die met de cultuur vertrouwd waren en winti waar konden maken. Er moest een etnische ambiance worden geschapen met traditionele gerechten, kleidij en muziek. De bemiddelaars moesten een beroep doen op mensen die dit alles geloofwaardig gestalte konden geven, en desnoods in trance konden gaan. Muzikanten, kokkinnen en mensen die als medium konden optreden, werden hiervoor ingehuurd, de subsidiegelden benut, en bovendien werd er entreegeld geheven.

Formeel gesproken dienden de beheerders alleen activiteiten te organiseren die de emancipatie van de groepering die zij vertegenwoordigen ten doel hadden. Maar dit doel was niet duidelijk omschreven. Bovendien ondervonden de nieuw aangestelde welzijns- en opbouwwerkers vaak grote moeilijkheden bij het mobiliseren van de achterban. Al snel bleek dat de aangeboden cursussen voor voortgezette scholing geen trekpleister waren, evenmin als de naai- en handwerk-bijeenkomsten speciaal voor vrouwen opgezet. De openbare ruimten waren vooral in gebruik als persoonlijk beheerd café. Ook maakten de beheerders van meet af aan gebruik van hun positie door deze ruimten te verhuren. Muziekgroepen, zich vaak aandienend als typisch cultureel, maar daarbij sterk commercieel ingesteld, kregen er makkelijk vaste voet. Dit winstbejag voor persoonlijke doeleinden heeft vaak schandaal verwekt en geregeld de lokale bladen gehaald. Maar controle op deze praktijken ontbrak. Dit nam zulke vormen aan dat verenigingen met culturele doeleinden soms grote moeite hadden ergens onderdak te vinden voor hun activiteiten. Maar niet alleen deze commercie nestelde zich in de open ruimten,

de beheerders zelf deden er hun voordeel mee. De verhuur voor familiefeesten was een extra bron van inkomsten.

In creoolse kring waren en zijn vrouwen vaak bereid een eigen feest voor familie, vrienden en bekenden te geven, en hiervoor een ruimte te huren. Zij stellen prijs op een groot aantal gasten, het feestvieren is deel van de etnische inspanningen die vrouwen uit de 'heffe des volks' zich getroosten (Van Wetering 1986, 1998). Zij sparen er vaak lang voor om dit zo groots mogelijk op te zetten. Zij hebben hier belang bij, want de contacten met beter gesitueerde of meer succesvolle verwanten bieden voordelen. Voor een dergelijke grootschalige etnische onderneming zijn de flats waarin zij wonen te klein, dus het feest wordt vaak in een buurthuis of andere ruimte gevierd. Het mobiliseren van familieleden en vrienden voor deze bijeenkomsten wordt ook vergemakkelijkt als deze worden aangekondigd als een festiviteit. Dit gaf de bestuurders van welzijnsstichtingen, die hun opbouwwerk gestalte moesten geven en hun functie en ontvangen gelden moesten legitimeren, een argument in handen. Deze feesten zouden de saamhorigheid en de identiteit versterken van een groepering die zich een plaats moest veroveren in een nieuwe omgeving.

In de moderne ruimten waar deze organisaties over beschikken, is het op zichzelf al moeilijk genoeg om een natuurlijke sfeer te scheppen, en de nieuwe middengroep is zelf al nauwelijks bereid of in staat om een indruk van authenticiteit te wekken. In kleding en spraak onderscheiden zij zich bij deze gelegenheden zowel van autochtonen als van de achterban. Zo zal een mannelijke welzijnswerker gewoonlijk meer sieraden dragen dan zijn autochtone collega, een vrouwelijke zal liever sterven dan verschijnen in het traditionele creoolse *koto misi*-kostuum. Zij draagt een moderne versie, wél gemaakt van 'Afro-print'-stoffen, maar met andere snit, want de *koto* is 'uit'. De hoofddoek is gevouwen in een stijl die populair is gemaakt door bijvoorbeeld Miriam Makeba (Koningsbloem 1997). De vrouwen die de optredens verzorgen, zijn juist heel trots op hun kostuum en besteden er veel zorg aan. Het odium van een slavernijverleden dat erop zou rusten, deert hun niet. Dit is een culturele strijd, die in stilte wordt gevoerd. Hoe duidelijk deze markeringen van sociale lagen of standen ook zijn, deze verschillen worden niet in het openbaar besproken. Bij deze manifestaties gaat het erom een gesloten front te vormen tegenover de buitenwereld.

Ook inhoudelijk stelt de presentatie van winti of *kulturu* de organisatoren voor een opgave. Een multicultureel publiek heeft uitleg nodig. Hoewel men vooral de overtuigingskracht zoekt in de elementen die zich lenen voor theater: muziek, zang en dans, en, niet te vergeten, demonstraties van trance, deze aspecten vragen om toelichting. Vandaar dat de lezing – op zichzelf een modern westers element – onmisbaar is. De keuze van degene die de lezing geeft, is dus een belangrijk punt. De spreker moet iemand zijn die in twee werelden thuis is, de westerse en de traditionele. Ook moet hij of zij zich instellen op verschillende doelgroepen in het publiek. De buitenstaanders hebben andere verwachtingen dan de achterban. Ook is de kans groot dat zij, om verschillende redenen, aanstoot nemen aan de presen-

tatie. De betrokkene staat voor een keus. Is het raadzaam te 'vertalen', uit te leggen wat de betekenis is van het schijnbaar exotische, of is het beter het publiek te behagen met een hoog gehalte aan mysterie? Deze bijdrage wil iets laten zien van de moeilijkheden die onvermijdelijk rijzen bij deze evenementen.

Een reeks van manifestaties¹

Voormannen van verschillende Surinaamse organisaties in Amsterdam hebben de krachten gebundeld en het initiatief hernomen. Niet langer domineren de 'witten' het toneel met een cursus, 'de mensen zelf' zullen nu een bijdrage leveren aan multicultureel Nederland. Zij organiseren een wintidag in het multifunctionele centrum Ganzenhoef op 26 juni 1983. Er is veel reclame voor deze manifestatie gemaakt – het Ganzenhoefcomplex, verzezen als een tast- en zichtbaar symbool van de ideologie van de jaren zeventig – is de ideale plek. Somber weliswaar, met het vele grauwe beton, maar de cultuur zal voor kleur zorgen. De opkomst is dan ook groot. Het is geen creoolse gewoonte op tijd – Nederlandse tijd – te komen, dus op het officieel aangekondigde openingsuur is de duistere manifestatiezaal nog erg leeg. Jonge mannen, uitgedost volgens de informele regels van creoolse masculiniteit, met omgedraaide petten en donkere brillen, zijn bezig de apparatuur te testen. Maar tegen vieren loopt het toch vol. Het welzijnswerk, van alle kleur, is goed vertegenwoordigd. Journalisten, antropologen, maar ook dames op leeftijd in vol Surinaams ornaat, het lijkt wel of niemand die 'iets met winti heeft' is thuisgebleven.

Een zangkoor opent met een lied ter ere van het Opperwezen. De zangeressen heffen de armen ten hemel, dit hoogste wezen wordt geassocieerd met het lucht-ruim, en draagt een aan Ghana ontleende naam, *Anana Kedianan Kedianpon*. Was dit in Suriname ook gebruikelijk? Ik twijfel, meestal is het Opperwezen niet het object van een cultus, en zeker niet van verering in het openbaar. Het lijkt een symbolisch gebaar dat winti een plaats moet geven tussen de wereldgodsdiensten. Een religie zonder Opperwezen zou misschien een vreemde indruk maken.

De spreker betreedt het toneel. Hij draagt een Afrikaans gewaad en wordt aangekondigd als een expert, een *Tata Kulturu*, Vadertje Cultuur. Dit is een innovatie, een beetje te vergelijken met de *Goedoe Papa*, de creoolse tegenhanger van Sinterklaas, geïntroduceerd in Suriname om zich niet aan het koloniale imperialisme uit te leveren. Dat de keuze viel op zijn persoon, is niet toevallig. Hij is afkomstig uit het binnenland, waar de Afrikaanse elementen uit de cultuur in veler ogen het best bewaard zijn gebleven (Stephen 1986: 19), maar hij kan ook bogen op een professorstitel aan een Amerikaanse universiteit. Hij geeft aanschouwelijk onderwijs met behulp van een schoolbord. Hij laat een schema zien van concentrische cirkels waarin de goden en krachten die de menselijke natuur bepalen, zijn samengevat. Dit is iets nieuws, maar maakt school. Het maken van een dergelijk schema wordt een vaak gekozen vorm om uitleg te geven over het mens- en wereldbeeld

van een tot nu toe orale traditie (zie bijvoorbeeld Stephen 1983: 34-35; 1986: 30). Hij bespreekt ook de verschillende godenpantheons en voert zo nu en dan de danspassen uit die bij de betreffende cultus horen. Dit verlevendigt het betoog. Het publiek weet dit te waarderen

Hij doorspekt zijn lezing met identiteit versterkende zinsneden en wisselt een formele en een informele benadering af: 'Jezus was een groot man, Gandhi, Mao Tse Toeng – wie heb je allemaal – maar ik ben ook een groot man.' De Afrikaan, de neger is niets minder, dat is een belangrijk deel van de boodschap. De herkomst uit Afrika benadrukt hij sterk. 'Alle cultuur komt daarvandaan' verklaart hij. De discussie over Bernals geruchtmakende *Black Athena* (Lefkowitz 1992) heeft ook hier een echo. Hij is een rad spreker en heeft kennelijk goed geluisterd naar Amerikaanse predikers die in de stedelijke getto's daar actief zijn (vgl. Hannerz 1969). Hij benadrukt ook het instrumentele van de relatie met de goden: 'Wat is een godheid waard die niets voor je doet?' Applaus volgt.

Ook de relatie met de Nederlandse samenleving komt ter sprake. Onderzoek heeft uitgewezen dat het een neger was die het Nederlandse koningshuis gered heeft van de ondergang: 'Ga het maar onderzoeken.' Het was de fameuze medicijnman Kwassie² die naar Nederland was geroepen en had gezorgd dat de lijn werd voortgezet. De waardering in de zaal is groot, fertiliteit staat als waarde hoog genoteerd. Enkele heren verkneuterden zich al bij de gedachte dat zij persoonlijk een bijdrage zouden leveren. Ons koningshuis geniet een zekere waardering, wat sceptische of maatschappijkritische auteurs hier ook van mogen zeggen (zie bijvoorbeeld Cairo 1980: 123). Onze vorstin met haar stevig postuur voldoet bovendien geheel aan de normen die in creoolse kring als aantrekkelijk gelden. Maar het is duidelijk dat Nederland alle reden heeft de Surinaamse inbreng op waarde te schatten.

Hij trekt ook de lijnen door van de Surinaamse naar de Nederlandse voorstellingen. Na een korte schets van het beeld van de *bakroe*, deels een demon, deels een plaaggeest die appelleert aan de rebelse kanten van de menselijke persoonlijkheid, vervolgt hij, onder algemeen gegniffel in de zaal: 'Hoe noemen ze dat hier? Een kabouter, juist.' Maar onschuldig is het niet, waarschuwt hij, en hij geeft een schets van de kwalen die het aanhalen van de demonen kan veroorzaken. Hartinfarcten bijvoorbeeld zijn hieraan te wijten, poneert hij met grote stelligheid.

Een aantal andere machten, krachten en goden passeren de revue. De godenwereld is complex. Meestal wordt de indeling aangehouden naar natuurlijke elementen: krachten die horen bij het pantheon van lucht- of aardegeesten. De watergoden horen bij de aarde, evenals de *Vodu* of *Fodoe*, de slangen- of reptielengeesten. Ook de Indiaanse geesten worden hier soms toe gerekend. Dan zijn er natuurlijk de voorouders en de verschillende machten van de wildernis, het bos, waar ook de demonen huizen (zie Herskovits en Herskovits 1969; Wooding en Stephen, *passim*). De voorstellingswereld is historisch gegroeid, kent veel varianten en regionale verschillen. Veel toehoorders zijn verknocht aan de visies die zij van huis uit hebben meegekregen. Bovendien zijn zij vaak overtuigd van de theologische

correctheid van de eigen opvattingen. De spreker zelf heeft zijn eigen binnenland-versie, die niet op alle punten overeenkomt met de opvattingen uit het kustgebied. Stof te over voor discussie dus. Het is niet de bedoeling dit alles hier in detail weer te geven.

De spreker roert ook het thema van de sekseverhoudingen aan. Deels bevestigt hij vrouwen in hun streven volwaardig mee te tellen, ook in de religie. Sommige culten, zoals die van de *Kromanti*, de luchtgoden, gelden als typisch mannelijk, maar hij verklaart dat vrouwen wel degelijk medium kunnen zijn van dit type geest. Maar tijdens de menstruatie kan een schutsgeest niet over een medium vaardig worden, dat spreekt. Hierin volgt hij de traditie. Ook benadrukt hij het verschil tussen de seksen: 'Vrouwen zijn vrouwen en mannen zijn mannen, dat is de natuur.' Met het onderstrepen van het menstruatietaboe raakt hij aan een heet hangijzer. Jonge vrouwen accepteren dit niet altijd als vanzelfsprekend, maar de populaire muziekgroepen, meestal mannenbolwerken, zien dit als elementair in de cultuur (vgl. Venema 1992: 136).

Na de pauze, waarin etnische hapjes te krijgen zijn, wordt een drum ingewijd. Toevallig heb ik deze drum, met nationale Surinaamse ster erop, al eerder in gebruik gezien, maar het gaat hier om een demonstratie van een inwijdingsritueel. Deze drum is belangrijk, en wordt bespeeld ter ere van Moeder Aarde, de belangrijkste winti in het pantheon. Hierbij wordt de spreker geassisteerd door een ervaren drumspeler en door een vrouw. Deze vrouw houdt ook een korte toespraak, eveneens over de sekseverschillen. Vrouwen gelden als belangrijk in de wintireligie. Zij zijn, zoals gezegd, vaak de motor achter de rituelen die deze voorstellingswereld levend houden. Vrouwen moeten vaak moeite doen om mannen erbij te betrekken. Misschien wil de spreekster de mannen in de zaal gerust stellen met de verzekering dat zij binnen winti toch een eigen terrein hebben, de *mannengre obiya*, waar vrouwen geen aanspraak op maken. De relaties tussen de seksen zijn altijd een gevoelig punt in de creoolse groep.

Een culturele groep uit Den Haag voert nu een toneelstuk op. Het verhaal erachter is gauw verteld. Een jongeman heeft een taboe overtreden en wordt nu vervolgd door een boze geest, optredend als een spook. Hij raakt buiten bewustzijn, maar wordt bijgebracht en succesvol behandeld door een medicijnman. Er is veel zorg besteed aan de aankleding, en de zaal vindt het schitterend. Het geldt als reclame voor het eigene, het geheime zelf. Ook al lijkt dit alles heel simpel voor de buitenstaander, voor de betrokkenen is het prikkelend dit op het podium te zien. Tot slot volgt een winti-*prey*, waarin alle belangrijke goden ten tonele worden gevoerd. De spelers doen hun best om er een emotionele lading aan te geven. Indiaanse geesten die voor veel gezelligheid zorgen, manifesteren zich in hun kleurige kledij, en de angstaanjagende, gevaarlijke bosgeesten leggen ook hun ziel erin. Voor de niet-ingewijde blijft het toch een beetje moeilijk in de juiste sfeer te raken. De medicijnman bijvoorbeeld verschijnt in een uitdossing die doet denken aan het stereotiepe beeld van een Afrikaanse toverdokter. Wij kennen dit uit stripverhalen voor kinderen, of van de beelden tot voor kort bijvoorbeeld te zien in het museum

van Tervueren. Maar dit deert het publiek niet. Het kostuum staat hem ook wel goed, maar toch, het is niet gemakkelijk authenticiteit op de planken te brengen. In werkelijkheid zijn de rituelen soms vrij sober, en dat leent zich niet echt voor toneel. Vandaar dat men naar andere modellen grijpt.

Het vragenuur, na afloop, loopt uit op een confrontatie. Weliswaar zijn er aan het begin belangrijke vragen gesteld, maar niet iedereen waardeert de antwoorden. Gelukkig voor de organisatoren zijn de meeste genodigden en andere buitenstaanders al vertrokken, het wordt meer een creools onderonsje. Er heerst een sterk ethos van 'Afrika voorop'. De overtuiging is nu eenmaal bij velen gevestigd dat *kulturu* Afrikaans is. Maar er zijn intellectuelen in de zaal. De vraag rijst dus: hoe komen de Indiaanse geesten erbij? Die waren er toch niet, in Afrika? De spreker maakt zich ervan af: er leefde van alles in Afrika, ook – dit om een eventuele volgende vraag voor te zijn – Hindoestanen. De volgende vragensteller gooit het niet over de intellectuele boeg, maar slaakt een sacrale kreet en begint met microfoon en stoelen te gooien. Dit wordt door sommigen opgevat als een manifestatie van mannelijke magische vermogens, *obiya*. Hij slingert ze weg over een betrekkelijk grote afstand, dus de omstanders zoeken een veilig heenkomen. *Sop-winti* menen anderen, drankwinti. Er zijn er ook die zich over de agressor ontfemen en hem afvoeren. Er blijft toch een licht gevoel van ontredde achter; dit was niet de bedoeling. Een kleine groep van bekende wintiaanhangen verzamelt zich voraan in de zaal. Een paar jonge vrouwen dansen nog wat, onder begeleiding van een paar drummers. Zo is de orde weer wat hersteld. Maar om twaalf uur moet de zaal worden ontruimd, dus dat is het einde van de dag.

Het blijft enige tijd stil over winti, in het openbaar. Pas in 1985 worden er weer initiatieven genomen. Op 21 april 1985 belegt het Kwakoe Jongeren Centrum een bijeenkomst over winti. De organisatoren hebben geconstateerd – zo blijkt uit de aankondiging – dat er sprake is van een opwaardering van dit Surinaamse erfgoed. Veel Surinaamse jongeren tonen een opmerkelijke belangstelling voor hun roots, omdat zij zich hier in Nederland bewust worden van hun *black identity*. Het Kwakoebestuur acht het van groot belang dat er op verantwoorde wijze wordt omgegaan met dit onderwerp, en dat dit verre wordt gehouden van sensatie en geheimzinnigheid. Men heeft Henri Stephen als spreker uitgenodigd, die als bij uitstek deskundig bekendstaat, en een reputatie heeft opgebouwd met zijn publicaties.

Het zaaltje van Kwakoe – in het gebouw op het dan nog bestaande Bijlmerplein – is eigenlijk te klein. Ook buitenstaanders – journalisten, antropologen, historici die zich met Suriname bezighouden – zijn uitgenodigd. Achter de bestuurstafel hebben drie heren plaatsgenomen, een jongerenwerker die als voorzitter optreedt, de spreker en een in de wijk bekende wintitherapeut. Ook is er een bestuurslid van Kwakoe aanwezig. In zijn openingstoespraak laat de dagvoorzitter een goed creools geluid horen: hij legt de nadruk op eenheid en saamhorigheid. Stephen houdt zijn lezing en volgt hierbij in hoofdlijn wat hij al op schrift gesteld heeft. Maar

Surinamers zijn geen grote lezers, dus voor velen is het toch nieuw. Ook hij benadrukt dat men 'via winti zijn identiteit vindt'.

De jongerenwerker pakt dit thema op. Om de stelling te onderbouwen dat er sprake is van een opwaardering van de culturele erfenis, wijst hij erop dat er 'signalen zijn vanuit de media', radio en televisie. Hij meent dat we hier niet te maken hebben met een modeverschijnsel, zoals de zo populaire electric boogie en disco. Ook stelt hij voorop dat dit een beweging is, gericht tegen koloniale onderdrukking, die algemene steun verdient van creolen. De zaal wordt roerig: 'Zeg maar negers,' wordt er geroepen vanaf de achterste banken, 'wij zijn de *Nengre* van Paramaribo.' Impliciet betekent dit: over *black identity* – belangrijk in de lokale politiek die sterk zwart-wit georiënteerd is – willen wij zelf ons zegje zeggen, en 'jullie daar hoeven ons over winti niets te vertellen.' Maar hij laat zich niet van het hoofdthema afleiden: het is belangrijk dat er een wintihuis komt. Er is al een moskee, de Hindoestanen krijgen een tempel, en wij? 'Wij creolen zijn aan lager wal geraakt.' Hij constateert een verlies van normen en waarden. Er is een generatiekloof en weinig aandacht voor geestelijke zaken. Er zijn veel problemen, werkloosheid, drugs, huisvestings- en relatieproblemen. Ons zelf, onze ziel of *akra* (Herskovits en Herskovits 1969: 44 e.v.; Stephen 1983: 10, 36; Wooding 1973: 122 e.v.) lijdt eronder. Een herbezinning op de waarden in winti zou goed zijn, want 'winti is het laatste wat wij hebben'. Dus, concludeert hij: 'Wij moeten een vuist maken voor een "voedoe-huis".' De *voedoe*, *fodoe* of *vodu* – de spelling is niet uniform – of reptielengeesten, gedomineerd door Moeder Aarde, gelden als de hoeders van de onderlinge solidariteit. Rhetorisch vraagt hij zich af: 'Wie zijn wij eigenlijk? Wij gaan van het kastje naar de muur, en dan is er nog de koloniale verdeel-en-heerspolitiek.' Wedijver zou niet goed zijn. Deze uitspraak kan nauwelijks verhullen, of duidt er juist op, dat de rivaliteit intens is tussen organisaties en wintispecialisten in spé. Nederlanders hebben er vaak meer belangstelling voor dan wij, vervolgt de spreker, en ze weten er vaak ook meer van. Zijn oproep tot slot luidt: 'Maak geen speelbal van winti' en: 'Verkoop winti niet voor een appel en een ei.'

Er worden een paar liederen gezongen ter ere van de goden en dan is er gelegenheid tot vragenstellen. Een vrouw, een bekende figuur in het informele circuit van wintiaanhangers, bijt de spits af. Ze opent heel direct en agressief, onderwerpt de spreker aan een soort examen: 'Hoeveel luchtgoden zijn er, en hoe is hun naam?' Dat is geen probleem voor de spreker, en nu werpt zij zich op de voertaal. Zij wil dat er *Nengre*, *Sranan tongo* ofwel Surinaams, wordt gesproken. 'Wat een shit,' zegt de voorzitter. 'Natuurlijk zou onze eigen taal beter zijn om dingen uit te drukken, maar we leven hier in een multiculturele samenleving. We zoeken erkenning, dus we moeten verstaanbaar zijn.'

De volgende opponent heeft kritiek op Stephens optreden bij 'Sonja' (Barend) op de televisie. Hij heeft haar de mogelijkheid gelaten een loopje te nemen met winti. Stephen antwoordt dat hij zelf ook niet tevreden is over deze uitzending, maar dat het soms erg moeilijk gemaakt wordt je eigen visie naar voren te brengen.

Weer komt de vraag op naar de niet-Afrikaanse elementen in winti. Stephen aanvaardt dat de religie zich, vanaf een basis van Afrikaanse begrippen, verder ontwikkeld heeft en nieuwe elementen heeft opgenomen. Een jonge man, die zich aankondigt als ‘muziekjongen’, vraagt zich bijvoorbeeld af waarom de Surinaamse Indianen geen negerwinti krijgen. Er volgen vragen over de kruiden, de verschillen tussen de regio’s, over de invloed van het christendom, dit alles in groot detail. Belangrijk is dat er bij alle kritiek op de woorden van de spreker luid applaus klinkt. Men heeft behoefte aan verzet tegen de voormannen en woordvoerders, en probeert de spreker klem te zetten. De voorzitter grijpt in en roept op tot eenheid.

Er volgt een vraag, in het Surinaams, over de vele oplichters die zich opwerpen als rituele specialisten, wat valt hiertegen te doen? De voorzitter meent dat men de eigen schutsgeesten moet versterken, dan heeft men geen hulp nodig van beunhazen, en de spreker adviseert vooral eerst bij de familie te rade te gaan en niet op een open markt steun te zoeken. De discussie wordt in een gemengde voertaal voortgezet. Weer zegt een vrouw dat zij geen *Patata tongo* wil horen, maar wordt eraan herinnerd dat de bijeenkomst ook bedoeld is om vooroordelen in de buitenwereld weg te nemen.

De volgende vraagsteller wil meer weten over de filosofische aspecten die Stephen genoemd heeft. Deze antwoordt dat hij die vraag nu juist, nog onlangs, in een lezing in ‘De Cosmos’ behandeld heeft, en dat men hem gevraagd had hier nu speciaal op de praktische kant in te gaan. Dit is meteen een antwoord op de gestelde vraag waarom Wooding er vanavond niet bij is. Woodings boek is voor velen te moeilijk, verklaart de Kwakoebestuurder. ‘Ons geloof is gecompliceerd,’ besluit de dagvoorzitter, en de drummers worden uitgenodigd te gaan spelen. Een sacraal lied moet de eenheid herstellen. Er wordt wat ruimte gemaakt om te dansen, maar de stemming is er kennelijk niet naar. De meest kritische vragenstelster ziet haar culturele plicht, en vertolkt de *Vodu*, maar zij blijft de enige. Zij bevestigt wel op deze wijze haar aspiraties voor leiderschap. In de wandelgangen wordt de discussie voortgezet. Een vrouw moppert dat haar vragen niet worden beantwoord, een andere – half plagend, half gefrustreerd – dat haar winti niet vaardig over haar is geworden.

24 juni 1985. De vrouwenvereniging Abaisa, die zich het behoud van de traditionele winticultuur ten doel stelt, viert haar tienjarig bestaan in de manifestatiezaal van hetzelfde multifunctionele centrum Ganzenhoef. Behalve een tentoonstelling van *anyisa*, de traditionele gesteven en gevouwen hoofddoeken, een evenement voor de jeugd en een dansavond, staat er ook een lezing op het programma. Dezelfde spreker is uitgenodigd die al furore maakte onder wintiaanhangen op de eerste wintidag. Dat sommige aanwezigen toen zo demonstratief hun onvrede hebben getoond, heeft aan de populariteit van de spreker geen afbreuk gedaan. Hij heeft in ieder geval geen boeken over het onderwerp geschreven, wat in de ogen van de aanhangers voor hem pleit. Want wat wordt opgeschreven kan nooit ‘echt’ zijn volgens gezaghebbende opvattingen.

Er is nu veel minder publiek aanwezig. Er is ook minder publiciteit aan gegeven. Het is meer een bijeenkomst voor een beperkte groep van Bijlmerbewoners die vertrouwd zijn met winti en de leden van de vrouwenvereniging persoonlijk kennen. De spreker heeft een groot aantal mannen gemobiliseerd, zodat er geen gebrek is aan drummers. Alle drums in het bezit van particulieren, muziekgroepen en verenigingen in de buurt staan opgesteld. Het gezelschap zit als het ware in een ruime kring, de spreker achter een tafel met de bestuursleden van de vereniging, de leden van de groep die als koor optreden hierachter, de groep van mannen/drummers en het publiek.

De opening is, zoals de spreker aankondigt, 'ceremonieel'. Hij demonstreert zijn kennis van een geheimtaal, spreekt een gebed uit tot het Opperwezen, zoals dit hoort bij de cultus van de luchtgoden, en men zingt een aantal liederen ter ere van deze belangrijke geesten. Hij legt uit dat het nu te laat is, na zonsondergang, om de voorouders nog aan te roepen en plengoffers te brengen. Hiermee laat hij zijn deskundigheid blijken. In plaats hiervan gaat een heer op leeftijd voor in het gebed: het Onze Vader in het Surinaams. Voor een creoolse vereniging zou het weglaten van dit christelijke element ter opening ondenkbaar zijn. Hierna zingt het koor liederen ter ere van Moeder Aarde, de belangrijkste winti. De drum die speciaal bestemd is voor de verering van de Aarde en de reptielengeesten wordt nu onthuld, het kleed eraf gehaald en enkele virtuozen uit de groep, twee vrouwen en een jonge man, beginnen te dansen. Van beide vrouwen is bekend dat zij medium zijn van een slangengeest, en hun demonstratie is dan ook heel overtuigend. Vooraf had een van beiden al verklaard niet in trance te zullen gaan: 'Ik waag mijn geest er niet aan.' Dit evenement wordt opgevat als een manifestatie voor buitenstaanders, het moet 'echt' lijken, maar het niet helemaal zijn. De scheidslijn tussen echt en show is niet altijd goed vol te houden, zoals al snel blijkt. De jonge man, een virtuoze danser, raakt wel degelijk in trance en weet niet van ophouden.³ Men brengt hem water in een kalebas, en ook bier. De winti wordt omhelsd en zo geëerd.

Het is tijd voor de lezing. De spreker opent heel bescheiden: 'Je kunt anderen geen les geven.' Dit is gepast bij deze gelegenheid. Veel van de aanwezigen zijn medium van belangrijke winti, dus deze mensen hoeft hij niets te vertellen. Hij geeft er de voorkeur aan er een gespreksbijeenkomst, een gedachtenwisseling van te maken, in plaats van een lezing. Dit heeft als voordeel, voegt hij eraan toe, dat men ook vragen kan stellen. Met dit laatste stelt hij zich weer op als autoriteit. Dat is noodzakelijk, want de westerse formule van gedachtenwisseling suggereert dat hij zou willen profiteren van de kennis van anderen, een zwaktebod. Op wintigebied zijn er maar twee bronnen van ware kennis: de mondelinge overlevering en de inspiratie van de goden zelf. Wie bij anderen zijn licht wil opsteken, beschikt dus, per definitie, over te weinig kennis en kan een ander niets vertellen. Hij verzoekt het publiek niet te schelden en niet boos te worden. Dit is niet ten onrechte, zoals wij gezien hebben. Hij wijst ook op de mogelijkheid kosteloos advies te krijgen inzake problemen. 'Hier krijg je gratis antwoord, maar als je mij thuis belt moet je betalen,' waarschuwt hij.

Dan begint hij toch zijn uiteenzetting. Ter opening een retorische vraag: ‘Wat is winti, een god of een afgod?’ Het is niet helemaal duidelijk met welke opposenten hij in debat is gegaan, vermoedelijk de vanouds bekende christelijke kerken die zich zo sterk keren tegen alles wat winti heet. Hij vervolgt met een heel verhoog over ‘machten’, die verschillen in zicht- en tastbaarheid. Het lichaam is zicht- en tastbaar, en voor velen synoniem met of symbool voor de ziel of het zelf, waar winti zich in manifesteren (Stephen 1986: 16). De goden zijn niet zicht- of tastbaar, maar, net als de wind, doen zij hun invloed voelen. Bij zijn uiteenzettingen houdt hij zich in hoofdlijnen aan de opvattingen uit het binnenland, waar hij mee vertrouwd is. Dit strookt niet altijd met de opvattingen van de stadsbevolking, hier in meerderheid aanwezig, en geeft aanleiding tot vragen en debat. Men wil toch graag komen tot een eensluidende visie, dus de geschilpunten worden niet te sterk aangezet. Een van de drummers die bekendstaat als ritueel specialist, wil in discussie gaan over de rol van het zelf en de geesten van de voorouders, maar dit wordt voorkomen. Een vrouw, de voorzitter van de vrouwenvereniging, drukt hem met grote kracht op zijn stoel terug. Het publiek komt terug op de kruidenkwestie, en velen geven blijk van deskundigheid.

De spreker trekt zich niet al te veel van spitsvondige vragen aan, die erop gericht zijn hem te ‘vangen’, zoals ‘hoeveel geesten hebben de kruiden?’ Hij reageert met een uiteenzetting over de achterliggende theologie of filosofie – de vraag die bij de Kwakoebijeenkomst was blijven liggen. Overigens maakt ook hij zich ervan af door te zeggen: ‘Winti is net als alle andere religies, met dit verschil dat wij ons aan de geboden en wetten houden.’ Dit is ook het verschil met mensen die verwestersen, ‘die onderhouden andermans wetten’. Volgt een terzijde over Hindoestanen, de grote etnische concurrent, en hier dus de theologische oppositie: ‘Wie geeft iemand het recht andermans god een afgod te noemen?’

Als er tot slot wordt gedrumd en gezongen voor de *Vodu*, begint een van de aanwezige mannen te dansen en wild met zijn armen te zwaaien. Hij gaat weer zitten, met het hoofd achterover, duidelijk in trance. Hoe het precies is gegaan heb ik niet kunnen zien, maar ineens barst er een ruzie los. Het zou gaan om een verkeersongeluk waar een van beiden bij betrokken is geweest en gewond is geraakt. Ik hoor het pas als de drummers al inpakken. Het gaat misschien om de oorzaak van het ongeluk zowel als zijn herstel. De ruziemaker twijfelt aan het laatste. De stoelen vliegen in het rond. Iedereen is bezorgd, sjort aan de vechters, vermaant ze en probeert ze in bedwang te houden. Iedereen bemoeit zich ermee, moraliseert en probeert erachter te komen hoe het zo gelopen is. Niemand weet er het fijne van of wil er hardop over speculeren. Men geniet ook zichtbaar van de sensatie. De leden van de vrouwenvereniging die, als organisatoren, proberen de gemoederen te kalmeren, moeten de zaal nog aanvegen en de stoelen stapelen, een goede gelegenheid om een en ander nog eens door te nemen. Er worden herinneringen opgehaald aan andere heerlijke ruzies waaraan men ook actief heeft meegedaan.

Feesten brengen allerlei gevaren met zich mee. Venema (1992: 45-6, 80 e.v.) heeft een levendig beeld geschetst van de intensieve sociabiliteit, de behoefte aan wijd-

vertakte netwerken, de preoccupatie met goede en slechte reputaties, de spanningen tussen mensen met pretenties en 'negerachtigheden', 'hoge' en 'ruwe' manieren. Vaak hebben de gevaren met de angst voor roddel, jaloezie en hiermee verband houdende 'zwarte magie' te maken. Venema behandelt deze kanten van het gevaar uitvoerig, maar gaat niet zozeer in op de uitingen van directe agressie, die ook gevreesd worden. Men is zich van de risico's sterk bewust. Na afloop van een viering slaakt menigeen – oude dames voorop – de verzuchting hoe prachtig het is dat alles zo mooi en zo rustig verlopen is. Dit moet keer op keer opgemerkt worden; het is niet vanzelfsprekend. Ook is het zo dat deze dames op leeftijd zich tegelijkertijd met kracht en verve in de conflicten storten, verbaal en fysiek. Ook vrouwen zijn trots op hun gevechtskracht, al wordt die vaak defensief ingezet. Mannen zijn meestal de verstoorders van de zo gewenste orde, zoals wij in het bovenstaande hebben gezien. Maar van een echte seksescheiding op dit punt is geen sprake; de ambivalentie ten opzichte van krachtsvertoon overheerst bij allen. Bij de keuze van sprekers voor een lezing speelt dit ook een rol: mannetjesputters met krachtige, desnoods aanvechtbare meningen genieten de voorkeur. De redelijkheid en discussiestijl die opgeld doet in de middengroepen, mist overtuigingskracht bij een groot deel van het publiek.

In november 1985 wordt op verschillende plaatsen herdacht dat Suriname tien jaar lang een onafhankelijke republiek is. Ook in Ganzenhoef viert men 'Srefidensie', onder het motto: 'Cultuur brengt saamhorigheid'. De opkomst is niet groot, het publiek bestaat voornamelijk uit buurtbewoners. Er zijn verschillende bands uitgenodigd, die culturele muziek laten horen, dat wil zeggen, muziek waarin op directe of indirecte wijze gerefereerd wordt aan winti. Een groep zet een lied in ter ere van de belangrijkste godheid in het wintipantheon, *Aisa* of Moeder Aarde. De voorzitter van een van de vele creools-Surinaamse verenigingen licht dit toe: 'Moeder Aarde is overal, hier in Nederland ook. Daarom vereren wij Moeder Aarde hier ook.' En hij voegt er onthullend aan toe: 'Want wij zijn maatschappelijk hulpbehoevend.' Een man begint te dansen op deze muziek, zoals dat hoort, want men vereert de goden behalve zingend en drumspelend ook dansend. Er volgen nog meer mannen die een nummer weggeven, onder luide toejuichingen. Als er één van het podium valt, geeft dit incident veel vrolijkheid. Maar hiermee is het sacrale deel van de bijeenkomst afgelopen, de rest wordt aangekondigd als pure ontspanning, een westerse tegenstelling eigenlijk, niet erg cultureel. Maar de zaal loopt nu pas goed vol.

Als Achterhuis (1984: 30, 81, 104-105, 210) constateert dat het welzijns- en opbouwwerk, ondanks een grote expansie, ook onder buitenlanders niet alleen weinig resultaten boekt, maar dat, integendeel de in het leven geroepen stichtingen de emancipatie van immigranten belemmeren, komt hij tot zijn conclusie zonder kennis te hebben genomen van de tevredenheid over deze situatie bij de belanghebbenden. 'Maatschappelijk hulpbehoevend zijn' – en blijven – komt velen van de hier aanwezigen niet slecht uit. Ook in de voorstellingswereld krijgt dit besef een plaats: Moeder Aarde zal zich over haar nieuwe ingezetenen ontfermen.

Tot slot

Waarschijnlijk behoren manifestaties zoals hier beschreven bij een voorbije periode. De leuze ‘winti in het ziekenfondspakket’ is, evenmin als het streven naar een wintihuis, nog actueel. Deze projecten zijn trouwens niet meer dan een randverschijnsel geweest. Destijds gaven de woordvoerders van de groepering prioriteit aan kwesties als racisme en discriminatie, zoals zij later, in de jaren negentig van de vorige en aan het begin van de nieuwe eeuw, het slavernijverleden op de agenda plaatsten. Maar feesten blijven, met of zonder verholde winti.

De vraag is op zijn plaats welke invloed de verzorgingsmaatschappij heeft op de presentatie van wat een migrantengroep als cultuur ziet. Vanuit de buitenwereld rijzen er nieuwe vragen. Er is een nieuwe sociale laag ontstaan die op een eigen wijze bijdraagt aan de representatie van de cultuur. Dit gaat in interactie met een achterban die zich traditiegetrouw als de hoeders van deze cultuur beschouwt, en dit gaat niet zonder de nodige spanning. Een samenspel tussen welzijnswerkers en achterban, de media en pressie vanuit alternatieve groeperingen hebben een religie voor het voetlicht en in de sfeer van de folklore gebracht.

Een vraag over de methode waarmee deze gegevens verkregen zijn, is ook op zijn plaats. Deze traditionele antropologische aanpak van het participierend waarnemen is bij uitstek kwalitatief. Het gaat om impressies, onvermijdelijk subjectief en misschien niet representatief. Het gaat maar om een beperkt aantal waarnemingen, vier cases – manifestaties – in totaal. De vraag rijst onvermijdelijk, aan het eind: wat hebben wij er eigenlijk aan? Wat zijn ze waard?

Mijn antwoord is dat bevindingen van deze aard zelden naar voren komen in interviews. De achterban is weinig geneigd de buitenwereld via vraaggesprekken inzage te geven in de eigen belevingswereld, terwijl woordvoerders zich groepen voelen een ideologie uit te dragen waarin de eenheid van de groep centraal staat. Dit wordt nog versterkt door de neiging van overheid en zaakwaarnemers de migrantengroep te beschouwen als een gemeenschap met een cultuur (vgl. Baumann 1996). Wat de antropoloog treft, is juist de discrepantie tussen de vertogen die groepssteun krijgen en de sociale werkelijkheid waarmee men geconfronteerd wordt bij het onderzoek. Wat in de openbaarheid komt, is de visie van de geletterden, en deze doet zelden recht aan de pluriformiteit van bestaande opvattingen. Deze stroomlijning is niet alleen kenmerkend voor de representaties van cultuur die gangbaar zijn bij het middenkader. Ook de wintiaanhangers hebben hun maskers. Als zij met verve spreken over de wenselijkheid van mooi verlopende, rustige feestelijkheden, en hoe hun religie de harmonie bevordert, verdoezelen zij hun ambivalente gevoelens over agressie en assertiviteit, en het magisch potentieel van dezelfde religie.

De tegenstelling tussen het kwalitatieve en kwantitatieve onderzoek wordt soms wat te sterk aangezet. Ook in deze cases zou een combinatie mogelijk zijn, zoals Köbben (1977: 104) al gesuggereerd heeft. Het applaus dat sprekers krijgen, de inhoud van de opmerkingen en vragen – kritisch of ondersteunend – en andere

veelzeggende reacties geven aanwijzingen over de receptie van het vertoog, en zeggen iets over de representativiteit ervan. Deze methode heeft ook als voordeel dat men antwoorden krijgt op vragen die vooraf niet gesteld zijn. Etnografie moet verrassen, wil zij iets betekenen. De etnografische beschrijving heeft door de gedetailleerdheid als het ware een uitwaaiing tot gevolg: er komen onvermoede kanten naar voren. Köbben (1977: 105) vergelijkt de onderzoeker met een legpuzzelaar: bij stukjes en beetjes legt hij of zij de gegevens bij elkaar om tot een afgerond beeld te komen. De methode kan tegengif leveren tegen de politieke correctheid van het moment, en doorbreekt het monopolie van de woordvoerders. Dat wintiaanhangers zich in het openbaar, en in weerwil van een vertoog waarin het woord neger taboe is verklaard,⁴ als negers presenteren, is onverwacht en opmerkelijk. Het debat over deze kwestie was bij het beschreven evenement niet aan de orde, maar leeft op de achtergrond. Zoals Macdonell (1986: 47) opmerkt: 'Wat gedacht wordt in het ene discours houdt verband met wat niet daar, maar ergens anders wél gedacht wordt.'

Ook is het verrassend – en misschien teleurstellend – te zien hoe diepgeworteld het verzet bij de gewone man en vrouw is tegen modernisering op het gebied van kennis. De meest succesvolle spreker neemt standpunten in die soms bijna fundamentalistisch aandoen. Het zijn aanwijzingen dat de kloof tussen de sociale geledingen dieper is dan meestal wordt aangenomen. Ook dit zou nooit in vraaggesprekken naar voren komen. Onderzoek zoals door de overheid geëntameerd richt zich gewoonlijk op integratie en sociale cohesie. De methode en de vraagstelling hebben meestal tot gevolg dat de uitkomsten van zulk onderzoek zelden blootleggen waar knelpunten zitten. Wat uit dit materiaal naar voren komt zijn inderdaad niet meer dan puzzelstukjes en het beeld is zeker niet compleet, maar geeft stof tot verder nadenken.

Noten

- 1 De nu volgende manifestaties worden beschreven in de tegenwoordige tijd, 'the ethnographic present'.
- 2 Voor minder mythisch gekleurde bijzonderheden over Kwassie zie Price 1979.
- 3 Métraux (1972: 138) vermeldt hetzelfde over voodooaanhangers uit Haïti die optraden in een show te Parijs. In Amsterdam heeft men toneelvoorstellingen moeten afgelasten, omdat de acteurs steeds in trance raakten bij de begeleidende muziek, wat als erg pijnlijk werd ervaren.
- 4 De stichting 'Eer- en herstelbetalingen slachtoffers van slavernij in Suriname' heeft geëist dat de woorden neger en creool uit het woordenboek worden geschrapt. Als de uitgeverij dit niet inwilligt, dreigt de stichting Van Dales te gaan verbranden op de Dam in Amsterdam (*NRC Handelsblad* en *Het Parool* 31 december 2001). Een week later verklaart de heer Roy Groenberg, voorzitter van deze stichting en verbonden aan de stichting Kwakoe, dat de laatste actie voorlopig is uitgesteld, maar dat hij zich 'in overleg met een man of vijftien uit mijn achterban beraadt over nog te nemen stappen.' (*Het Parool* 8 januari 2002; *NRC Handelsblad* 8 januari 2002.)

Literatuur

- Achterhuis, H. (1984 [1980]) *De markt van welzijn en geluk*. Baarn: Ambo.
- Baumann, G. (1996) *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernal, M. (1987) *Black Athena*: New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Cairo, E. (1980) *Ik ga dood om jullie hoofd*. Haarlem: In de Knipscheer.
- Dew, E. (1978) *The Difficult Flowering of Suriname*. Den Haag: Nijhoff.
- Gelder, P. van en I. van Wetering (1991) Zielskracht, wraakgeesten en zombies. *Medische Antropologie*, 3 (1): 3-27.
- Hannerz, U. (1969) *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*. New York: Columbia University Press.
- Herskovits, M.J. en F.S. Herskovits (1969 [1936]) *Suriname Folk Lore*. New York: AMS Press.
- Köbben, A.J.F. (1977) Participerende observatie, ja! Maar hoe en waartoe? *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 4 (3): 301-310.
- (1983) *De zaakwaarnemer*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Koningsbloem, T. (1997) De koto is een dwangbuis. *Siboga*, 7 (1): 14-23.
- Koot, W. en P.U. Venema (1985) Etnisering en etnische belangenbehartiging bij Surinamers. *Migrantenstudies*, 1 (1): 4-17.
- Kruyer, G.J. (1973) *Suriname: neokolonie in rijksverband*. Meppel: Boom.
- Lefkowitz, M. (1992) Not out of Africa. *The New Republic*, februari 10, 29-36.
- Macdonell, D. (1986) *Theories of Discourse*. Oxford: Basil Blackwell.
- Métraux, A. (1959/1972) *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books.
- Price, R. (1979) Kwasimukamba's Gambit. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 135 (1): 151-169.
- Stephen, H.J.M. (1979) *Geneeskruiden van Suriname*. Amsterdam: De Driehoek.
- (1983) *Winti: Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland*. Amsterdam: Karnak.
- (1986) *De macht van de Fodoe Winti*. Amsterdam: Karnak.
- (1990) *Winti en psychiatrie*. Amsterdam: Karnak.
- Venema, T. (1992) *Famiri nanga kulturu: Creoolse sociale verhoudingen en Winti in Amsterdam*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Verhagen, E. (1987) *Van Bijlmermeerpolder tot Amsterdam Zuidoost*. Den Haag, Sdu.
- Vermeulen, H. (1984) *Etnische groepen en grenzen*. Weesp: Het Wereldvenster.
- Voorhoeve, J. en U.M. Lichtveld (1975) *Creole Drum*. New Haven/London: Yale University Press.
- Wetering, W. van (1986) Een sociaal vangnet: quasi-verwantschap, religie en sociale orde bij de Creoolse Surinamers in de Amsterdamse Bijlmermeer. *Sociologische Gids*, 33 (4): 233-252.
- (1998) Dan ben je een vrouw in dit land. In: M. Gijswijt-Hofstra en R. van Daalen (red.), *Gezond en wel: vrouwen en de zorg voor gezondheid in de twintigste eeuw*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wooding, Ch.J. (1973 [1972]) *Winti: een Afro-Amerikaanse godsdienst in Suriname*. Meppel: Krips Repro.

‘Het geloof is niet aan mode onderhevig’

Veranderingen in Marokkaanse religieuze vieringen in Nederland*

KARIN VAN NIEUWKERK

Op een dinsdagmiddag in 2002 bezoek ik een Marokkaanse familie uit de Sousregio die sinds twaalf jaar in Rotterdam woont. Ik heb de twee maatschappelijk actieve dochters Samira en Latifa al geïnterviewd in het kader van mijn onderzoek naar verandering in religieuze vieringen. Omdat deze familie een jaar of twee is geremigreerd alvorens zich definitief in Nederland te vestigen, hebben de dochters nog levendige herinneringen aan vieringen in Marokko. Ook hun moeder kom ik regelmatig tegen in een Rotterdams buurthuis. Het is niet gemakkelijk om haar vertrouwen te winnen en haar te verleiden tot een vraaggesprek. Ze wantrouwt het verschijnsel onderzoek en is bang dat ze verkeerd begrepen zal worden. Als ik haar uiteindelijk mag interviewen, word ik allerhartelijkst ontvangen met couscous. Na het eten leg ik nogmaals het thema van mijn onderzoek uit en merk opnieuw haar wantrouwen. Voordat ze mijn vragen wil beantwoorden, moet het mij eerst heel duidelijk zijn dat het geloof niet verandert. ‘Het geloof is voor eens en altijd geopenbaard en is overal hetzelfde. De plichten zijn hetzelfde, of je nu hier bent of in Marokko. Het geloof is niet aan mode onderhevig.’ Pas nadat ze merkt dat ik haar punt heb begrepen, wil ze over de veranderingen in de religieuze vieringen praten. Dit betreft geen principes van het geloof, maar alleen de culturele uitingsvorm ervan.

Het idee van de onveranderlijkheid van ‘de islam’ wordt niet alleen door orthodoxe moslims, maar ook door oriëntalistena gedeeld. De islam wordt door hen veelal gerepresenteerd als statisch en uniform. Deze essentialistische visie van de islam wordt door kritische wetenschappers echter steeds meer aangevallen. Migratie betekent per definitie een breuk met het verleden. Religieuze en culturele vormen en bijbehorende identificaties moeten opnieuw vormgegeven worden in de diasporische context. En zoals Baumann stelt: ‘To say or do the same thing in a new context is to say or do a new thing’ (1999: 138). Cultuur is altijd veranderlijk, zelfs als het discours erover vasthoudt aan haar onveranderlijkheid en essentie. De veranderingen die plaatsvinden in het proces van culturele reproductie van groepsidentiteiten in de migratiecontext, kan verhelderd worden door een analyse van rituele vieringen. Appadurai stelt dat: ‘ritual celebrations inscribe localities onto bodies’ (1996: 197). Met name studie naar vieringen geeft inzicht in de manier waarop het vormgeven aan een nieuwe lokaliteit en identiteit gestalte krijgt. Omdat vrouwen in het bijzonder schatbewaarders zijn van lokale kennis en

praktijken, zeker waar het rituele vieringen betreft, heb ik mijn onderzoek op hen gericht.

Het onderzoek

Het onderzoek heeft plaatsgevonden tussen 2001 en 2003. Ik heb gesprekken gevoerd met dertig Marokkaanse vrouwen van de eerste en tweede generatie in Nederland en vijftien groeps gesprekken gehouden in Marokko. Het zwaartepunt van het onderzoek lag in Nederland. Naast vele informele gesprekken en participerende observaties in verschillende Rotterdamse buurthuizen heb ik de volgende groep vrouwen geïnterviewd: 19 Berbervrouwen oorspronkelijk uit het Noord-Marokkaanse Rifgebergte (9 eerste generatie, 10 tweede generatie); 5 vrouwen uit de grote steden (3 eerste generatie, 2 tweede generatie) en 6 Berbervrouwen uit de zuidelijke Sousregio (2 eerste generatie, 4 tweede generatie). De vrouwen van de eerste generatie zijn veelal laagopgeleid en niet werkzaam, of werken in het welzijnswerk ten behoeve van de migrantengemeenschap. De tweede generatie is schoolgaand, overwegend mbo en hbo, of werkt. In Marokko heb ik vijf groeps gesprekken gevoerd in Nador, vier in Berkane en zes in Oujda. De groepssamenstelling was gemengd qua leeftijd en bestond naast degene die ik wilde spreken uit huisgenoten en toevallige bezoekers. De gesprekken in Marokko waren slechts bedoeld als aanvulling om zicht te krijgen op of bepaalde veranderingen die in Nederland plaatsvinden ook in Marokko zijn waar te nemen.

Alle vrouwen van de eerste generatie zijn praktiserend moslim en op één na hoofddoekdragend. De jongeren zijn overwegend praktiserend, maar niet iedereen bidt en draagt een hoofddoek. Ze nemen vooral afstand van de culturele inbedding van hun ouders' geloof. Behalve leden van drie groeps gesprekken in Marokko die islamistisch georiënteerd zijn, behoren de meeste vrouwen die ik in Nederland sprak overwegend tot een brede piëtistische stroming die vooral streeft naar persoonlijke vroomheid (Van Nieuwkerk 2007). De onderlinge verschillen in religieuze visie hebben vooral te maken met het niveau van kennis, met regionale herkomst en met leeftijd. Deze verschillen bleken bijvoorbeeld een rol te spelen bij het benoemen van de cyclus van religieuze vieringen. Ik begon het vraaggesprek met de open vraag hoe de religieuze jaarcyclus eruitziet (Schimmel 2003). Terwijl veel vrouwen de vieringen laten beginnen met de maand ramadan, beginnen andere vrouwen met het islamitisch Nieuwjaar. Terwijl sommige vrouwen uit de Sous *sja'bana*-feesten in de maand voorafgaand aan de ramadan noemen, zeggen vrouwen uit de Rif dat dit helemaal geen religieuze vieringen zijn. Jongeren zijn soms niet bekend met bepaalde vieringen. Vrouwen met meer religieuze kennis maken onderscheid tussen het begrip gedenkdag (*dhikr*) en feest ('*id*). Volgens hen zijn er maar twee echte feesten, het kleine feest en het grote feest, en zijn de andere slechts gedenkdagen. En zo stellen zij: 'Wanneer je een gedenkdag viert als een feest, dan is dit een religieuze nieuwigheid, *bid 'a*, en dit mag niet van het geloof.'

Kortom, er zijn allerlei etnische en religieuze verschillen die van invloed zijn op de manier waarop vrouwen vorm geven aan religieuze vieringen in Nederland (Van Nieuwkerk 2005a). De meeste vrouwen kiezen ervoor de rituele cyclus te beginnen met de ramadan en ik zal hun voorbeeld volgen.

Feesten en vasten: *sja’baan* en de ramadan

In deze maand voorafgaand aan de ramadan bereiden Marokkaanse vrouwen zich voor op de vasten. Sommigen doen dit door middel van feesten, anderen via vasten. Vooral vrouwen uit de Sous organiseren *sja’bana*-feesten onder elkaar. Ze maken couscous en komen bij elkaar ‘omdat we blij zijn dat de ramadan eraan komt en we het in die maand te druk hebben om veel bij elkaar over de vloer te komen.’ Hoewel sommige oudere vrouwen uit de Sous ook in Nederland *sja’bana*-feesten organiseren, raakt deze viering in onbruik. Ik heb een keer een *sja’bana*-feest mee-gemaakt in een buurthuis. Vrouwen hadden subsidie aangevraagd bij de gemeente. Ze hadden hun mooiste jurken, *taqshita*, aan, versierden zich met henna, en dans-ten op muziek die via de cassetterecorder werd afgespeeld. En natuurlijk ontbrak de couscous niet. In de buurthuizen komen vrouwen uit de Sous en uit de Rif in aanraking met vieringen van elkaar. Vrouwen uit de Rif kennen deze gebruiken niet en vinden het religieus gezien onjuist. Het feest is niet bekend uit de tijd van de profeet en dus een ongeoorloofde vernieuwing in het geloof.

Alle vrouwen kennen deze voorbereidende maand om te vasten. Sommige vrouwen moeten de ‘inhaaldagen’ vanwege hun menstruatieperiode gedurende de vorige ramadan nog vasten, andere vrouwen doen vrijwillige vasten voor de *ajr*, de religieuze verdiensten (Van Nieuwkerk 2005b). Door allerlei vrijwillige religieuze handelingen, zoals extra vasten en bidden en het verrichten van goede daden kunnen de gelovigen religieuze ‘punten’ verdienen die de toegang tot het paradijs vergemakkelijken. Zo ook het vasten van de eerste vijftien dagen van de maand, *sja’baan*, dat vooral door oudere vrouwen veelvuldig wordt gedaan.

De heilige maand ramadan is voor alle vrouwen die ik heb geïnterviewd zeer belangrijk en bijzonder. Ze voelen zich tijdens de ramadan in sterkere mate betrokken bij het geloof en de geloofsgemeenschap binnen en buiten Nederland dan in andere maanden. Ze voelen zich ook meer Marokkaans dan anders: ‘Tijdens de ramadan probeer ik 100 procent Marokkaans te zijn, normaal gesproken ben ik 85 procent Nederlands,’ vertelt een vrouw die sinds 1980 in Nederland woont. Hiermee duidt ze vooral op de traditionele gerechten die met ramadan worden gegeten, zoals de harirasoe, de *msemim*-pannenkoekjes en zoetigheid zoals *shebekiyya*. De sterkere band met zowel hun etnische als religieuze achtergrond scheidt soms een grotere afstand tot de Nederlandse omgeving waarin ze verkeren.

Het belang van de ramadan wordt door de vrouwen vooral verwoord via het begrip samen zijn en ‘delen.’ ‘Je bent samen, je eet samen en je deelt het gevoel van armoede met de armen.’ Familieleden proberen zoveel mogelijk gezamenlijk

de vasten te verbreken tijdens de iftarmaaltijd. ‘Normaal gesproken eten we allemaal op verschillende tijden, maar in de ramadan wordt mijn vader boos als we niet op tijd thuis zijn,’ zegt Samira. Een studente vertelt dat ze afgelopen ramadan wel twintig keer harira bij haar moeder heeft gegeten. Maar de wens tot samenzijn tijdens het breken van de vasten wordt in Nederland sterk bemoeilijkt doordat de school- en werktijden niet zijn aangepast aan de ramadan. Een moeder klaagt dat ze vaak de vasten alleen met haar jongste zoon verbreekt, omdat zowel haar man als de oudere kinderen niet op tijd thuis zijn van school en werk. De studente die zoveel mogelijk thuis harira eet, vertelt dat als het haar niet lukt op tijd te zijn in verband met school, ze haar vasten verbreekt bij de McDonald’s. Het gebrek aan gemeenschappelijke iftars onder Marokkaanse families wordt enigszins vergoed door de maaltijden die verschillende moslimverenigingen organiseren, veelal met een multicultureel karakter.

Naast het samen delen van voedsel en tijd staat de ramadan ook in het teken van meelevens met de armen. Door het vasten besef je wat het betekent om honger en dorst te hebben. Daarnaast worden gedurende de hele maand aalmoezen uitgedeeld aan armen, of voedsel bereid en aan arme families gegeven. Dit wordt in Nederland minder gedaan, vooral omdat er betrekkelijk weinig ‘echt arme mensen’ zijn. Ik heb evenwel een familie ontmoet in Rotterdam die de hele maand grote pannen harirasoep en zoetigheid maakt en deze via de Pauluskerk aan dak- en thuislozen uitdeelt.

Na het verbreken van de vasten gaan veel families naar de moskee voor de speciale gebeden in de ramadan, de *tarawih*. Vrouwen met kleine kinderen blijven meestal thuis en ook sommige jongeren die niet gewend zijn het gebed te doen, gaan niet, omdat ze dat hypocriet vinden. Vrouwen nemen soms lekkers mee naar de moskee om na het *tarawih*-gebed met elkaar te delen. Vooral in Nederland wordt dit moment van samenzijn als heel plezierig ervaren, omdat het een gemeenschappelijke religieuze en feestelijke sfeer brengt die buiten de moskee door weinigen wordt gedeeld. Omdat vasten niet alleen het vasten van de maag, maar ook van de mond, de oren, de ogen en het hart inhoudt, is men extra gevoelig voor kwetsend gedrag of grof woordgebruik. Het horen van vloeken op straat of het zien van bloot op tv verstoren deze vormen van vasten. In Marokko zijn niet alleen de school- en werktijden aangepast, maar ook de tv-programmering.

Veel Marokkaanse families missen een speciaal ramadangevoel in Nederland. Verschillende vrouwen vertellen over het bijzondere moment vlak voor het verbreken van de vasten in Marokko. Iedereen spoedt zich naar huis voor de iftar. Iedereen is in afwachting van spanning van het moment dat via de tv en de moskee, en vroeger een kanonschot, het moment wordt aangekondigd dat men mag eten. Dit intense en door iedereen gedeelde moment van absolute stilte vlak voor de aankondiging wordt door vrouwen indringend beschreven. In Nederland draait alles door alsof er niets aan de hand is. Ook de feestelijke sfeer die tot ’s avonds laat de straten van Marokko kenmerkt – iedereen gaat uit en bij elkaar op bezoek, soms wel tot de vroege ochtend wanneer men de *suhur*, het avondmaal, eet – is groten-

deels afwezig in Nederland. In Nederland probeert men vaak te slapen voor de *suhur*, omdat men de volgende ochtend weer vroeg moet werken of naar school moet.

Speciale dagen: de 15^{de} ramadan en Lailet al-Qadr

Twee momenten zijn extra belangrijk in deze gezegende maand. Sommige vrouwen, vooral degenen die recentelijk uit Marokko zijn gemigreerd, noemen de 15^{de} ramadan. Ramadan is een goede maand om veel religieuze verdiensten te verkrijgen. Door middel van deze viering halverwege de maand worden de gelovigen aangespoord hun inspanning te verhogen en de kans die deze gezegende maand brengt niet voorbij te laten gaan. In Marokko wordt er soms een *tolba*, een religieuze geleerde die de koran reciteert, aan huis genodigd, maar in Nederland zeggen vrouwen dat ze de datum ‘vergeten’.

Alle vrouwen die ik sprak noemen de ‘Nacht van de Beslissing,’ *Lailet al-Qadr*, de nacht dat de koran is neergedaald. Deze gebeurtenis wordt meestal gedateerd op de 27ste ramadan maar mensen voegen eraan toe dat het niet precies bekend is. Het valt in de laatste tien dagen van de ramadan. Veel mensen gaan naar de moskee voor gebed en koranlezing. De koran wordt die dag ‘bezegeld,’ de lezing van de koran die door de hele maand heeft plaatsgevonden wordt beëindigd. Omdat niet precies bekend is wanneer de nacht van de beslissing is, verblijven sommige mannen een langere periode aaneengesloten in de moskee om te bidden. Deze nacht is belangrijk zoals verschillende vrouwen uitleggen: ‘want zij is beter dan duizend maanden. Als je deze avond bidt en koran leest, is het alsof je duizend maanden hebt gelezen en gebeden.’ ‘Deze avond is de hemel geopend en al je smeekbeden zullen worden verhoord.’ ‘Op *Lailet al-Qadr* zijn de duivels vastgebonden.’

Latifa herinnert zich met plezier hoe haar moeder vroeger op deze avond een mooi verhaal vertelde op hun dakterras in Marokko over een vader die zijn dochter vroeg deze nacht voor hem wakker te blijven. De vader was blind en wilde dat ze op het moment dat de hemel openging voor hem een smeekbede zou doen waardoor hij zijn gezichtsvermogen zou terugkrijgen. De dochter beloofde dit voor haar vader te doen. Maar op het beslissende moment veranderde ze van gedachte. Ze wenste zich mooie lange zwarte haren in plaats van de genezing van haar vaders blindheid. Met spijt voegt Latifa eraan toe dat haar moeder dit soort mooie verhalen niet langer aan haar jongere zusjes vertelt die grotendeels in Nederland zijn opgegroeid.

Omdat deze avond zo gezegend is, organiseren sommige families op deze nacht een feest ter gelegenheid van de eerste vasten van hun kind. In de grote steden, zoals Rabat, Fez en Meknes, is dit gebruikelijker dan in het noorden van Marokko. Aisha, afkomstig uit Tetouan, herinnert zich het feest van haar eerste vasten nog als de dag van gisteren: ‘Ik was een jaar of zeven of acht. Het was heel speciaal. Toen het tijd was om de vasten te verbreken, werd ik in het wit gekleed. Ik mocht

op de trap op het dakterras staan, heel hoog. Mijn moeder kwam naar me toe en ik moest naar de sterren in de richting van Mekka kijken en kreeg melk en dadels van haar. Ik mocht wensen wat ik wilde. Ik was zo mooi, ik voelde me net een engel-tje. Daarna gingen we naar beneden en hadden we familie op bezoek. We dansten en maakten de hele nacht lang muziek.’ Een andere vrouw vertelt dat ze als kind mooi werd aangekleed en met een handtasje door de straten ging. Ze kreeg van iedereen muntjes tot ze uiteindelijk wel twee tasjes vol had. Samira en Latifa uit de Sous hebben hun eerste vasten in Nederland gevierd. Als ze de eerste twintig dagen vastten, zouden ze honderd gulden van hun ouders krijgen. Ze hielden vol en kochten een prachtige schooltas van het geld. De meeste vrouwen afkomstig uit de Rif zeggen dat ze het gebruik van huis uit niet kennen en daarom de eerste vasten ook in Nederland niet vieren.

Aalmoezen en het Suikerfeest

De laatste dagen van de ramadan staan in het teken van het naderende kleine feest, ‘*id al-fitr*, ofwel Suikerfeest. Tussen de 27^{ste} ramadan en het speciale gebed op de ochtend van het kleine feest wordt geld aan de armen gegeven, de *zakat al-fitr*. Dit wordt als een religieuze plicht gezien. ‘Anders is het alsof je de maand ramadan niet hebt gevast,’ aldus Fatima uit Nador. ‘Het compenseert de kleine fouten die je misschien hebt begaan tijdens de ramadan,’ vervolgt ze. Het is belangrijk de *zakat* te geven voor het speciale ‘*id*-gebed, anders is het een gewone aalmoes en geen *zakat al-fitr*. Bovendien stel je de ontvanger in de gelegenheid dit geld te gebruiken om eten of kleren te kopen voor het kleine feest. Het hoofd van het huishouden betaalt een vast bedrag per dag per persoon. In Nederland was dit bedrag ten tijde van mijn onderzoek vastgesteld op vijf euro per dag per persoon.

Terwijl in Marokko de arme mensen langs de deur komen, moeten Marokkaanse families in Nederland andere manieren zoeken om hun *zakat al-fitr* te distribueren. Aisha uit Tetouan verhaalt dat ze op de 27^{ste} de hele nacht opbleven om *zakat al-fitr* uit te delen aan mensen die aanklopten. Anderen vertellen dat ze het aan arme familieleden geven. Verschillende mensen in Marokko leggen uit dat je het geld moet geven aan mensen die dicht bij je staan, maar waarvoor je geen onderhoudsplicht hebt, het liefst arme familieleden of burens. In Nederland worden verschillende wegen bewandeld. Sommigen hebben arme familieleden in Marokko waar ze het geld tijdig naartoe sturen. Ook wordt er soms geld ingezameld voor iemand uit Marokko die net een ongeluk is overkomen of weduwe is geworden. Wanneer iemand van een dergelijk ongeval hoort, kan zij andere vrouwen via buurthuizen en lessen benaderen en vragen hun *zakat al-fitr* hiervoor ter beschikking te stellen. Soms wordt geld aan illegalen of aan dak- en thuislozen in Nederland gegeven. Als men geen armen in de omgeving heeft, wordt er veelal besloten het geld aan de moskee te geven of te doneren aan liefdadigheidsorganisaties zoals Islamic Relief.

De dagen voorafgaand aan het kleine feest worden gebruikt om het huis schoon te maken. Er worden nieuwe kleren gekocht voor de kinderen. In de keuken wordt hard gewerkt aan het bereiden van alle verschillende zoetigheden die horen bij het Suikerfeest. Meisjes en vrouwen versieren zich met henna en trekken hun mooiste kleren aan. De ochtend zelf gaan de mannen naar de moskee voor het ‘*id*-gebed, terwijl de vrouwen en meisjes zich mooi maken en de tafels met lekkers voorbereiden. Dan kan het over en weer bezoeken beginnen. Op visite gaan bij elkaar en elkaar feliciteren met het volbrengen van de ramadan is de belangrijkste bezigheid bij het kleine feest. Alle ruzies moeten zijn bijgelegd en alle fouten vergeven. Al heb je lange tijd ruzie gehad met iemand, op deze dag moet je het met je bezoek weer goedmaken, zo verklaren verschillende vrouwen de essentie van het bezoeken. ‘Dit geeft veel *ajr*.’

In Nederland verloopt het kleine feest ongeveer volgens hetzelfde patroon. Vrouwen vertellen dat ze niet altijd henna op de handen gebruiken, omdat ze soms vervelende opmerkingen krijgen van Nederlanders die aan hen vragen: ‘Heb je je handen verbrand?’ Ook heeft de jongere generatie niet altijd de energie en tijd om zelf alle koekjes te bakken en gaat zij liever bij de bakker langs. En natuurlijk mist men de familie. Omdat veel familieleden in Marokko wonen, wordt er druk getelefoneerd. De familieleden die in Nederland wonen, proberen elkaar zoveel mogelijk te bezoeken. Maar, zo verzucht bijna iedereen, het is niet zoals in Marokko. Het feest is minder langdurig en minder gezellig omdat niet iedereen er is. Bovendien heeft niet iedereen vrij op het kleine feest. De exacte datum van het feest is afhankelijk van de nieuwe maan en is pas kort van tevoren bekend, zodat men soms geen vrij meer kan krijgen. Het ontbreken van familie en het feit dat niet iedereen bezocht kan worden is vooral een sociaal gemis, maar in zekere zin ook een religieus probleem. ‘Iedere stap die je zet om iemand te bezoeken met het feest, bevat religieuze verdienste,’ zo werd mij verteld. De afwezigheid van familie wordt gedeeltelijk vergoed door de vele Marokkaanse verenigingen die een feest organiseren ter gelegenheid van ‘*id al-fitr*.’

Het Offerfeest

Id al-adha, het Offerfeest of ook wel het grote feest genoemd, wordt veelal beschouwd als de belangrijkste viering. Eigenlijk kun je dit feest niet op de goede manier vieren in Nederland, menen sommigen. De problemen die vrouwen bij de andere vieringen ondervinden, komen nog sterker naar voren bij het grote feest, en daarnaast zijn er specifieke moeilijkheden bij het offeren. Het missen van familieleden en het uiteenlopen van de sacrale en seculiere tijd, zoals dat bij de ramadan en het kleine feest een belangrijke rol speelt, wordt ook bij het Offerfeest als probleem ervaren. Maar belangrijker nog zijn de wijzigingen in de plaats en het tijdstip van slachten, waardoor de inhoud en betekenis van het offerritueel veranderen. Samia vertelt hoe zij vroeger het Offerfeest in haar geboortestadje, Berkane, vierde:

Het is niet goed hier. In Marokko is het schaap thuis. Iedereen bekijkt het schaap van elkaar om te kijken wie het mooiste en grootste schaap heeft en of de horens groot zijn. Hier zie je alleen vlees, geen schaap. Je weet niet of het groot is of klein. Je komt thuis met gewoon vlees. Dat is niet goed. In Marokko slachtte mijn man zelf en ik hielp hem met het schoonmaken van de ingewanden. En daarna gingen we barbecuen en bezochten we elkaar. Ik ging naar mijn moeder en iedereen kwam samen in het huis van mijn ouders. Vier dagen lang is iedereen erop voorbereid gasten te ontvangen die op elk moment kunnen binnenvallen. De barbecue is altijd aan. Maar hier moet je wachten op je schaap, misschien komt het vroeg, misschien laat. Ik ga niet naar het slachthuis, dat is iets voor mannen.

Ten opzichte van Marokko zijn er grote veranderingen in de plaats van het slachten (Bonte 1998; Brisebarre 1998; Combs-Schilling 1989; Shadid en van Koningsveld 1992). In Marokko is zowel het uitkiezen als het offeren een familieaangelegenheid die bij het huis plaatsvindt. Het dier is soms enige dagen in huis en wordt door de band die ermee ontstaat een persoonlijk offerdier. Het hoofd van het huishouden of een slachter voert het ritueel uit, in nagedachtenis van Abraham die een ram offerde in plaats van zijn zoon. Veel mensen hechten er grote waarde aan bij het slachten aanwezig te zijn. Het offer vindt plaats in naam van de familie en het bloed dat vloeit wast volgens sommigen de zonden weg en geeft volgens anderen *ajr*. De Nederlandse slachthuizen worden niet alleen als een vreemde en onpersoonlijke plaats voor een religieus ritueel gezien, maar sluit ook vrouwen en kinderen uit.

Naast de wijzingen in de plaats van het offeren zijn de veranderingen in het tijdstip voor veel mensen een religieus en sociaal probleem. 'We wachten de hele dag op het schaap, soms komt het om vijf uur, zes uur of zelfs zeven uur 's avonds. Dat is geen feest,' hoorde ik van veel vrouwen. Het juiste tijdstip volgens de Malikitische wetschool, die door Marokkanen wordt gevolgd, is na het speciale '*id*-gebed en nadat de imam heeft geslacht. Als het dier voor dit tijdstip wordt geslacht, is het offer niet geldig. Het slachten loopt synchroon met het offerritueel dat pelgrims in Mekka uitvoeren, en door op de eerste ochtend te offeren neemt men deel aan een collectieve rite van de gehele religieuze gemeenschap, de *umma*. De meeste Marokkaanse families die ik sprak, weten dat het slachten in principe alleen verplicht is voor degenen die zich dat financieel kunnen veroorloven en dat je bovendien drie dagen de tijd hebt om te offeren na dit voorgeschreven moment. Als het de eerste ochtend niet lukt, dan is het beter dit uit te stellen tot de volgende ochtend. In Nederland krijgen ze het schaap tot hun grote ongenoegen vaak pas 's middags.

Omdat de wachttijden bij het slachthuis in Nederland lang zijn tijdens de topdrukte van het Offerfeest en het feest pas echt kan beginnen op het moment dat het schaap arriveert, bestaat het feest voornamelijk uit wachten. Vrouwen wachten thuis, de mannen staan soms uren in de rij. Sommige families in Nederland besluiten daarom kant-en-klaarvlees bij de slager te kopen. Voor anderen is dit

weliswaar een oplossing voor het sociale probleem van de tijd – men hoeft niet te wachten en kan meteen elkaar bezoeken – maar niet voor het religieuze probleem van de tijd. De meeste mannen willen liever met eigen ogen zien dat hun schaap op de juiste, halalwijze wordt geslacht. Ook willen ze zich ervan vergewissen dat, gezien de drukte, het schaap niet voor het geoorloofde moment wordt geslacht.

In Marokko beginnen vrouwen na het slachten van het schaap met het schoonmaken van de ingewanden. Sommige vrouwen in Nederland merken daarbij op dit onderdeel niet te missen, omdat ze dat vroeger maar een vies en bloederig werkje vonden. Anderen vertellen dat ze juist met de ingewanden allerlei speciale gerechten maakten en dat ze het jammer vinden dat ze de organen in Nederland bij het slachthuis moeten achterlaten. In Marokko gaat men meteen de lever barbecuen. De tweede dag, als het vlees wat droger is, wordt het in stukken gesneden en verdeeld. Een derde deel van het vlees is voor het eigen gezin, een derde deel wordt met vrienden en familie gegeten en het resterende deel wordt aan arme mensen weggegeven. In Marokko is het gemakkelijk om vlees weg te geven aan armen, ze komen soms langs de deur of men kent arme gezinnen in de buurt. In Nederland zijn er ‘geen echte armen’ en ‘je moet ook oppassen in Nederland als je vlees weggeeft. Ze kunnen reageren zo van “wie denk je wel niet dat je bent, wij zijn niet arm!”’ De meeste families in Nederland eten het schaap in zijn geheel zelf op.

Deze veranderingen in tijd en plaats van het offeren ontlokten verschillende migrantenvrouwen de opmerking dat het geen offer meer is maar bijna gewoon vlees: het dier is niet meer herkenbaar als persoonlijk offerdier, het slachten vindt niet thuis plaats in naam van de familie, het gebeurt niet op de juiste tijd, de speciale gerechten ontbreken en het vlees wordt niet gedeeld. Het is bijna niet te onderscheiden van het schapenvlees dat ze gewoonlijk consumeren. Verschillende vrouwen hebben overwogen om het ritueel niet meer uit te voeren en het uitgespaarde geld naar Marokko te sturen. Een jonge vrouw die net getrouwd is en voor het eerst zelf zou gaan slachten, heeft met haar man deze optie overwogen. Ze hoort echter bij navraag bij de imam dat het religieus gezien de voorkeur geniet in Nederland te slachten voor het eigen gezin. Ze besluit een klein lammetje te offeren en het geld dat ze uitspaart naar Marokko te sturen als aalmoes. Veel oudere vrouwen vinden het ondanks de obstakels belangrijk het Offerfeest zoveel mogelijk te vieren ‘zoals het hoort’, zodat dit religieuze feest ook voor de komende generaties behouden blijft. Jongere vrouwen die ik sprak zijn veelal ambivalent ten opzichte van het offeren. Zowel vanwege het dierenleed als vanwege het feit dat ze zelf niet aan ‘zo’n bloederig ritueel’ willen deelnemen. Samira heeft het Offerfeest enkele jaren geleden bij haar grootmoeder in de Sous gevierd. ‘Mijn oma heeft net zolang aan mijn hoofd gezeurd tot ik een schaap voor haar kocht.’ ‘Maar ik heb liever vis,’ voegt ze eraan toe.

De vergeten vieringen: islamitisch Nieuwjaar, 'ashura en id al-mulud

Op de eerste dag van de maand *muharram* vindt het islamitisch Nieuwjaar plaats. Noch in Marokko noch in Nederland wordt dit groots gevierd. In Nederland merken vrouwen regelmatig op dat ze niet eens weten wanneer deze dag is, omdat ze de islamitische kalender niet goed in hun hoofd hebben. Tijdens religieuze lessen die ik in Rotterdam volg, wordt er wel aandacht besteed aan deze dag (Van Nieuwkerk 2007). Ook in Marokko vertelt men mij dat het vooral in religieuze lessen en in de moskee ter sprake wordt gebracht maar geen aanleiding vormt voor verdere vieringen.

Op de tiende dag van de maand *muharram* wordt 'ashura gevierd. Dit feest, dat geen relatie heeft met de shi'itische rouwrituelen, behoort niet tot de officiële religieuze vieringen. Vanwege het niet-doctrinaire karakter ervan zijn sommige Marokkaanse schrijftgeleerden er fel tegen gekant (Buitelaar 1993: 141). Terwijl men in Nederland dit feest ook dreigt te vergeten, is het in Marokko een levendige viering, vooral voor vrouwen en kinderen. Nassira, afkomstig uit Berkane, herinnert zich goed hoe het vroeger gevierd werd: 'We kregen een trommel en speelgoed en we kregen heel veel snoepgoed van iedereen. Ik naaide een zoom in mijn jurk om al het snoepgoed in te doen. Maar hier vergeten we het, we weten niet wanneer het is.' Een andere vrouw merkt op: 'Ashura staat niet in mijn agenda dus ik weet niet wanneer het is.'

Naast het snoepgoed, de trommels en de feesten heeft 'ashura in Marokko ook nog andere betekenissen. Sommige vrouwen vertellen dat ze een speciale maaltijd bereiden waarin het laatste, gedroogde vlees van het Offerfeest is verwerkt. Mensen die de financiële middelen hebben, kunnen opnieuw slachten tijdens 'ashura. 'Ashura is ook verbonden met het geven van de jaarlijkse *zakat*, de armenbelasting, en het vasten op de 9^{de} en 10^{de} muharram. Veel welgestelde families zijn gewend de belasting over hun bezittingen met 'ashura uit te geven aan de armen. Als er geen *zakat* gegeven hoefde te worden omdat ze niet veel bezittingen hadden, knipten sommigen vrouwen en meisjes vroeger hun haren bij wijze van *zakat*. In Nederland zijn de 'ashura-feesten verdwenen maar het vasten en de *zakat* worden wel gedaan. Over het geven van de *zakat* met 'ashura is discussie. Het blijkt dat deze niet per se gebonden is aan 'ashura en op elk moment gedaan kan worden. Volgens de imam die verschillende vrouwen uit Rotterdam hebben geraadpleegd, is het beter dit in de gezegende maand ramadan te doen. Terwijl de migrantenvrouwen in Nederland denken dat ze deze viering dreigen te vergeten vanwege hun migratie naar Nederland, is er eenzelfde ontwikkeling in Marokko gaande. Ook daar is er toenemende nadruk op vasten in plaats van feesten.

Het geboortefeest van de profeet, *id al-mulud*, dreigt ook in vergetelheid te geraken. Omdat het niet verbonden is aan andere religieuze voorschriften, zoals vasten, vertellen verschillende vrouwen dat ze niet weten wanneer het geboortefeest plaatsvindt, tenzij ze er toevallig in de moskee over horen spreken. In Nederland wordt *id al-mulud* vooral herinnerd in de vorm van religieuze lessen bij

vieringen of preken in de moskee. In Marokko werd het in de herinnering van de migrantenvrouwen uitgebreid gevierd. Nassira uit Berkane verhaalt dat haar familieleden heel vroeg in de ochtend naar het dakterras gingen en een witte vlag hesen. Vervolgens uitten ze *zaghareet*, hoge vreugdekreetjes, tegen de muren van de bureen. De bureen beantwoordden hun vreugdekreten en al snel was de lucht gevuld met de *zaghareet* van alle dorpsgenoten waarmee de blijde gebeurtenis van de geboorte van de profeet werd aangekondigd. Ook Samia herinnert zich haar gevoel van blijdschap tijdens de zonsopgang, het moment van de geboorte van de profeet. ‘We kunnen natuurlijk geen *zaghareet* in Nederland doen,’ voegt ze eraan toe. In Marokko, en ook af en toe in Nederland, maakt men speciale gerechten, zoals *barquqish*, een gerecht dat verbonden is met de geboorte en dat de pas bevalen moeder wordt gegeven om weer op krachten te komen.

In Marokko is het geboortefeest van de profeet het startsein voor het seizoen van de *musim*, de vieringen die door de broederschap, de *zawiyya*, in nagedachtenis van heiligen worden georganiseerd bij de heiligdommen. Ook *id al-mulud* zelf wordt gevierd bij een heiligdom. Gedurende deze *musim*, die zeven dagen duurt, vinden er lofdichten op de profeet plaats, alsook *dhikrs* en trancedansen, beide gericht op de spirituele eenwording met Allah. De spirituele rituelen zijn omgeven door markt- en kermisactiviteiten. Veel mensen verblijven gedurende de hele week in tenten dicht bij het heiligdom. Op de afsluitende dag wordt een schaap geslacht en een maaltijd bereid voor de aanwezigen. Het geboortefeest van de profeet en vooral de gebruiken met betrekking tot de *musim* zijn echter aan kritiek onderhevig. *Id al-mulud* is in Marokko in de twaalfde eeuw ingevoerd. Het behoort daarvoor niet tot de door de profeet uitgevoerde rituelen en vieringen en is daarmee volgens sommigen een ongeoorloofde innovatie, *bid’a*.

Vooraf vrouwen uit de Rif kritiseren het bezoek van een *musim*. Ze verkiezen de geboorte van de profeet te gedenken door middel van religieuze les en religieuze liederen. Voor de vrouwen uit de Sous is deze viering zo sterk verbonden met een bezoek aan heiligdommen dat ze zeggen: ‘Nee, natuurlijk vieren we dit in Nederland niet meer, want er is hier geen *zawiyya* en *musim*.’ Bij een Rotterdamse vereniging, voornamelijk bezocht door migrantenvrouwen uit de Rif, werd de religieuze les over de profeet afgesloten met een *barquqish*-maaltijd. Ik besprak met enkele vrouwen het wegvallen van de feestelijkheden van een aantal vieringen waaronder *id al-mulud*. Een van hen merkt op: ‘Des te beter.’ De herstructurering van de vieringen in een meer religieus kader vindt ze een gewenste ontwikkeling.

Verandering en migratie

De verschillende vieringen hebben veranderingen ondergaan. Een aantal transformaties is verbonden met de migratiecontext, terwijl andere veranderingen hier niet direct toe te herleiden zijn. De kleinere vieringen dreigen in vergetelheid te raken, terwijl men de twee canonieke vieringen probeert vast te houden en zoveel

mogelijk probeert te vieren ‘zoals het hoort.’ Dit is niet gemakkelijk in de migratiecontext. Vooral in relatie tot het slachtfest is duidelijk geworden dat de veranderingen zo ingrijpend zijn dat de betekenis van het ritueel wordt aangetast. De gevolgen van de migratie zijn vooral te zien in een viertal ontwikkelingen.

Opvallend is het aantal malen dat vrouwen melden dat ze bepaalde vieringen dreigen ‘te vergeten’ omdat ze niet leven volgens de islamitische kalender. In Marokko worden de gregoriaanse en islamitische kalender naast elkaar gebruikt, in Nederland is de gregoriaanse kalender dominant. Tijdens de Arabische les probeert de docente de islamitische kalender levend te houden en ze begint haar les stevast met de datum volgens de *hijra*-kalender. Deze wordt op het bord gezet met een dikke streep eronder en een punt erachter als een belangrijk statement. Maar het bewustzijn van een kalender is meer dan alleen een datum. Net zoals we er in Nederland op gewezen worden dat het Kerst of Pasen wordt vanwege de reclamefolders met dure vleessoorten en paaseitjes, zo kondigt ook ‘*ashura* zich aan met de verkoop van trommeltjes en speelgoed, en het Offerfeest met het langskomen van de messenslijper en de blatende schapen. Tijd wordt door vele sensorische aspecten vormgegeven (Zerubavel 1981). De afwezigheid van al deze zichtbare, zintuiglijke en vaak onbewuste elementen van de tijd wordt niet gecompenseerd door een bewuste daad als het opschrijven van een datum op een bord. Vergetelheid dreigt in de migratiecontext, tenzij de datum collectief zo belangrijk wordt gevonden dat er veel over gesproken wordt in de gemeenschap. Dit gebeurt wel met het kleine feest en het grote feest, de ‘echt belangrijke’ vieringen, maar in mindere mate met de vieringen zoals ‘*ashura* en *id al-mulud*.’

Een tweede verandering die samenhangt met de tijd, is dat in Nederland ‘de klok regeert’. Vrouwen noemen verschillende aspecten van de Nederlandse klok. Ten eerste lopen de seculiere en sacrale tijd niet synchroon, wat van invloed is op het breken van de vasten en het vrij krijgen voor belangrijke vieringen. Ten tweede zeggen vrouwen zich zelf ook veel meer bewust te zijn van de tijd. Ze leven meer volgens de agenda en hebben het gevoel het altijd druk te hebben. ‘We zijn vernederlandst. We leven volgens onze agenda en dat is een groot verschil met Marokko,’ vertelt een jonge vrouw. Een andere vrouw merkt op: Iedereen heeft altijd haast, we rennen en rennen. Vrouwen werken, moeten de kinderen naar school brengen, boodschappen doen en koken. Er blijft geen tijd meer over.’ Vrouwen zeggen over het wegvallen van sommige vieringen dat ze zelf ook geen tijd hebben om het te vieren of om het zo langdurig te vieren als in Marokko gebruikelijk is. Tot slot ervaren sommige vrouwen de tijd die ze besteden aan vieringen als saai. Vooral door het ontbreken van familie of bijvoorbeeld omdat ze de hele dag op het schaap moeten wachten, wordt de tijd als relatief leeg ondervonden. Vrije tijd kan als loze tijd worden ervaren als het niet op een betekenisvolle manier kan worden ingevuld.

Naast aspecten van de tijd is ook de plaats van vieringen aan verandering onderhevig. Dit is het meest duidelijk geworden met betrekking tot de plaats van het slachten, maar ook andere ruimtelijke transformaties veranderen de vierin-

gen in Nederland. In Nederland vinden de meeste vieringen binnenshuis plaats. Men is bang dat het barbecuen in de tuin de buren stoort, of dat henna op de handen vervelende opmerkingen ontlokt. De *zaghareet* wordt niet geuit, en er is geen gebedsoproep die het moment van het vasten verbreken aankondigt. Het feest wordt ten dele aan de openbaarheid onttrokken. Anders dan in Marokko is er geen ruimte rondom het huis, het binnenhof of de straat, de plekken waar de meeste vieringen in Marokko plaatsvinden. Wel is er in Nederland een tendens de vieringen te verplaatsen naar buurthuizen en verenigingen. Samia legt uit hoe belangrijk deze ruimten zijn voor Marokkaanse vrouwen in Nederland: ‘In Marokko hebben we grote huizen, en we hebben plek op het dak en op de binnenplaats. Er is genoeg ruimte voor iedereen. Maar hier niet. Ik heb een klein huis en kan geen twintig bezoekers ontvangen. Dus we moeten zoeken naar een plek waar we gezamenlijk onze feesten kunnen vieren. We zijn allemaal moslim en zoeken naar een plek waar we het samen kunnen vieren en ons een gemeenschap, *umma*, voelen.’ Buurthuizen, verenigingen en ook moskeeën vormen in Nederland de locaties waar de *umma* gestalte krijgt.

Niet alleen de tijd en plaats veranderen maar ook de vorm. De mensen met wie gevierd wordt en de manier waarop de viering wordt ingericht, laten een veelzijdige en ook multiculturele vorm zien. We zagen al dat de vieringen niet slechts met familie, maar met een bredere kring van geloofsgenoten plaatsvindt. Een organisatie van mensen afkomstig uit een dorp uit de Sous, Taznaght, organiseert elk jaar een reünie ter gelegenheid van het Offerfeest waarbij de dorpsgenoten woonachtig in België, Frankrijk en Duitsland in Amsterdam bijeenkomen. Er is ook een tendens om bijvoorbeeld tijdens de ramadan multiculturele iftars te organiseren. Verschillende verenigingen organiseren jaarlijks een iftar waarbij de Nederlandse buurtgenoten of politici worden uitgenodigd om zo kennis te maken met de islam. Ook scholen proberen de invulling van religieuze vieringen een multiculturele vorm te geven. Vooral in de jaren waarin vieringen overlappen, zoals ramadan en Kerstmis (1999), Sinterklaas en Suikerfeest (2002) en Suikerfeest en Kerst (2007) werd getracht dit te ontwikkelen tot een multicultureel feest. Onder jongeren is een trend waar te nemen om geheel eigen vormen te ontwikkelen voor religieuze vieringen. Speciale party’s met Arabische artiesten in de poptempel Paradiso dan wel feesten met religieuze *nashid*-bandjes zijn in opkomst.

Continuïteit en de universaliteit van de islam

Tijd, plaats en vorm van de viering veranderen, maar verandert hierdoor ook de inhoud? Een aantal ontwikkelingen die zich in Nederland voordoen, zien we ook optreden in Marokko en is niet toe te schrijven aan de situatie van migratie. Er lijken zich twee ogenschijnlijk tegenstrijdige tendensen voor te doen. Enerzijds vinden er onder invloed van migratie herstructurering en inventies van nieuwe lokale vormen van vieringen plaats. Anderzijds is er ook in Marokko en het Mid-

den-Oosten een tendens het geloof en de bijbehorende rituelen en vieringen terug te brengen tot een 'oorspronkelijke' essentie die onafhankelijk is van tijd en plaats (Vertovec en Rogers 1998; Roy 2000).

Het is niet toevallig dat juist die vieringen die niet canoniek zijn, zoals *id al-mulud*, *sja'bana*-feesten en *'ashura*, in Nederland dreigen te verdwijnen. Ook in Marokko en elders in het Midden-Oosten staan deze vieringen onder druk door het religieuze vertoog van orthodoxen en islamisten. De visie dat er maar twee echte feesten zijn en de andere vieringen slechts gedenkdagen zijn die niet gevierd mogen worden als feest, wordt in steeds bredere kring aangehangen in zowel Nederland als Marokko. De tweede en derde generaties in Nederland gaan zich, net als hun leeftijdsgenoten in het Midden-Oosten, steeds meer zelf verdiepen in de bronnen van het geloof. Zij verdiepen zich serieus in de islam en proberen de cultureel gegroeide tradities van hun ouders te scheiden van de religieuze oorsprong (Korf et al. 2007). Ook in Marokko is er ten gevolge van de religieuze opleving een tendens vooral de nadruk te leggen op het vasten en minder op het feesten. Over niet-canonieke vieringen wordt gedebatteerd en zij worden ontmoedigd.

Het discours over een universele islam, los van tijd en ruimte of liever voor alle tijden en plaatsen, relativeert het 'probleem van de migratie'. Verschillende islamisten die ik in Marokko spreek over de problemen die migranten hebben met betrekking tot vieringen, relativiseren de problematiek. Het slachtfest een probleem? 'Je hoeft niet eens te slachten als je er geen middelen voor hebt.' Geen *id al-mulud*? 'Des te beter.' Breng het geloof terug tot de essentie van bidden, vasten en het verrichten van goede daden, lijkt hun motto te zijn. Deze wezenlijke aspecten van het geloof zijn universeel en overal en altijd toe te passen. Zoals de vrouw die aanvankelijk niet geïnterviewd wil worden al betoogde: 'Feesten veranderen, maar de essentie van het geloof is niet aan mode onderhevig.'

Noot

* Dit artikel is eerder gepubliceerd in *Religie & Samenleving* 2 (2), september 2007.

Literatuur

- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baumann, G. (1999) *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York/London: Routledge.
- Bonte, P. et al. (1998) *Sacrifices en islam: espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS.
- Brisebarre, A.M. (1998) *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris: CNRS.
- Buitelaar, M. (1993) *Vasten en feesten in Marokko: hoe vrouwen Ramadan vieren*. Amsterdam: Bulaaq.
- Combs-Schilling, M.E. (1989) *Sacred Performance. Islam, Sexuality and Sacrifice*. New York: Columbia University Press.

- Korf, D.J. et al. (2007) *Van vasten tot feesten. Leefstijl, acceptatie en participatie van jonge moslims*. Utrecht: Forum.
- Nieuwkerk, K. van (2005a) Time and Migration. Changes in Religious Celebrations among Moroccan Immigrant Women in the Netherlands. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25 (3): 385-399.
- (2005b) Credits for the Hereafter. Changing Ways to Collect Religious Merit, ajr, among Moroccan Immigrant Women in the Netherlands. In: E. Sengers (red.), *The Dutch and Their Gods*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 125-141.
- (2007) Werken aan vroomheid. Religieuze lessen voor Marokkaanse vrouwen in Rotterdam. In: M. Buitelaar (red.), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen*. Amsterdam: Bulaaq, 146-158.
- Roy, O. (2000) Muslims in Europe: From Ethnic Identity to Religious Recasting. *ISIM Newsletter*, 5: 1-29.
- Schimmel, A. (2003) *Het islamitische jaar, kalender en feesten*. Baarn: Ten Have.
- Shadid, W.A.R. en P.S. van Koningsveld (1992) Legal Adjustments for Religious Minorities. The Case of the Ritual Slaughtering of Animals. In: Shadid W.A.R. en P.S. van Koningsveld (red.), *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 2-26.
- Vertovec, S. en A. Rogers (red.) (1998) *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*. Aldershot: Ashgate.
- Zerubavel, E. (1981) *Hidden Rhythms, Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Thais Nieuwjaar in Waalwijk

Viering van de Thaise eigenheid in een Nederlands-Europese context*

IRENE STENGES

Chiang Mai, 13 april 1997

In de brandende hitte wordt in een lange optocht de Phra Singh, het belangrijkste Boeddhabeeld van Chiang Mai, onder een baldakijn de stad door gedragen. De omstanders, velen gekleed in de steeds populairder wordende 'authentieke' Noord-Thaise kleding, dringen zich naar voren in een poging wat geparfumeerd water met bloemetjes over het beeld te sprenkelen. Ze besprenkelen ook elkaar, en smeren *namhom* – geparfumeerd kalkwater uit flesjes – bij elkaar op de neus en wangen. Als de processie voorbij is, vult de straat zich met mensen die elkaar op allerlei mogelijke manieren proberen nat te maken. Een vader met twee kinderen spuit met een omgebouwde fietspomp dunne boogjes water. Anderen zijn minder subtiel: volwassen kerels spuiten met hun supersoakers kleine kinderen recht in het gezicht. Jolige mensen gooien vanaf pick-ups met watertank bakken water, soms met brokken ijs, over iedereen die ze maar kunnen raken. Door de open ramen van een bus vliegen zakjes water met ijs naar binnen.¹

Het officieel drie – maar in Chiang Mai zeker vijf – dagen durende watergooi-, of beter, watergevechtritueel van het Thaise Nieuwjaar (*songkran*) is enerverend: leuk, maar ook wel grimmig.² Voor sommigen een reden om zich met voldoende eten in huis op te sluiten of de chaos van de stad tijds te verlaten. Voor de meesten hét moment van het jaar om de vrije dagen met familie door te brengen of feestvierend door de stad te banjeren. Tijdens de periode van het Thaise Nieuwjaar vindt er elk jaar een ware volksverhuizing plaats. Treinen en vliegtuigen zijn lang van tevoren volgeboekt. In vakantiebestemming Chiang Mai, zowel bij Thaise als buitenlandse toeristen populair, zitten alle hotels vol. Net als in veel andere Aziatische landen wordt in Thailand het nieuwe jaar gevierd in de periode dat de hete, droge tijd overgaat in het regenseizoen.³ Het ritueel markeert zo het begin van het nieuwe landbouwseizoen. Zoals in het Westen veel landbouwgerelateerde rituelen en gebruiken met een nieuwe betekenis zijn ingepast in een christelijke context, zo wordt *songkran* vooral als een boeddhistisch feest gezien. Het is een feest waarbij mensen vaak meerdere malen naar de tempel gaan, participeren in verscheidene ceremonies, maar ook al watergooiend meer of minder uit hun dak gaan.

Ook in Nederland wordt Thais Nieuwjaar al een aantal decennia gevierd. Met de opkomst van Thailand als belangrijke toeristische bestemming kwam een groeiend aantal Thai als partner van een Nederlandse man naar Nederland. Sinds

de jaren zeventig wonen er voldoende Thai in Nederland om belangrijke Thaise feesten op grotere schaal gemeenschappelijk te vieren. In 1973 werd de Thaise tempel in Waalwijk opgericht, oorspronkelijk met als doelgroep in het boeddhisme geïnteresseerde Nederlanders. In de loop van de jaren tachtig ontwikkelde de tempel zich tot een centrum waar Thai in en rond Nederland religieuze en nationale Thaise hoogtijdagen collectief vieren. In deze bijdrage zal ik ingaan op de vraag hoe de situatie van het in Nederland wonen tot uitdrukking komt in de manier waarop *songkran* in Waalwijk gevierd wordt. Om deze vraag te beantwoorden komen drie dimensies aan de orde van waaruit ritueel begrepen kan worden. Ten eerste de rituele gemeenschap: wie vieren het Thaise Nieuwjaar en wat kunnen we onder een Thaise (rituele) gemeenschap verstaan? Ten tweede het rituele handelen zelf: *songkran* is, als elk ritueel of feest, opgebouwd uit een aantal vaste, opeenvolgende rituele handelingen. In hoeverre kleurt het in Nederland zijn deze handelingen? De derde dimensie betreft de materiële attributen en hun plaats in het ritueel.

Waalwijk, 11 april 2004

Voor de meeste Thai in Nederland is de Thaise tempel in Waalwijk de plek om *songkran* te vieren.⁴ Noodgedwongen is de meerdaagse, publieke happening hier samengeballd tot een gecondenseerde viering van een uur of zes. Daar niemand op een doordeweekse 13e april vrij heeft, wordt *songkran* hier altijd op een zondag gevierd. In 2004 viel *songkran* in Waalwijk op Paaszondag 11 april.

Alleen wie de Thaise driekleur en de boeddhistische gele vlag herkent, begrijpt dat zich achter de voorgevel van deze voormalige Brabantse dorpsboerderij in de Loeffstraat een Thaise tempel bevindt. Tegen de achtergevel is, zoals elk jaar tijdens het Thaise nieuwjaarsfeest, een grote, langwerpige tent opgezet (ca. 5 bij 15 meter). Om tien uur is het op deze zondag al zo druk dat zowel tent als gebouw haast niet meer binnen te komen zijn. In het oorspronkelijke woongedeelte bevinden zich de eigenlijke tempel (*bot*, het gedeelte met het Boeddhabeeld) en de woonvertrekken van de monniken. De aangebouwde schuur is omgebouwd tot ontvangstruimte en heeft een klein podium. Op minder drukbezochte gelegenheden wordt er geen tent neergezet en vinden de feestactiviteiten in deze ruimte plaats. De tent is langs de wanden bezet met kraampjes waar voornamelijk eten en drinken wordt verkocht, al staan er ook verkopers van verse Thaise groenten en fruit, Thaise populaire muziek en dvd's, Boeddhabeeldjes en amuletten. Midden in de tent staat een lange tafel waarop de bezoekers het eten kunnen neerzetten dat zij die ochtend aan de monniken gaan offeren. Deze ceremonie (*tak bat*) is aan de ochtend gebonden, omdat Thaise monniken na twaalf uur 's middags niet meer mogen eten. Op de tafel staan keurige uitstallinkjes van Thaise gerechten, speciaal voor deze gelegenheid klaargemaakt en ingepakt. Tussen de zakjes rijst, zakjes bijgerechten, pakjes drinken en schalen met fruit staat hier en daar iets heel Nederlands, een bitterkoekjescake bijvoorbeeld.

Als vanzelf heeft een deel van de aanwezige Nederlanders zich achter in de tent teruggetrokken, wachtend op wat komen gaat. Dit zijn grotendeels echtgenoten

van de Thaise vrouwen, maar ook – een ontwikkeling van de laatste tien jaar – komt er steeds meer Nederlandse schoonfamilie mee. Langs de middentafel staan vooral druk pratende Thaise vrouwen te wachten. Thaise mannen zijn in Nederland ver in de minderheid – de meeste Thai zijn hier als partner van een Nederlandse man – en deze specifieke man-vrouwverhouding is vandaag ook hier in de tempel duidelijk zichtbaar.⁵ De Thaise mannen die niet als partner van een *farang*, het Thaise woord voor westerling, naar Nederland zijn gekomen bekleden bovendien relatief hoge posities, het zijn monniken, leden van de ambassadestaf en een enkele zakenman.

Omstreeks half elf begint de *tak bat*-ceremonie. De twee monniken van de tempel, de abt voorop, lopen met hun monniksschaal vanuit het tempelgedeelte buitenom, want daar begint de lange rij van mensen die eten aan de monniken willen aanbieden al, naar de ingang van de tent.⁶ Vooraan, bij de tempeluitgang, staan de Thai die hier in Nederland, op de monniken na, het hoogst in aanzien staan: de ambassadeur met zijn vrouw, gevolgd door een aantal andere leden van de ambassade, en dan de mensen die nauw bij de tempel betrokken zijn. Na een *wai* (gebaar van respect) voor de monnik te hebben gemaakt leggen de aanwezigen – waaronder ook enkele Nederlandse partners – een deel van het door hen meegebrachte eten voorzichtig in de monniksschaal. Iedereen in de rij offert persoonlijk aan beide monniken. Omdat al dat eten nooit in de schalen past, loopt een aantal Thaise mannen met de monniken mee, waarvan één het eten direct weer uit de schaal haalt om het in een van de teiltjes of emmers te doen die door de andere mannen worden meege dragen. Anderen zorgen ervoor dat de volle teiltjes direct worden weggebracht en brengen nieuwe, lege bakken. Na een half uur hebben de monniken hun ronde volbracht. Het ritueel is afgelopen en de monniken trekken zich terug om te eten. Zij zullen 's middags – in het tempelgedeelte – nog een aantal ceremonies leiden. Nu is echter ook het moment aangebroken dat het niet-religieuze deel van het feest kan beginnen.

Voor de kraampjes met etenswaren – gerund door een aantal Thaise restaurants (naar ik inschat restaurants met een exclusieve band met de tempel) – staan meteen grote aantallen wachtenden: een aanbod van goede kwaliteit en voldoende variatie aan Thaise gerechten is cruciaal voor een geslaagd Thais samenzijn, dat is hier niet anders dan in Thailand. Echter, voor wie liever iets anders wil worden er ook gebakken scholletjes en hotdogs verkocht. De *farang*-mannen gaan vooral aan het bier. Vanaf het eind van de ochtend tot een uur of drie 's middags staat een reeks optredens op het programma. Het programma van deze dag volgt grotendeels het programma van elk publiek Thais feest dat de laatste jaren in Nederland heeft plaatsgevonden. Dat wil zeggen dat ook op deze dag de muziekgroep Luuk Thung Inter, twee jongens met keyboards en een zangeres, voor de muzikale omlijsting zorgt. Zij spelen populaire (verzoek)nummers en meezingers, en verzorgen ook de muziek bij de playbackcompetitie en karaokeoptredens. Een ander vast onderdeel van de Thaise feestprogramma's is een optreden van de Siam Diamonds, een travestietentrio dat op internationale Engelstalige songs dan wel op

regionaal befaamde Chinese songs een revueachtige glamourshow geeft.⁷ Daarnaast wordt er een tot de hedendaagse Thaise folklore behorende selectie van Thaise dansen opgevoerd en is er een beautycontest voor kinderen in de vorm van een presentatie van ‘authentieke’ Thaise kledingstijlen georganiseerd, waar vooral (maar niet alleen) de meisjes aan meedoen.⁸ Watergooien is er op deze kille, grijze Paaszondag niet bij. Daar worden alleen maar grapjes over gemaakt.

Aanwezige ‘anderen’

De eerste vraag in deze bijdrage is in hoeverre er gesproken kan worden van een Thaise gemeenschap in Nederland en waar we hierbij aan moeten denken. Daar de meeste Thai via een huwelijk met een Nederlander naar Nederland zijn gekomen, kunnen we geen – zoals voor sommige andere immigrantengroepen wel het geval is – specifieke steden, wijken of provincies aanwijzen waar relatief veel Thai wonen.⁹ In die zin is er geen sprake van een of meer gelokaliseerde Thaise gemeenschappen. Wel is het aannemelijk dat de Thai in Nederland zich onderling verbonden voelen door de gemeenschappelijke Thaise afkomst.¹⁰ Deze onderlinge verbondenheid komt onder andere tot uiting in de behoefte om een aantal vieringen gezamenlijk te vieren, zoals boeddhistische hoogtijdagen, het jaarlijkse vollemaansfeest *loi krathong* (met volle maan in oktober of november), de verjaardag van de Thaise koning (5 december), de verjaardag van de abt van de tempel (7 februari) en het Thaise nieuwjaarsfeest *songkran*. Bij al deze vieringen speelt de tempel in Waalwijk een centrale rol, en het groeiend aantal Thai dat regelmatig een bezoek aan de tempel in Waalwijk brengt, kan begrepen worden als een uitdrukking van dit gevoel van en een behoefte aan gemeenschappelijkheid. Vanuit Purmerend, Lelystad, Groningen en vele andere, vaak relatief ver van Waalwijk gelegen plaatsen waren op 11 april mensen naar de tempel gekomen om *songkran* te vieren. Onder de vierders bevonden zich ook Thaise mensen uit Duitsland en België. Dat wil nog niet zeggen dat de Waalwijkse tempelvieringen zonder meer een uitdrukking zijn van het bestaan van één West-Europese Thaise gemeenschap. Voor sommigen is de afstand doorslaggevend (er zijn in Duitsland en België ook tempels), voor anderen het charisma van de abt. Wel kan gesteld worden dat de oprichting van de tempel (1977) er in belangrijke mate aan heeft bijgedragen – en dat geldt met name voor de eerste generatie Thai in Nederland en omliggende landen – dat zij als het ware voor elkaar zichtbaar werden.

Alleen al de aanwezigheid van de vele Nederlandse mannen laat zien dat de vieringen in Waalwijk geen eenduidige en homogene rituele bijeenkomsten zijn waarin ‘de Thai’ ‘collectieve boodschappen’ aan zichzelf en elkaar overdragen (Leach geciteerd in Baumann 1992: 98). Baumanns (1992) benadering van rituele gemeenschappen in termen van – niet scherp af te bakenen – groepen van ‘belanghebbenden’ of ‘achterbannen’ (zie de inleiding van dit boek) maakt het niet alleen mogelijk om verschillen in de mate waarin en de wijze waarop mensen aan (onder-

delen van) de viering deelnemen beter te herkennen en te onderkennen, maar ook om deze variaties te interpreteren in termen van culturele en maatschappelijke verandering en aanpassing, constructie van etniciteit, belangentegenstellingen en statusverschillen.

Binnen dit perspectief kunnen we de vraag naar de betekenis van de aanwezigheid van de Nederlandse mannen opvatten als de vraag naar de rol van de ‘Nederlandse ander’ in de – tijdelijke – rituele gemeenschap in de tempel. Wat doet de aanwezigheid van anderen met de nieuwjaarsviering?¹¹ Allereerst wil ik nog een keer terug naar de vraag waar we aan moeten denken als we spreken over een Thaise gemeenschap. De samenstelling van het gezelschap maakt het onmogelijk dat de gemeenschappelijkheid gebaseerd is op etnische afkomst. Eerder moeten we denken aan de gedeelde leefsituatie, die in de eerste plaats wordt gekenmerkt door het samenleven van een Thai met een Nederlandse partner. De complicaties, behoeften en verlangens binnen deze Thais-Nederlandse relaties zijn niet individueel bepaald of willekeurig: verschillende verwachtingen over de aard van het huwelijk, de taalbarrière, economische verplichtingen jegens familieleden in Thailand, en de overkomst van kinderen uit een eerdere Thaise relatie zijn hierin altijd terugkerende elementen (vgl. Panitee 2004, 2009; Pataya 1999). Belangrijk hier is dat er sprake is van een gedeelde werkelijkheid die als een rode draad door het leven van de meeste aanwezigen loopt, een werkelijkheid waar het Nederlandse element een even bepalend onderdeel van vormt als het Thaise element. We zien dan ook dat op momenten dat de gemeenschap zichtbaar wordt – zoals met *songkran* in de tempel – de Thaise gemeenschap een gemeenschap is van Thai en Nederlanders. De Nederlandse partners zijn een integraal onderdeel van de Thaise leefwereld binnen Nederland.¹²

Ondanks hun enigszins passieve rol bij het *tak bat*-ritueel is de aanwezigheid van de Nederlandse partners niet neutraal. Integendeel, hun duidelijke aanwezigheid bij elke Thaise viering is medebepalend voor de betekenis van deze samenkomsten. Al kunnen we ook in dit geval niet van een coherente groep spreken – sommige van deze mannen participeren op hun manier in (een deel van) de rituelen of festiviteiten, anderen houden zich afzijdig – in hun totaliteit vormen zij een belangrijke categorie zichtbare anderen. Hun aanwezigheid voegt aan de vieringen een dimensie toe die de culturele en sociale posities van de partners tijdelijk omkeert. Anders dan in de dagelijkse situatie thuis, waar de Thaise partner grotendeels opgaat in een dominante Nederlandse omgeving, zijn in de tempel de rollen omgedraaid. Hier vormen de Thai de dominante etnische groep: hun taal is de voertaal; zij weten wat er allemaal gebeurt en waarom het gebeurt zoals het gebeurt en hebben een vanzelfsprekend overzicht over de situatie; hier kunnen zij de meezingers meezingen. De Nederlandse partners verkeren nu in de situatie waarin de Thaise partner dagelijks verkeert: de voortdurende confrontatie met een taal die niet of niet helemaal begrepen wordt, muziek die of eten dat niet aanspreekt. Deze omkering van de culturele dominantie impliceert een tijdelijke omkering van de sociale dominantie binnen de Thaise gemeenschap in Neder-

land. Daarmee zijn deze vieringen echter nog geen omkeringsritueel, in die zin dat de omkering van de verhoudingen in het dagelijks leven expliciet deel uitmaakt van het ritueel, zoals dat bijvoorbeeld bij carnaval het geval is.

Hetzelfde en toch anders

In het bovenstaande heb ik laten zien hoe leven in Nederland voor de Thai met zich meebrengt dat het nodig kan zijn feesten in te korten en op een andere datum te vieren, en de aanwezigheid van een nieuwe groep anderen impliceert. Als derde en laatste aspect wil ik laten zien hoe de situatie van het leven in het buitenland de materiële bijdrage van leken aan het levensonderhoud van de monniken heeft veranderd. Onderwerp is het tempelritueel *thawai sangkhathan*. Dit ritueel is onderdeel van vrijwel alle publieke tempelvieringen, dus ook van de *songkran*-viering in Waalwijk.

Terwijl het nieuwjaarsfeest in de tent in volle gang is, begint rond half één in de tempel een *thawai sangkhathan*-ceremonie. *Thawai sangkhathan* betekent letterlijk het ‘aanbieden van een gift aan de boeddhistische orde van monniken’ (de *sangha*). In de volgende drie kwartier druppelen de mensen binnen, en iedereen zoekt een plaatsje op de grond. Op een rij lage stoelen tegen de achterwand zit een aantal *farang*, voor hen is het lastig om meer dan een uur met gevouwen benen op de grond te zitten. Ondertussen komt Luang Ah binnen, op dit moment naast de abt (Luang Pho) de enige monnik. Zachtjes, maar wel met een microfoon om boven het luidruchtige geroezemoes uit te komen, spreekt hij de aanwezigen toe. Hij praat in vrij algemene bewoordingen over wat het is om een goed mens te zijn, dat we niet jaloers moeten zijn, dat het leven niet eenvoudig is. Er lijkt weinig aandacht te zijn voor wat hij vertelt, maar Luang Ah is een goedgehumeurd mens en laat zich niet afleiden.

Op een gegeven moment begint een enigszins bazige vrouw die, zoveel is wel duidelijk, zeer actief bij de tempelorganisatie betrokken is, *khruang sangkhathan* uit te delen aan degenen die haar daar om vragen. Een *khruang sangkhathan* bestaat uit een keurig ingepakte nieuwe monnikspij of uit een gele emmer (‘boeddhistisch saffraangeel’) met daarin allerlei zaken die een monnik zoal nodig kan hebben. In zo’n emmer zitten bijvoorbeeld wat kant-en-klare, houdbare etenswaren (noodles, blikjes, nootjes), pakjes drinken, tandpasta, een tandenborstel, wasmiddel, een beker, en een paraplu. Het geheel is ingepakt in doorzichtig geel folie, waardoor deze emmers wel iets van de Nederlandse fruitmand hebben. In Thailand kunnen zulke emmers gevuld en wel worden aangeschaft in religieuze ‘speciaalzaken’, maar ook de meeste supermarkten verkopen ze. Het is natuurlijk ook mogelijk om zelf de inhoud van een emmer samen te stellen.

Vanuit de boeddhistische leer is het accumuleren van verdienste een centrale motivatie voor deelname aan dergelijke rituelen en ander moreel goed gedrag, omdat veel verdienste bijvoorbeeld kan bijdragen aan een gunstige wedergeboorte

in een volgend leven, maar zelfs ook al in het huidige leven zijn vruchten af kan werpen. Evenals in de *tak bat*-ceremonie waarbij de leek eten aan de *sangha* aanbiedt, is het aanbieden van *sangkhathan* een religieuze handeling, waarbij de ontvangende monniken door de gift te accepteren leken in staat stellen verdienste te verzamelen. In de Nederlandse situatie is het aanschaffen van *sangkhathan*-emmers een probleem, en het kwam me daarom als zeer praktisch voor dat de emmers in de tempel zelf te verkrijgen waren. De situatie bleek echter enigszins anders in elkaar te steken. Terwijl de *khruang sangkhathan* op aanvraag onder de aanwezigheid in de *bot* verdeeld worden – toch wel zo'n dertig emmers – en ik me langzaam realiseer dat dat voor deze twee monniken wel ontzettend veel is en me afvraag wat ze met al die paraplu's, en later de lege emmers, aanmoeten, verlegt Luang Ah zijn aandacht naar de *sanghathan*. Hij moedigt iedereen aan zich niet geforceerd te voelen: 'Wie rijk is geeft meer, wie weinig kan missen geeft minder, daar moet je je niet bezwaard of verlegen onder voelen, vijf euro, tien euro, vijftig euro, elk bedrag is goed, want het gaat om de intentie.' De mensen om mij heen stoppen geld in een enveloppe, schrijven daar hun naam en adres op en steken de enveloppe onder het folie. Dat gebeurt ook in Thailand zo. Maar het is nu pas, nu ik zie dat hoe om mij heen zeer uiteenlopende bedragen in de enveloppen worden gestopt, dat ik begrijp dat de *sangkhathan*-ceremonie hier wel in uiterlijke vorm nog bestaat – de leken *lijken* immers emmers met *khruang sangkhathan* te doneren – maar in wezen alleen een gelddonatie doen. Er wordt voor de emmer niet echt betaald. De emmers behoren, net als de ingepakte monnikspijen, al aan de tempel en worden in elke *thawai sangkhathan*-ceremonie opnieuw gebruikt.

Het antwoord op de vraag waarom mensen in de Nederlandse setting hun geld-donatie niet los van de *khruang sangkhathan* willen aanbieden, moet naar mijn idee voor een deel gezocht worden in een verschuiving in de verhouding tussen de materiële en de symbolische dimensie van dit ritueel in de richting van een steeds sterker symbolisch karakter. In het dagelijks leven van de moderne leek – en dat geldt voor de situatie in Thailand evenzeer als voor die in Nederland – is geen tijd of mogelijkheid meer om dagelijks te participeren in het *tak bat*-ritueel. *Thawai sangkhathan* is in de vervulling van de verplichting die mensen voelen jegens de tempel en de monniken (de *sangha*) steeds meer de plaats van het *tak bat*-ritueel gaan innemen. Was *thawai sangkhathan* in Thailand in de jaren zestig van de vorige eeuw nog een aan de ochtend gebonden ritueel – er wordt de monniken immers ook eten aangeboden (Terwiel 1994: 177-179) – tegenwoordig kan iedereen voor een persoonlijke *thawai sangkhathan*-ceremonie op elk gewenst moment naar de tempel (Stengs 2009: 278-279). *Thawai sangkhathan* neigt daarmee het belangrijkste uitdrukkingmiddel te worden van de betrokkenheid van leken bij de *sangha*. In de tempel in Waalwijk vindt een verdere verschuiving plaats. De gevulde emmers gaan nog steeds van de leken naar de monniken, maar niet langer als materiële bijdrage aan hun levensonderhoud. Ook al is het ritueel materieel in stand gehouden, de emmers fungeren nu als 'voertuig' voor de financiële bijdragen van de aanwezige leken. Dat voor deze vorm wordt gekozen en niet voor een finan-

ciële donatie zonder meer, laat zien dat het behoud van de materiële dimensie van het ritueel belangrijk is voor de beleving ervan als compleet en daarmee eigen.

Noten

- * Dit artikel is voornamelijk gebaseerd op veldwerk tijdens een aantal vieringen in de Thaise tempel in Waalwijk, de Buddharama Tempel, in 2004 en 2005, met name *makhabu*, de boeddhistische feestdag waarop onder andere wordt herdacht dat Boeddha de voorschriften voor de monniken (*patimokkha*) gaf en *songkran*, Thais Nieuwjaar. Centraal in deze bijdrage staat de viering van *songkran* 2004. Het meerdaagse Thaise nieuwjaarsfeest begint in principe op 13 april, maar werd in Waalwijk op zondag 11 april gevierd. Een Engelstalige versie van dit artikel is in een gezamenlijk paper met Han ten Brummelhuis op het International Symposium Crossroads of Thai and Dutch History gepresenteerd (zie Ten Brummelhuis en Stengs 2004).
- 1 Gebaseerd op aantekeningen veldwerk in Thailand, *songkran* 1997.
 - 2 *Songkran* is een complex feest. Op de verschillende dagen vinden er bij de afzonderlijke dagen behorende rituelen plaats, die ook regionaal weer sterk kunnen verschillen. In die zin kan, evenmin als over een Europees feest als carnaval, niet over ‘het’ *songkran*-festival gesproken worden. Voor een uitgebreide etnografische beschrijving van de Noord-Thaise *songkran*-viering en de bijbehorende rituelen zie Davids 1984.
 - 3 In 1941 besloot de Thaise regering het kalenderjaar te laten beginnen op 1 januari. Wel hanteert men nog de boeddhistische jaartelling, die 543 jaar voorloopt op de christelijke, dat wil zeggen dat men daar in 2009 in het jaar 2547 leefde. *Songkran* is echter altijd een belangrijk feest gebleven.
 - 4 Ook in het dorp Landsmeer (Noord-Holland) is een Thaise tempel gevestigd, en ook daar wordt *songkran* gevierd.
 - 5 Volgens het CBS (cijfers 2010) wonen er in Nederland ruim 5000 Thaise vrouwen en bijna 1000 Thaise mannen ([http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/default.aspx?DM=SLNL&PA=03743&D1=a&D2=0%2c127-129&D3=179&D4=\(l-3\)-l&VW=T](http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/default.aspx?DM=SLNL&PA=03743&D1=a&D2=0%2c127-129&D3=179&D4=(l-3)-l&VW=T), laatst bezocht 21 januari 2011). Deze man-vrouwverdeling en de hieraan verbonden vorm van huwelijksmigratie gaat ook op voor de ons omringende Europese landen. Groot-Brittannië vormt hier enigszins een uitzondering op, omdat de gemeenschap daar ook voor een deel uit (tijdelijk aldaar woonachtige) studenten bestaat.
 - 6 Boeddhistische monniken worden in het Nederlands vaak aangeduid als bedelmonniken. Het woord bedelen – evenals het Engelse *almsbowl* of *almsmonk* – heeft echter een aantal verkeerde connotaties. Vanuit het Thaise perspectief bedelt de monnik niet om eten, maar stelt hij – doordat hij de goedheid heeft de donaties te aanvaarden – de gevers in staat religieuze verdienste te verzamelen.
 - 7 Ook het Holland Casino in Amsterdam, waar donderdagavond 15 april in het teken van ‘happy songkran’ stond, had, om een Thaise atmosfeer te creëren, Luuk Thung Inter en de Siam Diamonds uitgenodigd.
 - 8 De schoonheidscompetitie/modeshow is een vast onderdeel van elk Thais feest in Nederland, maar is ook in Thailand populair. Deze competities worden niet alleen voor kinderen of vrouwen georganiseerd, maar vooral ook voor travestieten (*katheu*).
 - 9 Deze vorm van huwelijksmigratie is in de jaren zeventig op gang gekomen, nadat Thailand als vakantieland voor Nederlanders vanuit de (lagere) middenklasse financieel bereikbaar werd. Door een combinatie van factoren (de relatieve huwelijksvrijheid van Thaise vrouwen, economische verplichtingen ten aanzien van hun familie, migratie als economische vooruit-

- gang en hun aantrekkelijkheid als huisvrouw voor alleenstaande westerse mannen) kwamen uit deze vakantiereizen veel huwelijken voort (zie Pataya 1999; Ten Brummelhuis en Stengs 2004: 378).
- 10 Hierbij gaat het niet alleen om onderlinge overeenkomsten die Thaise mensen zelf ervaren, maar ook om het feit dat anderen aan hen gedeelde kenmerken toeschrijven (zie Ten Brummelhuis en Stengs 2004: 372).
 - 11 Naast de Nederlandse partners kunnen er natuurlijk meer duidelijk aanwezige anderen worden onderscheiden. De aanwezigheid van de ambassadestaf en van met name de ambassadeur en zijn vrouw heeft bijvoorbeeld een belangrijke, statusverhogende invloed op de bijeenkomsten.
 - 12 Hetzelfde geldt voor kinderen en schoonfamilie.

Literatuur

- Baumann, G. (1992) Ritual implies 'Others': Rereading Durkheim in a Plural Society. In: D. de Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London/New York: Routledge, 97-116.
- Brummelhuis, H. ten en I. Stengs (2004) Thai-Dutch Interactions in the Thai Community. In: Dhivarat na Pombejra et al. (red.), *Crossroads of Thai and Dutch History*. Proceedings of the International Symposium, Leiden 9-11 september 2004.
- Davids, R. (1984) *Muang Metaphysics*. Bangkok: Pandora.
- Pataya Ruenkaew (1999) Marriage Migration of Thai Women to Germany, paper presented at the 7th International Conference on Thai Studies, 4-8 July, Amsterdam.
- Panitee Suksomboon (2004) Thai Massage in the Netherlands. A Study of a Group of Thai Migrant Women, M.A. thesis in Social Sciences, University of Amsterdam.
- (2009) Thai Migrant Women in the Netherlands: Cross-cultural Marriages and Families. PhD thesis, University of Leiden.
- Stengs, I. (2009) *Worshipping the Great Moderniser. King Chulalongkorn, Patron Saint of the Thai Middle Class*. Singapore/Seattle: NUS/University of Washington Press.
- Terwiel, B. (1994 [1975]) *Monks and Magic. An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Third, revised, edition. Bangkok: White Lotus.

*‘Natuurlijk, ik ben joods!’**

De Queer Shabbaton Amsterdam 2006: queer-joodse identiteit bevestigd

GEMMA KWANTES

Zaterdagmorgen, 5 augustus, circa tien voor negen. Ik parkeer mijn fiets op het Singel, schuin voor nummer 95: een donker geschilderd, onopvallend grachtenpand dat normaliter dienst doet als therapeutisch centrum. Voor de massief houten deur, verstevigd met siertralies en versierd met regenboogvlaggetjes, staat een portier strategisch opgesteld. Erachter, aan het einde van de korte smalle gang, bevindt zich de ruimte waar zodadelijk een sjabbatdienst gehouden zal worden. Oranje linoleum en zacht licht geven de ruimte een warme uitstraling. Schuin links in de hoek staat een tafel waarop een thorarol ligt, bedekt met een talliet (gebedskleed). Daarvoor, eveneens in talliet gehuld, staat Natan Meir, de Amerikaanse universitair docent die ons in deze dienst zal leiden. Vier rijen stoelen, in een halve cirkel rondom de tafel opgesteld, zijn voor het publiek klaargezet. We bidden richting het oosten, richting Jeruzalem.

Ik hoor tot de eerste aanwezigen, en het lijkt erop dat ik, als vrouw, volgens liberaal gebruik, wordt gerekend tot het minjan (het gebedsquorum van tien volwassenaanwezigen). Dit ervaar ik als een eer, maar wel één waarbij ik mij als niet-joodse ietwat ongemakkelijk voel. Achteraf bleken mijn zorgen onterecht. Niet alleen omdat we de dienst vijftien minuten later beginnen met elf mensen, waarvan tien mannen¹ – iets wat zelfs een orthodoxe rabbijn tevreden zou stellen – maar ook omdat het geen probleem blijkt te zijn als ik later op de dag beken geen joodse achtergrond te hebben anders dan studie,² en ik even hartelijk welkom word geheten als ieder ander.

De *sidoer* (gebedenboek) voor deze dienst bestaat uit 35 aan elkaar genietete dubbelzijdig bedrukte A4'tjes.³ Meir legt uit dat een sjabbatochtenddienst gewoonlijk bestaat uit drie delen: zegeningen en 'chants', de *sjacharit* – waaronder het *sjma jisraël* en de bijbehorende zegeningen, het *amida* – en ten slotte de thoralezing.⁴ Schakelend tussen Hebreeuws en Engels leidt hij ons soepel door de eerste twee delen. Maar op het moment dat de thorarol onthuld wordt, draagt Meir het roer over aan de New Yorkse *storahteller* Amichai Lau-Lavie.⁵

In iedere synagoge wordt elke week een deel van de Thora gelezen, de zogenaamde portie. De vijf boeken zijn zodanig onderverdeeld dat in de loop van elk jaar de volledige Thora wordt doorgewerkt. Doorgaans wordt niet de hele portie gelezen. Een aantal mensen wordt naar voren geroepen (*alieja*) om enkele verzen voor te dragen – óf de rabbijn of de chazan (voorzanger) doet dat – waarna de

rabbijn naar aanleiding van de gelezen tekst een preek (*drasha*) houdt. Lau-Lavie beperkte zich niet tot dit format. *Zijn* bedoeling, legt hij uit, is om de Thora te vertalen, niet alleen van het Hebreeuws naar het Engels, maar ook naar de huidige tijd. Middels een wervelende, interactieve performance – zijn uitdrukking – leidt hij ons het verhaal in. Voor deze week is de portie *VaEtchanan* (Deut. 3: 23-7: 11). Hij situeert de tekst voor ons: ‘We zitten nu vol in de memoires van Moshe Rabeinu [onze Leermeester Mozes].’ Hij vat de portie kort en met humor samen: *eindelijk* zijn ze, na al dat zwerven in de woestijn, aangekomen bij de Jordaan. Aan de overkant ligt het beloofde land. Maar God verbiedt Mozes deze rivier over te steken. Hij mag het land alleen zien vanaf de berg Pisga.⁶ Met zachte hand dwingt Lau-Lavie ons het verhaal te bevragen: had Mozes, ondanks Gods verbod, een poging moeten wagen het beloofde land te bereiken? Hij laat het verhaal tot leven komen door enerzijds de personages te presenteren als innerlijke archetypen, anderzijds door hun problemen te vertalen naar situaties waarmee we allemaal bekend zijn. ‘You can’t always get what you want,’ zingt hij met betrekking tot Mozes, de belangrijkste figuur in de joodse traditie. Driemaal vraagt hij vrijwilligers voor een *alieja*: de eerste keer mensen die ooit wel eens echt ergens voor gebeden hebben, de tweede keer diegenen die hun eigen grenzen willen overschrijden en ten slotte iedereen die een innerlijke Joshua, dat is ‘een dappere krijger’, in zich herbergt. ‘En dat is eigenlijk iedereen,’ roept hij, en hij wacht tot iedereen – op een jonge vrouw, die ondertussen bezig lijkt met de logistiek van vandaag, en mijzelf na – naar voren is gekomen. Tijdens de dienst zijn nog een paar mensen binnengekomen. Drie vrouwen en twintig mannen staan nu, gearmd, in een kring om de tafel met de thorarol. Lau-Lavie geeft iedereen de gelegenheid om zijn of haar persoonlijke beloofde land met de groep te delen. ‘Seks’, zegt iemand, en anderen ‘liefde’, ‘vrede’, ‘respect’, ‘geluk’, ‘trots’, ‘een einde aan honger’.

Het optreden van Lau-Lavie was bijzonder maar zou in principe in iedere vooruitstrevende synagoge plaats hebben kunnen vinden. Tot nu toe was aan de inhoud of vorm van de dienst niet te merken dat het overgrote deel van, zo niet het gehele publiek, bestond uit homoseksuele mannen en vrouwen of mensen die zich op een andere manier identificeren als *queer*. Maar toen Lau-Lavie vroeg ons onze innerlijke Joshua voor te stellen, zei een mannenstem: ‘Ze is heel mooi.’ Andere aanwijzingen lagen in opmerkingen van Lau-Lavie als: ‘Wanneer regeringen “nee” zeggen, vechten wij voor “ja”. Wanneer rabbijnen “nee” zeggen, vechten wij voor “ja”. En grappend: ‘Wanneer moeders “nee” zeggen, vechten wij voor “ja”. Het beloofde land zit van binnen. Dit is onze healing.’ Voor de aanwezigen waren dit duidelijke verwijzingen naar het World Pride homofestival in Jeruzalem.⁷

Er valt een korte stilte. De groep staat bewegingsloos, met gebogen hoofd en gesloten ogen. Nadat iedereen de mogelijkheid heeft gekregen de naam te zeggen van iemand die ‘healing’ nodig heeft, wordt de thorarol opgeheven en, zoals gebruikelijk, aan de aanwezigen getoond. De meesten reiken ernaar en kussen de rol met een punt van hun talliet. Met een snelle halve kaddisj en het populaire lied *Adon Olam* wordt de dienst afgesloten.

De Queer Shabbaton Amsterdam

De dienst werd gehouden op een ongebruikelijke plek, op een ongebruikelijke manier, en binnen een ongebruikelijke context. Hij was georganiseerd voor en door deelnemers aan de Queer Shabbaton Amsterdam (QSA) 2006. *Queer* is in dit verband een term voor iedereen die *niet* beschikt over een *on*problematische heteroseksuele voorkeur of identiteit. *Shabbaton* is een woord dat vooral in de Verenigde Staten wordt gebruikt en waarvan de betekenis enigszins flexibel is. Het verwijst naar een programma dat (deels) op de sjabbat wordt aangeboden en waar over het algemeen een synagogedienst aan voorafgaat of in is opgenomen. Deze *shabbaton* begon vrijdagavond om zes uur en duurde tot zondagavond half zeven. Twee diensten en een *havdala* – een ceremonie waarmee de sjabbat wordt afgesloten – maakten deel uit van het programma.

De Queer Shabbaton Amsterdam is een initiatief van Gideon Querido van Frank. Hij organiseert het evenement met zijn team formeel voor de Amsterdamse progressieve 'gemeente' Beit Ha'Chidush (בנין). Er zijn in Nederland geen andere publieke evenementen die speciaal zijn gericht op joodse *queers*/homoseksuelen. De Queer Shabbaton Amsterdam van 2006 was de tweede editie, en had een internationaal karakter. Meer dan driekwart van de programmaonderdelen werd (be) geleid door niet-Nederlanders: grofweg een vijfde daarvan Israëliër, de rest Amerikaan. Door een sterk op het buitenland gerichte pr kwam dit jaar ongeveer de helft van de negentig deelnemers uit het buitenland, voor ongeveer de helft uit de Verenigde Staten, daarnaast uit Israël, Groot-Brittannië, Frankrijk, Zwitserland, Noorwegen, Denemarken, Zuid-Afrika en Australië. Naast een duidelijk religieuze dimensie had de Queer Shabbaton een intellectuele dimensie. Studie, binnen het jodendom een hooggewaardeerd goed (Boyarin 1997), vormt doorgaans een hoofdonderdeel van een *shabbaton* en deze *shabbaton* was daarop geen uitzondering. Er werden teksten en producties bestudeerd die binnen deze context als legitieme joodse bronnen gelden: de Hebreeuwse Bijbel, de Talmoed (het belangrijkste rabbijnse geschrift), maar ook joodse literaire en culturele producties uit verleden en heden. Dit gebeurde vanuit een *queer*-theoretisch perspectief, gekoppeld aan enerzijds performance (*theory*) en anderzijds een aantal van de nieuwste inzichten binnen Amerikaanse Jewish Studies. Deze elementen kwamen alle drie expliciet bij elkaar in de twee lezingen van Ann Pellegrini, docente Religiestudies en Performance Studies aan New York University (NYU), en Querido van Franks 'ster' op deze *shabbaton*. Daarnaast figureerden de termen *queer theory* en *performance* ook herhaaldelijk op de website en in het programma.⁸

Achtereenvolgens zal ik eerst een beschrijving van de QSA in het weekend van 5 tot 7 augustus 2006 en de Nederlandse context geven. De QSA is een buitenbeentje, zowel binnen de Nederlandse joodse wereld als binnen de Nederlandse homowereld. Vervolgens laat ik zien dat de QSA wel goed aansluit bij recente Noord-Amerikaanse ontwikkelingen. De Queer Shabbaton is om zo te zeggen een typisch Amerikaans-joods homo-emancipatie-evenement op Nederlandse bodem. Ten

slotte zal ik, vanuit dit gegeven, laten zien welke rol de QSA speelt in de emancipatie van joodse *queers*. Ik maak daarbij gebruik van het werk van José Esteban Muñoz: een *queer* en *performance theorist* aan NYU en een collega van de reeds genoemde Ann Pellegrini. Op deze manier blijf ik dicht bij het theoretisch kader van de QSA zelf.

Een bijzonder weekend

De Queer Shabbaton Amsterdam begon, zoals gezegd, op een vrijdagavond. Vanaf zes uur waren we welkom in de Amsterdamse Uilenburgersynagoge, niet ver van het Waterlooplein. Bij binnenkomst kreeg ik een dikke map met onder meer een QSA-programma, informatie over de locatie en folders van alle joodse en homobezienswaardigheden in Amsterdam. Om iets voor half acht ging op de bovenverdieping het programma officieel van start met het aansteken van de sjabbatkaarsen door de organisatie, gevolgd door een dienst onder leiding van David Berger, stagiair-chazan van de New Yorkse homosynagoge Congregation Beth Simchat Torah, en Gili Tzidkiyahu, liberaal rabbijn in opleiding uit Israël. Hoewel Berger een koppel en talliet met regenboogmotief droeg, werd het thema homoseksualiteit tijdens het formele gedeelte van de dienst niet verbaal naar voren gebracht. Dit gebeurde pas na afloop in een aantal korte speeches van Berger, de verschillende leden van de organisatie en een van de voorzitters van BHC. Na de dienst wachtte ons een uitgebreid, koosjerstijl⁹ koud buffet en werden we getrakteerd op een quiz. Gekleed in chassidisch-joodse ultraorthodoxe *drag*, testten twee van de organisatrices onze kennis van joodse, homo- en joodse homoweetjes. Het merendeel van de aanwezigen vertrok pas tegen middernacht. De (hierboven beschreven) dienst op zaterdagochtend bleek dan ook voor velen te vroeg: de hele ochtend bleven deelnemers binnendruppelen. Voor de zaterdagmiddag stonden er naast vijf lezingen en studiesessies ook twee *consciousness raising*-sessies op het programma. Dit waren workshops waarin we in drie kleinere groepen onze ervaringen met het combineren van onze *queer* en joodse identiteit konden delen en gaandeweg ook de QSA evalueerden. Het was een intensief programma en de pauze van drie tot zes uur was dan ook van harte welkom. Nagenoeg alle deelnemers gingen naar buiten om iets van de gelijktijdige Gay Pride grachtenparade te kunnen zien.

Querido van Frank organiseert de Queer Shabbaton altijd bewust in het Gay Pride-weekend. Hij weet, zo vertelde hij mij desgevraagd, dat de homofeestelijkheden in de stad voor de QSA een belangrijke bijkomende trekpleister vormen, vooral voor buitenlanders. Maar hij ziet tegelijkertijd ook het risico dat de feesten de aandacht afleiden van zijn QSA, en beschouwt de Gay Pride dus deels als concurrentie. 'Eigenlijk hebben ze niets met elkaar te maken,' zegt hij, 'en kan de Queer Shabbaton ook in een ander weekend georganiseerd worden.' In dergelijke uitspraken presenteert Querido van Frank de QSA als een in de eerste plaats joods evenement, waarbij de rest van homoseksueel Nederland geen direct belang heeft.

Evenmin hebben de deelnemers aan de QSA in deze visie een groot belang bij wat er gaande is binnen de algemene homoscene in Nederland. Zijn ambivalentie ten opzichte van de Gay Pride komt in het programma tot uitdrukking. Er was middels een pauze ruimte voor de parade vrijgemaakt, maar er werden maar liefst drie alternatieven aangeboden – waaronder een stadswandeling door historisch joods Amsterdam. Niettemin bleek, bij terugkomst, dat veel QSA-bezoekers de parade het hoogtepunt van de dag vonden.

Want terwijl de rest van Amsterdam doorfeestte, keerden wij terug naar het Singel voor het volgende programmaonderdeel: de eerste lezing van Ann Pellegrini. Hierin zette zij een aantal argumenten uiteen uit het boek *Queer Theory and the Jewish Question* (Boyarin, Pellegrini en Itzkovitz 2003). Na haar lezing vertrokken we opnieuw naar de Uilenburgersynagoge waar ons wederom een maaltijd werd aangeboden en de sjabbat werd afgesloten met een traditionele *havdala*-ceremonie. In deze ceremonie werden Tzidkiyahu en Meir bijgestaan door *rebbetzin* (rabijnsvrouw) Hadassa Gross, een formidabele dragqueen die speciaal voor de QSA vanuit de Verenigde Staten was overgevlogen. Het ritueel waar ze bij betrokken werd, lichtte ze stapje voor stapje, maar vooral met veel humor, toe. Ook de *tisj* – een vrije toespraak naar aanleiding van de Thora – van Rebbetzin Gross na de *havdala* was zowel onbeschaamd, grappig als educatief. De *tisj* was getiteld ‘The Shabbat Queen Escort Service’. Hierbij zette Gross zich vooral in om ons ‘better lovers’ te maken, maar gaandeweg lichtte ze bijvoorbeeld ook de kabbalistische betekenis van *tisja be’av*, een feestdag die net was geweest, en van *toe be’av*, een komende feestdag, toe.

Opnieuw werd de dag pas tegen twaalfen afgesloten. Sommigen bleven zelfs nog even plakken of verkenden het homo-uitgaansleven van Amsterdam. Niettemin was de opkomst de volgende morgen hoog. Zondag verzorgde Lau-Lavie een *storahtelling*-workshop. Onder leiding van Meir poogden we een *queer* interpretatie te geven van verschillende joodse teksten. Rebecca Walker, een internationaal gerenommeerde Amerikaanse auteur die de vorige dag had gesproken over haar autobiografie, gaf een schrijfworkshop. Ann Pellegrini hield een tweede lezing, ditmaal over joodse invloeden op camp, een vorm van humor die vooral door homoseksuelen wordt gebruikt, en het gebruik ervan door joodse vrouwen. Er waren twee meer politiek georiënteerde workshops over het joodse homohuwelijk en de geschiedenis van de Israëliische homobeweging en ten slotte een laatste *consciousness raising*-sessie. Terwijl de eerste deelnemers al naar huis (of naar de World Pride) vertrokken, werden de dag en de QSA afgesloten met een speciale *queer havdala*. Een regenboog-*havdala*-kaars werd gebruikt om voor iedereen een waxinelichtje aan te steken, waarna we werden uitgenodigd om in één woord samen te vatten wat de QSA voor ons had betekend. Uit de reacties bleek de positieve waardering van de deelnemers: ‘dankjewel’ ‘verbinding’, ‘liefde’, ‘acceptatie’, ‘gemeenschap’, ‘vreugde’...

De Nederlandse context

Als weekend voor joodse *queers* begeeft de Queer Shabbaton Amsterdam zich zowel in de Nederlandse homowereld als in de Nederlands joodse wereld. Het is een homo-evenement, maar dan wel een joods religieus en intellectueel alternatief voor de seculiere feestelijkheden van het Amsterdam Gay Pride-weekend.

De Nederlandse homo-emancipatiebeweging – in gang gezet in 1911 door Jhr. J.A. Schorer en sinds 1946 aangevoerd door het COC – heeft zich jarenlang nauwelijks iets gelegen laten liggen aan etnische of religieuze belangen. In het verleden hebben christelijke en joodse homoseksuelen zichzelf georganiseerd.¹⁰ Aan islamitische homoseksuelen besteedt het COC, sinds de jaren negentig, gestructureerd aandacht.¹¹ Te midden van de Gay Pride-feestelijkheden enerzijds en de eenzijdige belangstelling voor islam anderzijds ontsnapt de QSA vrijwel geheel aan de aandacht van de Nederlandse homowereld.¹²

In de joodse wereld is de QSA steviger ingebed. Ze is met Maror-geld¹³ gefinancierd, vanuit een joodse ‘gemeente’ georganiseerd en Querido van Frank is als initiatiefnemer van de QSA opgenomen in het bestuur van deze gemeente. De QSA publiceert haar bekendmakingen in het blad *Joods Nederland*.¹⁴ Zij presenteert zich – in een Nederlands-joodse wereld die daar, zeker in vergelijking met het buitenland, niet bijster voor openstaat – duidelijk als *queer*-evenement en BHC daarmee als homovriendelijke ‘gemeente.’

In Nederland bestaan officieel drie soorten joodse gemeenten: NIK, PIK en LJG.¹⁵ Het NIK (Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap), is verreweg de grootste organisatie,¹⁶ en vertegenwoordigt, net als het zeer kleine PIK (Portugees-Israëlitisch Kerkgenootschap) de orthodoxe gemeenschap. De Liberaal Joodse Gemeenten (LJG) hebben zich met name tijdens de wederopbouw van de joodse gemeenschap na de Tweede Wereldoorlog geprofileerd. In vergelijking met gemeenten binnen vergelijkbare stromingen in het buitenland is een zekere mate van conservatisme karakteristiek voor het Nederlandse jodendom in het algemeen, en voor de LJG, als tot voor kort Nederlands meest vooruitstrevende stroming, in het bijzonder.¹⁷ De derde soort Nederlandse gemeenten, verenigd in de Liberaal Joodse Gemeenschap, zijn dan ook het best vergelijkbaar met bijvoorbeeld de Amerikaanse conservatieven (Brasz 2002: 275). In een land waar homoseksuelen steeds vaker en op steeds meer gebieden verzekerd zijn van rechtsgelijkheid, is het Nederlandse jodendom misschien niet homofoob, maar wel heteroseksistisch.¹⁸ Lange tijd ‘bestonden’ joodse homoseksuelen simpelweg niet. Sjalhomo heeft hier verandering in gebracht, wat deze organisatie tot een belangrijke voorloper van de Queer Shabbaton maakt.

Sjalhomo werd in 1980 opgericht door Jonathan van Amersfoort die geïnspireerd raakte toen hij op reis in de Verenigde Staten in een groep voor joodse homoseksuelen terecht kwam. Hij kwam op het COC als jood ‘uit de kast’, nadat hij al jarenlang actief was bij deze organisatie, maar zijn joods-zijn verborgen had gehouden. Hij vond lotgenoten en een jaar later was een eerste Nederlandse groep

joodse homoseksuelen een feit (*Sjalhomo* 1981, 1 (1): 2). Gedurende de twintig jaar dat Sjalhomo bestond, werden maandelijks bijeenkomsten georganiseerd, de leden vierden samen joodse feestdagen en, tijdens Sjalhomo's hoogtijdagen, midden jaren tachtig, werden er feesten georganiseerd waar honderden homo's uit binnen- en buitenland op afkwamen. Sjalhomo bleek vooral goed in het verenigen en met elkaar in contact brengen van joodse homovrouwen en -mannen. Eén opvatting, geuit door Wanya Kruyer, ex-Sjalhomo betrokkene en medeoprichtster van BHC, en bevestigd door Patrick van Herpen, medeorganisator van de eerste QSA, is dan ook dat Sjalhomo vooral een gezelligheidsvereniging was (*Chidushim* 2000 4 (1): 7; Meijer 2005: 17). Maar, zoals d'Emilio in zijn standaardwerk over de Amerikaanse homobeweging aangeeft, het bestaan van ontmoetingsplaatsen, gespreksgroepen en gezelligheidsverenigingen, en het zichtbaar worden in het algemeen zijn voor de emancipatie van homoseksuelen even belangrijk als bijvoorbeeld een meer formeel streven naar rechtsgelijkheid (d'Emilio 1983: 245, 267). De betekenis van Sjalhomo moet daarom niet worden onderschat, precies omdat Sjalhomo zich de taak stelde een kader te bieden waar joodse homo's openlijk homo én openlijk joods konden zijn, bijvoorbeeld door een nieuwsbrief uit te geven en het eerste World Congress of Gay and Lesbian Jewish Organisations in Europa te organiseren, in Amsterdam.¹⁹

Anderzijds duidt niets in de publicaties van Sjalhomo erop dat de organisatie – zich grotendeels afzonderend van zowel het mainstream Nederlandse jodendom als de mainstream Nederlandse homobeweging – ooit in staat is geweest binnen de joodse gemeenten een verandering van houding ten opzichte van homoseksuelen teweeg te brengen. Nog steeds voelden homo's zich daar slechts 'min of meer welkom'. In 1995 besloten François Spiero, Ken Gould en Wanya Kruyer deze situatie niet langer te accepteren. Om te voorzien in de behoefte aan een eigen spiritueel toevluchtsoord richtten zij de stichting Beit Ha'Chidush op. BHC werd gemodelleerd naar Amerikaanse homosynagogen. In het begin trokken de maandelijks diensten alleen homoseksuelen. Vrij snel bleek echter dat deze progressieve diensten ook heteroseksuele mannen en vrouwen trokken die op zoek waren naar vernieuwing, openstonden voor andere manieren om met spiritualiteit om te gaan, of feminist(e) waren (*Chidushim* 2000, 4 (1): 6-7). BHC opende haar deuren voor hen, evenals voor de zogenaamde 'vaderjoden',²⁰ een groep die in andere synagogen niet welkom was. Hierdoor nam het aantal aanwezigen tijdens de diensten gestaag toe en veranderde de verhouding homo-hetero binnen BHC dramatisch: al na vijf jaar lag het percentage homo's onder de vijftig.²¹ De maandelijks diensten werden aangevuld met cursussen, workshops, lezingen en *shabbatons*. Inhoudelijk vormde BHC zich naar voorbeelden van Amerikaanse *reform-, reconstructivist- en Jewish renewal-*gemeenten, drie zeker naar Nederlandse maatstaven zeer vooruitstrevende stromingen. In 2005 werd BHC omgevormd tot een vereniging – hoewel de organisatie zich als gemeente presenteert, is zij dit formeel dus niet.²² BHC is zich altijd blijven inzetten voor homoseksuelen. Het is de enige gemeente waar homoseksuelen expliciet welkom zijn.²³ Sinds 1998 houdt BHC in het weekend

van de Amsterdamse Gay Pride een ‘roze dienst’ en het was BHC dat Querido van Frank de mogelijkheid bood – door een ruimte en, nog belangrijker, vrijwilligers ter beschikking te stellen – zijn initiatieven te ontplooiën.

In 2001 studeerde Querido van Frank aan New York University. Hij raakte betrokken bij een joodse homostudentenvereniging, bezocht op Yale het jaarlijkse weekend van de National Union of Jewish Gay and Lesbian Students, en maakte een homo-*seider* mee bij de conservatieve New Yorkse gemeente *B’nai Yeshurun*. Tijdens deze *seider* (rituele maaltijd) werd niet, zoals gewoonlijk, verteld over de Joodse uittocht uit Egypte maar over de homo-uittocht naar aanleiding van het Stonewall-incident in juni 1969 – het symbolische startschot voor Gay Liberation (Epstein 1999: 38). Querido van Frank herhaalde deze *seider* in 2004 bij BHC. De viering was een succes en het jaar daarop was er opnieuw een *seider*, maar ditmaal als onderdeel van het omvangrijker programma van de eerste Queer Shabbaton. Het weekend op Yale, ‘dat is zoals de Shabbaton nu is,’ vertelde Querido van Frank mij in een interview een week na de QSA. Hij had een duidelijk beeld van hoe de QSA (2005 én 2006) moest zijn: hij had de verantwoordelijkheid voor het programma en hield de touwtjes stevig in handen. Het programma was zo breed mogelijk opgezet om een zo breed mogelijk publiek te trekken, ‘met name jongeren en buitenlanders,’ gaf Querido van Frank aan, ‘en het liefst vertegenwoordigers uit het hele joodse spectrum.’ Het ging hem, vertelde hij, om socializen, gelijkgestemden ontmoeten, ervaringen uitwisselen, een gemeenschap opbouwen – die dan weer via internet onderhouden kan worden. Maar het ging hem ook om het zelf vorm kunnen geven aan en het bevestigen van een *queer-joodse* identiteit. Querido van Frank wilde dat de deelnemers inspiratie op zouden doen voor het inrichten van hun eigen leven én voor het veranderen van hun joodse omgeving. De QSA moest een antwoord bieden op de vraag: ‘Hoe ga ik verder als *queer-jood*?’ Al was het maar tot aan de volgende Queer Shabbaton. Querido van Frank wilde hiervoor ‘het nieuwste van het nieuwste brengen, en dan kom je snel uit op de vs.’

America, America

De Queer Shabbaton Amsterdam 2006 moet worden gezien als een typisch verlengstuk van de Noord-Amerikaanse joodse homo-emancipatie. Sjalhomo had er bewust voor gekozen deze vorm van joodse homo-emancipatie *niet* naar Nederland te brengen, maar een eigen, minder religieus en minder theoretisch, alternatief te bieden. De oprichters van Beit Ha’Chidush hebben de Amerikaanse benadering alsnog geïntroduceerd, maar plaatsten die al snel binnen een breder kader van Amerikaans progressief jodendom waarin homo-emancipatie, naast bijvoorbeeld het veranderen van de positie van vrouwen en vaderjoden, een van de doelstellingen is. De QSA richtte zich alleen op de eigen nauwere doelgroep, en bracht die alles wat de Amerikanen te bieden hebben.²⁴

De Noord-Amerikaanse homo-emancipatie heeft een aantal fases doorgemaakt, waar de Noord-Amerikaanse joodse homo-emancipatie een voortzetting op vormt. Ik schets de verschillende fases binnen beide bewegingen heel kort, om vervolgens de verzameling aan strategieën die in de loop van de jaren zijn ontwikkeld, op een rij te kunnen zetten en te laten zien hoe zij binnen de QSA werden benut.

Toen homo-emancipatie in de Verenigde Staten in de jaren vijftig opkwam, was de dominante houding er een waarin benadrukt werd dat homoseksuelen 'fatsoenlijke' mensen waren en niet anders dan heteroseksuelen, behalve dat ze een partner van hetzelfde geslacht hadden. Binnen de beweging werden expliciet 'homoseksueel' gedrag en uiterlijk afgekeurd. Eind jaren zestig, echter, veroordeelden Gay Liberationists, evenals hun vrouwelijke tegenhangers lesbische feministen, deze op integratie gerichte mentaliteit. Zij benadrukten juist hun verschil met heteroseksuelen, keerden zich tegen heteroseksisme, mannelijke overheersing, bestaande ideeën over gender en stonden open voor alternatieve relatievormen. Bovendien keerde men zich fel tegen noties van homoseksualiteit als (psychische) stoornis. Coming-out en *consciousness-raising* werden gezien als belangrijke middelen voor bewustwording en daarmee sociale transformatie. Gay Liberationists en lesbisch feministen zochten juist naar een specifieke homo- en lesbische identiteit. Begin jaren tachtig echter, kregen Gay Liberation en het lesbisch feminisme kritiek van onder andere zwarte homoseksuele vrouwen en mannen, die de gepropageerde modellen te wit vonden. Kernpunt van de kritiek was dat de homo- en lesbische emancipatiebewegingen er zonder meer van uitgingen dat homoseksualiteit het belangrijkste identificatiecriterium zou zijn, waardoor andere factoren, zoals religie of etniciteit, onterecht op een tweede plan werden gesteld. (Jagose 1996: 22-29, 37, 63; Epstein 1999: 33, 37-41; d'Emilio 1983: 244; Seidman 1996: 10).

In het nadrukkelijk koppelen van joodse en homo-identiteit kan de Amerikaans-joodse homo-emancipatie worden geïnterpreteerd als aansluitend bij dergelijke kritiek. Terwijl tegelijkertijd joodse homo-emancipatie erop was gericht binnen het jodendom dezelfde veranderingen te bewerkstelligen als Gay Liberation binnen de Amerikaanse maatschappij als geheel. Begin jaren zeventig werd voor het eerst de binnen de joodse gemeenschappen heersende heteroseksistische moraal openlijk ter discussie gesteld. Joodse homoseksuelen gingen zich verenigen – in bijvoorbeeld homosynagogen – en 'kwamen uit de kast'. In 1982 verscheen de bundel *Nice Jewish Girls*, waarin joodse lesbiennes voor het eerst hun ervaringen en gedachten publiek maakten. Men streefde naar acceptatie als homo en naar integratie binnen de bredere joodse gemeenschap. Zeven jaar later formuleerden Balka en Rose, redacteuren van *Twice Blessed* – de tweede joodse homoklassieker²⁵ – hun doelen als: de ervaringen van homomannen en -vrouwen moesten een plaats krijgen in de joodse geschiedenis en traditie, in het joodse familie- en gemeenschapsleven, in de liturgie en in de geschiedenis van de homoseksuelen zelf. Ook stelden zij zich ten doel eigen rituelen en feesten aan belangrijke momen-

ten in de levensloop van homoseksuele mannen en vrouwen te verbinden (Balka en Rose 1982: 7).

Naast Gay Liberation vormt het voortschrijdend joods-feministisch inzicht een inspiratiebron voor de joodse homo-emancipatiebeweging. Gay Liberation biedt geen handvat om met een joodse traditie die homo's uitsluit om te kunnen gaan. Joods feminisme doet dat wel. Net als de feministes vóór hen bestudeerden de homo's opnieuw de joodse canon (de Hebreeuwse Bijbel, de Talmoed, eventueel de Kabbala) met het doel daarin een plek voor zichzelf te vinden – door bijvoorbeeld nieuwe interpretaties voor te stellen van schriftpassages die van oudsher geacht werden homoseksualiteit te veroordelen (bijvoorbeeld Gen. 1: 27; Lev. 18: 3, 18: 22, 20: 13), relaties tussen bijbelse en talmoedische personages te onderzoeken met een bijzonder oog voor homoseksuele thema's, door andere figuren en verhalen naar voren te halen, of in niet-canonieke joodse literatuur te zoeken naar rolmodellen.

Het merendeel van deze inspanningen heeft effect gehad. In de Verenigde Staten zijn joodse homoseksuelen steeds zichtbaarder geworden. Sinds de oprichting van de eerste homosynagoge in 1972 – Bet Chayim Chadashim in Los Angeles – hebben zich 29 homosynagogen en *chavurot* aangesloten bij het World Congress of Gay and Lesbian Jews, dat sinds 1980 bestaat. Verder werden twee organisaties op federaal niveau opgericht, het Institute for Judaism and Sexual Orientation en Jewish Mosaic. Aan de meeste grote universiteiten bestaan nu *queer*-joodse verenigingen. Het *reform* (liberaal) jodendom werft tegenwoordig actief homogemeenschappen. Homo's mogen voor rabbijn studeren en officiële posities bekleden. Bovendien ondersteunt *reform* homohuwelijken. In de conservatieve beweging werd lange tijd met regelmaat over het onderwerp gediscussieerd én gepubliceerd. Vier maanden na de QSA is men tot het besluit gekomen de keuze van individuele gemeenschappen voor een homoseksuele rabbijn of het laten plaatsvinden van homohuwelijken toe te staan. Binnen de orthodoxe stromingen is homoseksualiteit nog steeds een taboe. Volledige emancipatie van homoseksuelen binnen het Noord-Amerikaanse jodendom is daarom nog geen feit. Bovendien zijn de doelen de afgelopen jaren bijgesteld, doordat de Amerikaans-joodse homo-emancipatiebeweging *queer* in zich heeft opgenomen.

Onder de noemer *queer* kwam begin jaren negentig vanuit een nieuwe hoek kritiek op Gay Liberation en lesbisch feminisme – namelijk van mannen en vrouwen die niet op de standaardmanier gay, lesbisch óf hetero waren: bijvoorbeeld lesbiennes die prefereerden niet monogaam te zijn, *butch*-lesbiennes, transgenders en transseksuelen, sadomasochisten, of heteroseksuelen die weigeren zich te conformeren aan een opgelegd genderrolpatroon. Deze buitengesloten groepen weigerden aan te nemen dat er zoiets als dé homo of dé lesbienne zou bestaan en keerden zich tegen de strikte tegenstelling homo-hetero die aan een dergelijke opvatting ten grondslag ligt. Waar Gay Liberation en lesbisch feminisme ervan uitgingen dat een welomlijnde homo-identiteit een vereiste was voor effectieve politieke interventie, neemt *queer* een zekere afstand van identiteitspolitiek. *Queer theory* heeft de opvatting dat identiteit en seksualiteit veel flexibeler zijn (Boyarin 1997:

14; Seidman 1999: 11, 12; Hogan en Hudson 1998: 464; Jagose 1996: 82, 98). De adoptie van *queer* betekent dat er binnen joodse homo-emancipatie meer aandacht zijn gekomen voor variatie in genderidentificatie, seksuele identiteit, seksuele voorkeur en relatievormen. In 2001 voegde het World Congress of Gay and Lesbian Jews ‘Bisexual’ en ‘Transgender’ aan zijn naam toe. In *Queer Jews*, een recente toevoeging aan de reeks joodse homo-klassiekers, wordt expliciet aandacht besteed aan transgender (Shneer en Aviv 2002). De QSA is bewust *Queer Shabbaton* gedoopt.

Ik heb de QSA gekarakteriseerd als een evenement in de stijl van Amerikaans joodse homo-emancipatie en aangegeven dat de QSA de voornaamste strategieën bijeenbrengt die in de loop der jaren in andere evenementen en publicaties zijn uitgewerkt. Een eerste punt (1) daarbij is het zichtbaar maken van de groep. De organisatie heeft ervoor gezorgd dat de *Queer Shabbaton* in joods (en homo-) Nederland bekend is; verslaggevers zijn om deze reden welkom. Daarnaast (2) werd gebruikgemaakt van coming-outverhalen en *consciousness raising*-sessies. QSA-sprekers en deelnemers deelden hun persoonlijke levensgeschiedenissen, gingen na in welke situaties en hoe zij zich presenteren als zowel *queer* als joods en schiepen daarmee een kader om de eigen aanpak te evalueren en eventueel bij te stellen. Minder persoonlijk waren (3) de workshops waarin werd ingegaan op gelijkberechtiging voor joodse homoseksuelen binnen joodse gemeenschappen en in Israël. Het zoeken naar een nieuw ritueel (4) ligt in lijn met de voorstellen van Balka en Rose. In dit geval is het de bovenbeschreven *queer havdala* geworden. Het accent lag echter vooral op (5) het samen, als *queers*, uitvoeren van reeds bestaande rituelen. Er werden twee diensten en een reguliere *havdala*-ceremonie gehouden voor een hoofdzakelijk homoseksueel publiek, geleid door homoseksuelen en een dragqueen. In het verlengde hiervan, en in aansluiting op joods feminisme werd (6) tijdens de QSA de joodse canon opnieuw bezien. Zo werd de liefde tussen David en Jonathan aangehaald als het enige rabbijnse voorbeeld van ware liefde. *Queer* thema's in het bijbelboek Hooglied werden uitgediept. Daarnaast werd (7) gezocht naar voorbeelden van homoseksuele liefde in andersoortige joodse culturele producties, onder meer literatuur in het Jiddisj en het Ladinodialect. Ook (8) werden concrete individuen – bijvoorbeeld Frieda Belinfante en Sarah Bernhard – als voorbeeld gesteld. Zoals al aangeven, werd tijdens de *Queer Shabbaton* (9) het concept *queer* naar voren gebracht – in de naam van de *shabbaton*, in de tekst van het programma, in de lezingen van Pellegrini en tijdens de studiesessies. Zo herlezen we in de *Queer Yeshiva* van David Berger teksten uit de Thora vanuit een *queer* en feministisch perspectief om aan onszelf en elkaar te laten zien dat de genderrolverdeling en de heteroseksuele relaties die de *halaga* (joodse wet) voorschrijft, niet universeel zijn. In de eerste *consciousness-raising*-sessies werden we gevraagd het idee van *queer* op onszelf toe te passen, in antwoord op de hoofdvraag van dit weekeinde: hoe geven wij onze *queer* identiteit vorm? Ten slotte werd, voornamelijk in de lezingen van Pellegrini, (10) voorzichtig de geschiedenis van constructie van ‘de jood’ verkend en hoe ‘joods’ door de omringende maatschappij in etnische termen wordt gedefinieerd, bovendien welke rol gender hierbij speelt. Er

werd gewezen op mogelijkheden om een positief verband te leggen tussen *queer* en jood(s), en om homoseksualiteit niet te zien als iets dat binnen het jodendom niet bestaat, maar *queer* als iets wat in en met joden als dusdanig geconstrueerde etnische groep verweven is. Pellegrini suggereerde een alternatieve geschiedenis van het joodse volk: veelzijdiger, gefragmenteerder en betrekkelijker dan de geschiedenis zoals 'de traditie' die presenteert.

Querido van Frank introduceert bij zijn publiek wat wel omschreven wordt als de nieuwe Jewish Studies. Dit jaar deed hij dat via de lezingen van Pellegrini, en het jaar daarvoor via de Talmoedgeleerde Daniel Boyarin. Halverwege de jaren negentig richtte een aantal Jewish Studies wetenschappers zich, eveneens geïnspireerd door het (joods) feminisme, op een meer 'belichaamd' jodendom. Het nieuwe Jewish Studies stelt andere bezigheden op de voorgrond dan studie en synagogebezoek – traditioneel meer een prioriteit voor mannen dan voor vrouwen – en richt de belangstelling meer op het dagelijks leven: eten, het gezinsleven, humor en taalgebruik. De joodse geboden en verboden als leefregels worden aangevuld met, of soms ingeruild voor, bijbelse verhalen, volksverhalen, familiegeschiedenissen en nationale mythen (Kaufman 2005: 90). Het nieuwe Jewish Studies-programma verlegt zo het accent van een intellectueel en religieus jodendom naar een cultureel jodendom. En wanneer men teksten bestudeert, doet men dat met een scherper oog voor gender, seksualiteit, klasse en etniciteit. De Queer Shabbaton bevindt zich, door het adopteren van *queer (theory)*, maar in het bijzonder door aan te sluiten bij de nieuwe Jewish Studies in de voorhoede van de Amerikaans-joodse homo-emancipatie.

Beziet men de QSA echter in haar Nederlandse context, dan is het beeld heel anders. Anders dan in de Verenigde Staten waren in Nederland de rijk- en lokale overheden al in een vroeg stadium bij het homo-emancipatieproces betrokken geraakt. Hierdoor was de houding van de homo-emancipatiebeweging er niet een van schoppen *tegen* de gevestigde orde, maar overleg *met*. De eerste Nederlandse homo-emancipatoren overlegden intensief op eliteniveau, waarbij het streven in de eerste plaats was gericht op rechtsgelijkheid en integratie van homoseksuelen in de Nederlandse maatschappij. Deze strategie is in grote lijnen redelijk goed geslaagd: in 1994 werd de Algemene Wet Gelijke Behandeling aangenomen die homo's tegen discriminatie beschermt. In 1998 werd partnerregistratie mogelijk en sinds 2001 is het burgerlijk huwelijk voor homoseksuele paren opengesteld. Eind 2005 werd een wetsvoorstel ingediend dat homostellen ook bij adoptie gelijke rechten zou moeten geven. De keerzijde van de medaille was echter een sterke passiviteit op publiek niveau. Als gevolg daarvan is de Nederlandse homobeweging, in vergelijking met de Verenigde Staten, maar ook bijvoorbeeld met Duitsland en Frankrijk, betrekkelijk theoriearm gebleven.²⁶ Inderdaad heeft ook *queer theory* in Nederland nauwelijks ingang gevonden. Bovendien, nu rechtsgelijkheid nagenoeg een feit lijkt te zijn, is emancipatie voor veel Nederlandse homo's niet langer een issue (Tielman 1982: 267; Bartels en Versteegen 2005: 83; Duyvendak 1999: 422). De activistische Queer Shabbaton is in de Nederlandse situatie dan ook echt een uitzondering.

Identiteit in verzet, identificatie als emancipatiestrategie

Ik heb de Queer Shabbaton beschreven en geëvalueerd tegen haar Nederlandse en internationale – hoofdzakelijk Noord-Amerikaanse – homo- en joodse achtergronden. Daarbij heb ik de QSA neergezet als een Noord-Amerikaans homo-emancipatie-evenement op Nederlandse bodem. Als laatste wil ik een interpretatie geven van de QSA als emancipatie-evenement. Mijns inziens helpt de Queer Shabbaton haar deelnemers weerstand te bieden aan enerzijds hun uitsluiting als *queers* binnen het jodendom en anderzijds hun secularisering binnen de (Nederlandse) homobeweging. De *shabbaton* reikt verschillende middelen aan om een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit op te voeren. Onder 'normale' omstandigheden is het veel moeilijker een dergelijke identiteit aan te nemen, en al helemaal voor wie nog niet exact weet hoe zoiets vorm kan worden gegeven.

Ik spreek nu over identiteit niet als iets wat iemand heeft, maar als iets wat iemand aanneemt of opvoert. Een contemporaine opvatting van identiteit – ook onderschreven door *queer theory* – is dat identiteit in de (post)moderne wereld niet langer vastligt. Onze identiteit is iets waar we moeite voor doen, iets wat we zelf samenstellen uit een gevarieerd aanbod, iets wat we soms bevechten en soms beschermen (Bauman 2005: 12, 15-16). Onze identiteit is in hoge mate flexibel, al naar gelang de situatie zullen wij haar anders opvoeren. Onder sommige omstandigheden worden bepaalde elementen benadrukt, onder andere verborgen. Verschillen worden soms ontkend, soms overbrugd, dan juist weer op de spits gedreven (idem: 13). In de loop van de tijd zullen we ervoor kiezen bepaalde elementen te vervangen door andere, bepaalde rollen in te ruilen voor andere. De meesten van ons zijn echter niet volkomen vrij in het creëren van een eigen identiteit. De zelfgekozen identiteit ondervindt concurrentie van door anderen opgelegde identiteiten, vaak in enige mate stereotyperende, vernederende of stigmatiserende identiteiten (idem: 38).

Identiteit was tijdens de QSA 2006 een veelbesproken onderwerp: ter sprake gebracht door zowel de organisatie als de deelnemers, maar ook in de aankondiging van het programma op de website:

Queering the Holy Tongue program: Founding texts of Judaism, such as Torah and Talmud are often used – by dominant Jewish paradigms – as a way to legalize and normalize heterosexuality and thus, as a way to exclude and disqualify queer desire. However, in doing a queer reading of these texts we not only come to a defence and legitimation of ourselves, but to a formulation of desire and identity in general, that is not fixed, but rather fluid and performative.

In lijn met recente inzichten kregen de deelnemers van de QSA dan ook geen kant-en-klare, vastgelegde, *queer*-joodse identiteit aangeboden, maar verschillende manieren waarop *queers* hun affiliatie met jood-zijn, al dan niet hun homoseksualiteit benadrukkend, in de praktijk uit kunnen drukken. Anders gezegd: ver-

schillende manieren om zich tegelijkertijd te identificeren als *queer* én als joods. Een dergelijke identificatie vond deels plaats door wat deelnemers tijdens de QSA zeiden, maar veel meer dan dat door wat ze tijdens de QSA *deden*.

Wanneer Querido van Frank in het programma, zoals in bovenstaand citaat, performance ter sprake bracht, verwees hij daarbij doelbewust naar *performance theory*: een academische discipline die de communicatieve betekenis van menselijk handelen benadrukt en onderzoekt. Zoals gezegd heeft Querido van Frank aan NYU gestudeerd onder Ann Pellegrini, en onder haar collega-*performance theorist* José Esteban Muñoz. Aan de hand van *zijn* werk wil ik laten zien hoe de Queer Shabbaton bijdraagt aan de emancipatie van haar deelnemers.

In zijn boek *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* introduceert Muñoz disidentificatie als een overlevings- en emancipatiestrategie, in zijn geval van zwarte en latino homoseksuele vrouwen en mannen in de Verenigde Staten. Muñoz stelt dat vrijwel iedereen wel eens problemen zal ondervinden op het gebied van identificatie, en dus de gekozen identiteit op enig moment bedreigd zal zien. Tegelijkertijd geeft hij aan dat dit voor mensen die behoren tot de meerderheid (in religieus, cultureel, etnisch of seksueel opzicht) aanzienlijk minder problemen oplevert dan voor personen die tot één of meerdere minderheden behoren. Muñoz erkent de al eerder in deze bijdrage gesignaleerde problemen. Vertaald naar onze context: zowel binnen de Noord-Amerikaanse als de Nederlandse homo-emancipatiebeweging, en zelfs binnen *queer* is iedereen wit en seculier. Terwijl maatschappelijke en politieke initiatieven voor etnische (of religieuze) minderheden geen acht slaan op eventuele verschillen in seksuele identiteit en voorkeur. Ik citeer Jonathan van Amersfoort, de oprichter van Sjalhomo: 'Op het coc moet ik mijn Joods deel wegstoppen, bij de Joden kan ik geen homo zijn' (*Sjalhomo* 1981, 1 (1): 2). Muñoz geeft aan dat *queers of color* constant moeten onderhandelen tussen wat hij noemt een 'fixed identity disposition' – namelijk het gegeven dat ze behoren tot een etnische en seksuele minderheid – en de sociaal vastgelegde, vaak beperkende rollen die de maatschappij vervolgens beschikbaar stelt (Muñoz 1999: 6). Muñoz beroept zich op Pecheux als hij laat zien dat individuen die tot dergelijke minderheden behoren, drie mogelijkheden hebben: identificatie, tegenidentificatie (*counteridentification*) en disidentificatie. Identificatie is, zoals gezegd, vaak (te) problematisch. Tegenidentificatie is niet altijd effectief, de routinematige manier waarop de dominante gedachtengang wordt weerlegd – vaak in een directe omkering ervan – bevestigt die gedachtengang alleen maar. Disidentificatie houdt in dat iemand de heersende verwachtingspatronen wel in enige mate volgt, maar zonder zich volledig te conformeren (idem: 97, 31). Een voorbeeld is het werk van de zwarte latino *queer performance artist* Vaginal Davis. Davis, geboren als man, treedt meestal op als vrouw: bijvoorbeeld als de zwarte vrouwelijke leadzanger van een punkband – tijdens één nummer zelfs als een zwarte dragqueen verkleed als de mannelijke, witte, racistische, Texaanse leadzanger van diezelfde punkband. Muñoz maakt duidelijk dat Davis zich als zwarte vrouw/travestiet niet *kan* identificeren met het racisme en de homo-intolerantie waarmee punk wordt

geassocieerd. Maar hij identificeert zich ook niet 'tegen'. Hij gaat niet in de aanval. Hij disidentificeert door stereotypen op de hak te nemen van zowel African Americans en travestieten als van punkliefhebbers. Op deze manier rehabiliteert hij deze stereotypen als het ware.

Van Vaginal Davis valt gemakkelijk een parallel te trekken naar de vrolijk op niet-joodse muziek dansende chassidim, duidelijk herkenbaar als mannen verkleedde vrouwen, die niet alleen ons joodse weten op de proef stelden, maar ook onze kennis op homogebied. En natuurlijk ook naar het optreden van *rebbetzin* Gross. Met haar vrome kleding en pruik, haar met Jiddische woorden doorspekte taalgebruik, haar grote rituele vaardigheid en kennis van de joodse traditie, is Gross op het eerste gezicht een orthodoxe modelvrouw. Haar persoonlijkheid en performance stonden echter bol van ironie. Zij was niet de weduwe van één, maar van zeven rabbijnen, allen broers, waarmee zij volgens de regels van het leviraats-huwelijk – immers geen van de mannen had haar kinderen geschonken – achtereenvolgens getrouwd was geweest. Strikt volgens de joodse wet, maar volkomen absurd. Ze gaf een *tisj* waarin ze zichzelf presenteerde als een kundig kabbalist – niet gebruikelijk, en formeel zelfs verboden voor vrouwen. Ze bleek, hoewel ietwat onbegrijpend, toch welwillend tegenover ons *homosexualists* te staan. Tegelijkertijd speelde ze met haar behoudende rol door regelmatig dubbelzinnige grappen te maken. Net als Davis disidentificeerden Gross en de organisatrices zich met en van het orthodoxe jodendom via humor. Zij integreerden datgene waarvoor binnen de orthodoxie eigenlijk geen plaats is – homoseksualiteit – in hun optreden. In deze optredens werd het proces van disidentificatie aan de aanwezigen getoond. Precies zoals Muñoz zegt, maakten de optredens het voor de deelnemers aan de *shabbaton* mogelijk zich een manier voor te stellen waarop zij in al hun complexiteit kunnen bestaan.

Maar zulke optredens bieden nog geen houvast om disidentificatie zelf in praktijk te brengen. Dat deden andere onderdelen van de QSA wel. Disidentificatie kan ook meer licht werpen op de diensten, de studie – van de Hebreeuwse Bijbel en de Talmoed, literatuur, toneel, film – de lezingen van Pellegrini, de lezingen over meer en minder bekende *queer* joden uit het verleden, op de 'bagel and lox'-brunches, *schmoozing*, de politieke discussies, *consciousness raising*-sessies en zelfs het bijwonen van de Gay Pride Canal Parade. Hoewel Muñoz niet stilstaat bij dit soort activiteiten, biedt zijn werk wel een mogelijkheid om processen van disidentificatie zichtbaar te maken. Hijzelf bespreekt namelijk een voorbeeld van homo's die zich identificeerden met operadiva's.

[S]uch a practice of *transfiguring* an identificatory site that was not meant to accommodate male identities is to a queer subject an important identity-consolidating hub, an affirmative yet temporary utopia. Koestenbaum's disidentification with the opera diva does not erase the fiery females that fuel his identity-making machinery; rather, it lovingly retains their lost presence through imitation, repetition, and admiration.

In de QSA werden soortgelijke *identificatory sites* benut, in dit geval *sites* waar seksualiteit eigenlijk geen plaats heeft. Pellegrini schetst in haar analyse van de constructies van de joden als etnische groep een aantal mogelijkheden, en koppelt die aan *queerness*. Of zij relateert camp aan optredens van vrouwelijke joodse artiesten. Maar subtieler en simpeler disidentificeren joodse *queers* zich als joods door het nuttigen van joods voedsel, namelijk door het op de voorgrond stellen en voor zichzelf benutten van een relatief niet te zwaar beladen terrein. *Queer* wordt binnengebracht in het herkenbaar joodse, zonder zich te begeven op de terreinen van ritueel en studie, die door de (mannelijke) orthodoxe hoeders van de traditie nauwlettend worden bewaakt. Hierbij werd het eten tijdens de QSA niet geserveerd door een traditionele ideaaltype joodse vrouw, maar door een *butch dyke*, terwijl ‘uitbundige homo’s’ recepten uitwisselden.

Eenzelfde argument kan worden gemaakt voor *schmoozing*. Dit woord werd consequent gebruikt voor het onderling socialiseren door de deelnemers. Velen stelden met nadruk dat dit voor hen persoonlijk een van de belangrijkste bezigheden op de QSA was. De luchtige, maar ook de potentieel intieme dimensie ervan werd benadrukt, waardoor *schmoozing* werd gepresenteerd als een informele, ongecompliceerde, haast natuurlijke manier van identificeren als jood. *Schmoozing* wordt, net als eten, doorgaans geassocieerd met vrouwen en tegenover het mannelijke *lernen* gesteld. In het geval van de Queer Shabbaton participeerde hetzelfde gemengde gezelschap in beide activiteiten.

Een aantal creatieve workshops waarin ruimte werd gemaakt voor de individuele stem van de deelnemers daargelaten – *storahtelling*, *creative writing* – werd men tijdens de Queer Shabbaton sterk gestimuleerd om zich in gedrag te conformeren aan joodse gebruiken, vooral tijdens de diensten en de studiesessies, naast eten en *schmoozing* de bezigheden waar we de meeste tijd aan besteedden. Dit ‘conformeren’ binnen de door de QSA geboden context is een derde manier van disidentificatie waarbij ik wil stilstaan. Ritueel en studie worden in kringen van tegenstanders van *queer* juist vaak beklemtoond als de twee belangrijkste modi waarin de joodse traditie wordt opgevoerd. Naarmate men ritueel strenger en bekwaamer, bovendien geleerder is, komt de joodse identiteit sterker tot uitdrukking. De QSA-dienst op vrijdagavond was vrij conservatief, die van zaterdag was zelfs orthodox te noemen. Met uitzondering van Lau-Lavies optreden op zaterdagochtend was aan de rituelen eigenlijk niets veranderd om ze *queer*-vriendelijk te maken. In onze studiesessies werd de Hebreeuwse Bijbel onder de loep genomen. Naar homoseksuele liefde werd gezocht in de Misjna en de Talmoed. Men conformeerde zich enerzijds aan de joodse traditie door een traditionele dienst te houden en anderzijds door de vanzelfsprekende acceptatie van dergelijke bronnen als autoriteit – zelfs als we er niet helemaal in konden vinden wat we zochten. De disidentificatie kwam naar voren in de even vanzelfsprekende openheid voor *queer* thema’s in deze teksten en de aanwezigheid van een *queer* publiek. Belangrijk is om te beseffen dat het eigenlijk alleen binnen de Queer Shabbaton mogelijk is door middel van conformeren een geïntegreerde homo-joodse identiteit te presenteren. Binnen de context van

een QSA kan disidentificatie slagen, omdat de studie van tekstcorpora die doorgaans worden geïnterpreteerd als homoseksualiteit veroordelend plaatsheeft tijdens een nagenoeg exclusief homo-evenement. Datzelfde geldt voor het opvoeren van een dienst zoals die normaliter wordt opgevoerd door orthodoxe of conservatieve homoseksualiteit afkeurende mannen. Respect voor de *queer* identiteit van de deelnemers is binnen deze context een gegeven. De QSA bood een veilige omgeving, waardoor een groot aantal deelnemers in staat was zich dit weekend 'joodser' te gedragen dan zij normaal zou doen. Immers, de QSA garandeert dat conformeren niet omslaat in conformisme. Deze veiligheid is een belangrijke voorwaarde. Daarom is het van cruciaal belang, dat ben ik met Querido van Frank eens, dat de QSA slechts in zoverre openstaat voor niet-joodse homo's en joodse hetero's dat valt te rekenen op een aanzienlijke joodse homomeerderheid. Pas dan kan geen van beide aspecten aangevochten worden.

Vergelijkbare argumenten gelden voor de *consciousness raising*-sessies, het bijwonen van de Pride Parade en de politieke discussies, met dien verstande dat de (dis)identificatie hier vooral het Nederlandse homodiscours betreft. In elk van deze activiteiten worden joodse belangen binnengebracht. Het bijwonen van de Gay Pride bijvoorbeeld is op te vatten als verzet tegen het seculariseren van homo's binnen een ingezakt emancipatiediscours, omdat daar ineens een joods collectief staat dat zich ook betrokken toont bij het Nederlandse homoleven. Maar het is wel een collectief dat zich deels afzijdig houdt van de feestelijkheden, omdat het betrokken is bij een eigen joods evenement. Juist hierdoor vraagt dit collectief met zijn aanwezigheid aandacht voor zijn joods-zijn.

De QSA 2006 was vooral effectief in het bewerkstelligen van een persoonlijke emancipatie. Zoals ik boven heb aangegeven, het evenement was vooral belangrijk voor diegenen die niet in staat waren hun *queer*-zijn en joods-zijn te combineren, omdat het hen mogelijkheden liet zien en aanbood om een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit vorm te geven en te beleven. De QSA bood niet alleen een context waarbinnen *queers* 'joodse dingen konden doen', ook was alles gedaan om een bepaalde *queer* dimensie in het joods-zijn zelf te vinden. Het effect van de QSA bleek uit de reacties van de deelnemers. Tijdens de laatste *consciousness raising*-sessie vertelde een dertiger dat hij religieus was opgevoed, maar die wereld uiteindelijk, vanwege zijn homoseksualiteit, vaarwel had gezegd. Op dit moment was hij volwaardig deel van de *queer* wereld – hij werkte in de *queer* gezondheidszorg – maar met joods-zijn had hij al jaren niets meer gedaan. Tijdens de QSA had hij voor het eerst joods kunnen zijn in volle acceptatie van zijn homoseksualiteit, iets wat hij tot dan toe voor onmogelijk had gehouden. Hij was zo enthousiast dat hij zelfs sprak over het opzetten van een soortgelijk programma in zijn eigen stad.

Ten slotte valt de QSA ook te interpreteren als een evenement dat bescheiden mogelijkheden tot maatschappelijke emancipatie biedt. Disidentificerende performances tasten de culturele hegemonie van de meerderheid aan. Zoals gezegd geeft het (anderen) de mogelijkheid zich een alternatief voor te stellen, ermee te oefenen en te articuleren (Muñoz 1999: 1, 179). Inderdaad bood de QSA de midde-

len om een geïntegreerde *queer*-joodse identiteit vorm te geven en ruimte om met deze middelen te oefenen. Tijdens de QSA waren ook niet-joden en hetero's welkom. Zij konden zo dienen als publiek voor deze *identity performances*. Querido van Frank laat graag verslaggevers toe en ook voor dit artikel gaf hij met plezier toestemming. Maar tegelijkertijd zou deze identiteit, hoewel in de semiprivésfeer van de QSA geformuleerd, gevormd en geoefend, na de Shabbaton idealiter naar buiten toe, in de publieke sfeer – met name in de eigen joodse en homogemeenschap – opgevoerd moeten kunnen worden. Querido van Frank streeft wel naar sociale verandering. In zijn inleiding bij het QSA-programma schrijft hij:

[I]t also has been such a great mitzvah [goede daad], carrying such an important project on our shoulders. I write important, because although past generations have done their share, there is still so much work to be done. As queer Jews we still experience homophobia, anti-Semitism and have to fight to express our individual and joint voices. There are still so many changes to be made in and outside the Jewish community and in and outside the queer communities.

In de joods-Nederlandse wereld lijkt tot nog toe weinig veranderd als gevolg van de eerste Queer Shabbaton Amsterdam. Maar mogelijk zal het effect van de QSA, zowel op de individuen als op de gemeenschap, sterker worden naarmate het evenement vaker wordt herhaald. Echter, langs welke weg dat effect tot stand zal komen is nog de vraag. Enerzijds bestaat de mogelijkheid dat de QSA in haar huidige vorm uiteindelijk een groep joodse *queers* zal voortbrengen die dusdanig overtuigend een *queer*-joodse identiteit tentoonspreiden dat Nederlandse gemeenten wel met hen in dialoog moeten treden. Een andere mogelijkheid is dat op den duur vanuit de QSA zelf initiatieven zullen worden genomen om tot een dialoog te komen – een mogelijkheid die Querido van Frank wel ziet, maar waarvoor hij de tijd nog niet rijp acht. In beide gevallen zal de huidige opzet een belangrijk begin hebben gevormd.

Noten

* 'Natuurlijk, ik ben joods, dus ik houd van *lernen!*': een uitspraak van een Israëliische deelnemer (woonachtig in Noorwegen) aan de Queer Shabbaton Amsterdam 2006. *Lernen* is een Jiddisj woord en verwijst meestal naar het bestuderen van de traditionele joodse bronnen. Mijn dank gaat uit naar Gideon Querido van Frank voor zijn zorgvuldige lezing van dit artikel en zijn weloverwogen commentaar.

- 1 Hoewel er andere vrouwen aanwezig waren (allen betrokken bij de organisatie van dit evenement), sloten deze zich pas na aanvang van de dienst bij ons aan.
- 2 De organisatie heeft bij de aanmelding voor dit evenement bewust niet gevraagd naar een joodse achtergrond. Zoals een van de organisatoren vrijdag tijdens het welkom aangaf: 'We hebben natuurlijk wel een *target audience*, maar we willen niet vragen om papieren.'

- 3 In het jodendom hoeft een dienst formeel niet door een rabbijn te worden geleid. Ook ligt de inhoud van de dienst niet zonder meer vast. Diensten hebben over het algemeen wel een vaste vorm. Op sjabbatochtend begint men met ochtendzegeningen; daarna *psoekee de-zimra*; het centrale deel: de *sjma jisraël* (Deut. 6: 4-9, 11: 13-21 en Num. 15: 37-41) en de bijbehorende zegeningen; een aangepast *amida* (gebed); een thoralezing waaraan wordt toegevoegd de *haftara* (een deel uit het boek Profeten) en ten slotte Psalm 145 (*asjree*). Verplichte onderdelen zijn alleen de *sjma*, het *amida* en de thoralezing – maar die kan kort zijn. Zeer veel worden gebruikt: het kaddisj, Psalm 92 (psalm voor sjabbat), 148, 136 en *Adon Olam*, hoewel in de loop der tijd per streek en per gezindte – soms zelfs per gemeente – eigen gewoonten zijn ontwikkeld. Meir geeft aan dat de inhoud van deze *sidoer* voor het grootste gedeelte is overgenomen uit de reconstructionistische *sidoer*. Tijdens onze dienst is geen *haftara* gelezen.
- 4 Meirs uitleg is iets anders dan de mijne, zie vorige noot. 'Chants' zijn een toevoeging aan de eredienst die lang niet overal ingang heeft gevonden. *Sjacharit* betekent gewoonlijk 'ochtendgebed'. Zo is er ook een dagelijks *mincha* (middaggebed) en *maariv* (avondgebed).
- 5 *Storahtelling* is een initiatief van Lau-Lavie. Het is een manier van omgaan met de heilige Schrift, uitgegroeid tot een organisatie (zie: http://www.storahtelling.org/programs_storahlab.jsp?link=programs, laatst bezocht 21 januari 2011).
- 6 Dit is een parafrase. Ik heb Lau-Lavies woorden tijdens de dienst niet exact vast kunnen leggen.
- 7 Een jaarlijks evenement, dat voor 6 t/m 12 augustus op de agenda stond, waarvan het onderdeel *Pride Parade* werd uitgesteld vanwege geweldsdreigingen van de kant van ultraorthodoxe joden en het onvermogen van de autoriteiten om voor voldoende beveiliging te zorgen – dit in verband met de oorlog met Libanon. De rest van het evenement heeft wel als gepland plaatsgevonden.
- 8 <http://www.queershabbaton.org/program.html> (laatst bezocht 7 november 2006, site opgeheven).
- 9 Dit wil zeggen dat niet noodzakelijk alle gerechten of ingrediënten koosjer zijn, maar dat bijvoorbeeld wel rekening gehouden wordt met het niet mengen van melk en vlees.
- 10 Christelijke homoseksuelen deden dat sinds 1964 in 'de kringen' (Posthumus 2004). Daarnaast vanaf 1971 in de Centrale Pastorale Werkgroep Homofilie, die in 1987 is opgevolgd door het LKP (Landelijk Koördinatie Punt groepen kerk en homoseksualiteit). Protestantse geestelijken hebben zich georganiseerd in het werkverband van homofiele theologen (WHT) en katholieke geestelijken in het Werkverband van Katholieke Homo-Pastores. Sinds 1983 bestaat het CHJC (Christelijk Homo Jongeren Contact). Sinds 1989 wordt er een dienst gehouden op Roze Zaterdag en Zondag (Bartels 2005: 55-68). Homoseksuele joden hebben zich in het verleden verenigd in Sjalhomo (zie onder).
- 11 Over het algemeen in samenwerking met stichting Yoesuf (1998).
- 12 Alleen in *Zij aan Zij*, een tijdschrift voor lesbiennes, is een artikel over de QSA gepubliceerd (Risseeuw 2006).
- 13 De Stichting Collectieve Maror-gelden Nederland (Morele Aansprakelijkheid ROof en Rechtsherstel) verstrekt sinds 2000 projectsubsidies 'voor collectieve doelen binnen de joodse gemeenschap in Nederland' uit restitutiebetalingen van overheid, verzekeraars, banken en effectenbeurs (<http://www.maror.nl/>, laatst bezocht 21 januari 2011).
- 14 L. Kroonen in: *Tegen de Norm*, 3: <http://www.queershabbaton.org/contact.html>, 'Interview with Gideon', 7 november 2006.
- 15 Er bestaat sinds 2004 een *masorti* (traditionele, dat wil zeggen tussen orthodox en liberaal) -gemeente in Almere/Weesp. Deze gemeente is aangesloten bij *Masorti World* maar niet bij een Nederlands kerkgenootschap. Ze heeft daarmee dezelfde officiële status als BHC.
- 16 De Nederlands-joodse religieuze wereld is klein. Voor de oorlog woonden er circa 140.000 joden in Nederland. Omdat na de oorlog secularisatie- en assimilatietendensen sterker wer-

- den (Brasz 2002: 274), ging een deel van de 35.000 overgebleven en teruggekeerde joden alsnog verloren voor de joodse gemeenschap. In 2000 was slechts 28% van de iets meer dan 30.000 joden in Nederland lid van een joodse gemeente – daarvan 58% NIK, ca. 36% LJG en ca. 7% PIK. De meerderheid van de gemeenteleden (92%) komt wel eens in de synagoge, maar de helft komt alleen op uitnodiging – voor een besnijdenis, *bar mitzwa* of huwelijk – en een kwart alleen tijdens de hoogtijdagen (Solinge et al. 2001: 129, 242, 244).
- 17 Zo heeft bijvoorbeeld de wens van vrouwen om een talliet te dragen begin jaren negentig nog tot heftige discussies geleid (Hein 2000: 86) – wat binnen de liberale context zeer ongebruikelijk is.
 - 18 L. Kroonen in: *Tegen de Norm*, 4: <http://www.queershabbaton.org/contact.html>, 'Interview with Gideon', 7 november 2006.
 - 19 Zie http://www.glbtejews.org/article.php?id_article=121 (laatst bezocht 21 november 2011).
 - 20 Vaderjoden zijn mensen met alleen een joodse vader. Volgens de joodse wet (*halaga*) zijn zij niet joods, omdat joods-zijn uitsluitend van moeder op kind kan worden overgedragen.
 - 21 Querido van Frank schat dat op dit moment (2007) het percentage homo's tussen de tien en twintig ligt.
 - 22 In datzelfde jaar heeft BHC een eigen rabbijn aan kunnen stellen: Elisa Klapheck, de eerste vrouwelijke rabbijn van Nederland.
 - 23 Op pagina 1 van elke *Chidushim*, het BHC-nieuwsblad, staat aangegeven dat BHC zich 'onderscheidt ... doordat mannen en vrouwen in alle opzichten gelijkwaardig zijn; hetzelfde geldt voor homoseksuelen en heteroseksuelen.' LJG-gemeenten weren homoseksuelen over het algemeen niet. Daarentegen verklaarde Alisa (niet haar echte naam) in een interview dat deel uitmaakte van een kwalitatief onderzoek onder joodse lesbiennes in Amsterdam, dat 'een [lesbische] vriendin van haar die lid was van de liberale synagoge ... gevraagd was achteraan te zitten om zo niet met haar seksuele voorkeur te koop te lopen' (Brakman 1999: 23). Alle drie de respondentes gaven aan dat, in hun beleving, liberale gemeenten lesbiennes tolereren maar niet accepteren. LJG-rabbijnen weigeren in de synagoge homoverbintenisceremonieën te houden.
 - 24 Ik heb van verschillende Nederlandse deelnemers de kritiek gehoord dat de QSA te Amerikaans is. Zij hadden liever meer Europese sprekers gezien.
 - 25 Andere klassiekers zijn de monografieën *Like Bread on the Seder Plate* (1997) van Rebecca Alpert en *Wrestling with God and Men* (2004) van Steve Greenberg, de bundel *Queer Jews* (2002), gericht op zowel homomannen als -vrouwen, en de documentaire *Trembling before God* (2003).
 - 26 De uitzondering wordt gevormd door een korte opleving in de jaren zeventig in het kader van Gay Liberation en het lesbisch feminisme, waarbij homo's en lesbiennes in groepen als Nieuw Lila, de Studenten Werkgroepen Homoseksualiteit, Rooie Flikkers, Paarse September en Lesbian Nation voor hun idealen opkwamen. De meeste van deze groepen waren echter binnen enkele jaren weer verdwenen.

Literatuur

- Abram, I.B.M. (1994) Opvoeding en Joodse Waarden. In: *JMW, Joodse achtergronden in Nederland: Een bundeling inleidingen uit het seminar gehouden in 1991*. Amsterdam: JMW, 4-11.
- Alpert, R. (1997) *Like Bread on the Seder Plate*. New York: Columbia University Press.
- Balka, C. en A. Rose (1989) *Twice Blessed: On Being Lesbian, Gay and Jewish*. Boston Beacon: Press.
- Bartels, T. en J. Versteegen (2005) *Homo-encyclopedie van Nederland*. Amsterdam: Anthos.
- Bauman, Z. (2005) *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity.
- Boyarin, D. (1997) *Unheroic Conduct*. Berkeley: University of California Press.

- Boyarin, D., A. Pellegrini en D. Itzkovitz (2003) *Queer Theory and the Jewish Question*. New York: Columbia University Press.
- Brakman, A. (1999) *Jewish Lesbians in Amsterdam: New Narratives of Dual Identities*. Amsterdam: School for International Training.
- Brasz, C. (2002) After the Shoah: Continuity and Change in the Post-War Jewish Community of the Netherlands. In: J. Israel en R. Salverda (red.), *Dutch Jewry: Its History and Secular Culture (1500-2000)*. Leiden: Brill, 273-288.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chidushim* (nieuwsbrief van Beit Ha'Chidush) 2000 4 (1).
- d'Emilio, J. (1983) *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duyvendak, J.W. (1996) The Depoliticization of het Dutch Gay Identity, or Why Dutch Gays Aren't Queer. In: S. Seidman (red.), *Queer Theory/Sociology*. Cambridge (MA): Blackwell, 421-437.
- Epstein, S. (1999) Gay and Lesbian Movements in the United States: Dilemma's of Identity, Diversity, and Political Strategy. In: B.D. Adam et al., *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 30-90.
- Greenberg, S. (2004) *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hein, P.R. (2000) *De Geschiedenis van de Liberaal Joodse Gemeente Arnhem*. Ben Baruch: Zehem.
- Hogan, S. en L. Hudson (1998) *Completely Queer: the Gay and Lesbian Encyclopedia*. New York: Holt.
- Jagose, A. (1996) *Queer Theory: an Introduction*. New York: New York University Press.
- Kaufman, D. (2005) Measuring Jewishness in America: Some Feminist Concerns, *Nashim*, 84-98.
- Muñoz, J.E. (1999) *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pellegrini, A. (1997) Women on Top, Boys on the Side, but Some of Us are Brave: Blackness, Lesbianism, and the Visible, *College Literature*, 24 (1): 83-98.
- Posthumus, K. (2004) *Kringen in de branding: 40 jaar homo/lesbische emancipatiebeweging*. Gorinchem: Narratio.
- Risseeuw, I. (2006) Jodendom en homoseksualiteit. *Zij aan Zij*, 15 (8): 32-35.
- Seidman, S. (1996) Introduction. In: S. Seidman (red.), *Queer Theory/Sociology*. Cambridge (MA): Blackwell, 1-29.
- Shneer, D. en C. Aviv (2002) *Queer Jews*. New York: Routledge.
- Sjalhomo, Blad van en voor Joodse homoseksuelen* 1981 1 (1) (vanaf 1985 *Sjalhomo: Nieuwsbrief voor Joodse Homo- en Bisexuele Vrouwen en Mannen*).
- Solinge, H. van en M. de Vries (2001) *De joden in Nederland Anno 2000*. Amsterdam: Aksant.
- Tielman, R. (1982) *Homoseksualiteit in Nederland: studie van een emancipatiebeweging*. Mepel: Boom.

Het Kwakoe Zomer Festival

Een feest van eenheid in verscheidenheid

HANNE REUS

Zes lange weekenden achtereen is het Bijlmerpark gehuld in bonte kleuren en gevuld met muziek en duizenden mensen. In deze tijd is dit publieke park in Amsterdam-Zuidoost, een stadsdeel beter bekend als ‘de Bijlmer’, het terrein van het Kwakoe Zomer Festival. Witte tenten, kleurige vlaggen, kruidige etensgeuren en barbecuerook, maar vooral veel festivalgangers transformeren deze dagen het park tot een uitbundig festivalterrein (zie kleurkatern, p. xv). Het is kijken en bekeken worden. Terwijl ik tussen de kraampjes doorloop, kijk ik mijn ogen uit en realiseer me dat ik wat sober afsteek bij de vele vrouwen in sexy outfits met felle kleuren en mannen met flonkerende sieraden. Salsa en *kaseko*-muziek mengen zich met het geroezemoes van de massa.¹ Boven het geroezemoes uit klinkt af en toe een hoge stem die uithaalt om in een smakelijke lach te veranderen. Voor mijn neus vallen twee mannen elkaar in de armen. De Djogo, de Nederlandse variant van Parbo², het ‘Heinekenbier’ van Suriname, spat op uit hun glazen. Onder luid gejuich scoort verderop een speler van Africa United een doelpunt tegen La Spang.³

Het Kwakoe Zomer Festival is een jaarlijks buitenevenement dat ieder jaar populairder wordt. Begonnen in 1975 als een eenvoudig voetbaltoernooi voor Surinaamse jongeren is het festival inmiddels uitgegroeid tot een van de grootste festivals van Nederland. In totaal trok het Kwakoe Zomer Festival ten tijde van mijn onderzoek ongeveer één miljoen bezoekers,⁴ die, zoals de organisatie het uitdrukt, vooral afkomstig zijn ‘uit minderheidsgroepen met een sterk Surinaams, Antilliaans en Afrikaans accent’. Al wordt de laatste jaren de groep bezoekers ‘uit andere culturen en Nederlanders’ groter. Voor de organisatie is het Kwakoe Zomer Festival dan ook een ‘multiculturele manifestatie.’⁵ Echter, tijdens mijn onderzoek heb ik het Kwakoe Zomer Festival vooral ervaren als een door en door Surinaams festival.⁶ Om te beginnen oogt en klinkt het festival Surinaams: Surinaamse gerechten, kleding, muziek en folklorechtige activiteiten domineren vorm en inhoud van het festival. Veruit de meeste bezoekers zijn van Surinaamse afkomst. Niet alleen Surinamers uit Amsterdam-Zuidoost, of elders uit Nederland, maar ook Surinamers uit andere Europese landen, de Verenigde Staten en uit Suriname zelf komen speciaal voor het Kwakoe Zomer Festival naar Amsterdam. Het festival is niet zomaar een ontmoetingsplaats of ontmoetingsmoment: de reüniefunctie geeft het festival een speciale plaats in de – transnationale – Surinaamse wereld.

Dit roept de vraag op waarom de festivalorganisatie Kwakoe niet in de eerste plaats als een Surinaams festival presenteert. Wat voegt het begrip ‘multicultureel’ precies aan het festival toe? In dit artikel zal ik twee aspecten van het Kwakoe Zomer Festival belichten: de betekenis van ‘Surinaamsheid’ binnen het Kwakoe Zomer Festival, en het Kwakoe Zomer Festival als ‘multicultureel festival’.

Het Kwakoe Zomer Festival is meer dan alleen een ontspannen vrijetijdsbesteding voor organisatoren en bezoekers. Het is ook een concrete uitdrukking van de onophoudelijke wisselwerking tussen Nederlandse cultuurpolitieke opvattingen ten aanzien van migranten en de betrokken migranten (groepen) zelf. Abner Cohen (1993) heeft met zijn studie van het Notting Hill London Carnival (West-Indisch straatcarnaval in Londen) laten zien hoe cultuur en politiek op een onlosmakelijke en dynamische manier met elkaar verweven zijn. Geïnspireerd door deze manier van kijken zal in deze bijdrage de relatie tussen de ontwikkelingsgang van het Kwakoe Zomer Festival en contemporaine politieke processen centraal staan. Het eerste deel behandelt de cultuurpolitieke context en de ontwikkeling van het begrip multicultureel in relatie tot het Kwakoe Zomer Festival. Het tweede deel gaat in op de betekenis van Surinaamsheid in de context van het festival. Het moge duidelijk zijn dat Surinaamsheid hier niet wordt opgevat als de vanzelfsprekende resultante van de aanwezigheid van ‘veel mensen van Surinaamse afkomst’, maar als een collectieve constructie die in en door het festival vorm, inhoud en betekenis krijgt en beleefd wordt. Ook hier zijn politieke processen aan verbonden. Zo vertoont de Surinaamse politiek zoals Edward Dew die analyseert duidelijke overeenkomsten met het denken en handelen van de organisatie van het Kwakoe Zomer Festival. Deze casus van het Kwakoe festival bevestigt uiteindelijk Gerd Baumanns pleidooi voor een situationele benadering van etnische identiteit, een onderwerp waarop ik in de conclusie terug zal komen.

Ik begin deze bijdrage⁷ met een beknopte schets van de ontwikkeling van het evenement. Hoe het zich van een klein, informeel ‘Surinaams’ voetbaltoernooi ontpopt tot een multicultureel evenement van internationale allure. Het beginpunt van deze geschiedenis wordt meestal gelegd in 1975, het jaar dat het Kwakoe Zomer Festival aanwijst als zijn geboortjaar, en tevens het jaar waarin Suriname onafhankelijk werd van Nederland.

Van lokaal toernooi tot nationaal symbool: geschiedenis van een festival

1975. De onafhankelijkheid van Suriname die dat jaar voltrokken werd, had een enorme migratiestroom op gang gebracht. In minder dan één jaar tijd, tussen de aankondiging van de Surinaamse onafhankelijkheid in 1974 en de daadwerkelijke onafhankelijkheidsdeclaratie op 25 november 1975, kwamen meer dan vijftigduizend Surinamers naar Nederland. Deze migratiestroom werd indertijd vaak ironisch de ‘Bijlmerexpress’ genoemd: de meeste Surinamers gingen vanaf Schiphol direct door naar de Bijlmer, een reusachtige nieuwbouwwijk (18.000 woningen)

in de Bijlmermeerpolder aan de rand van Amsterdam.⁸ De grote leegstand aldaar – de oorspronkelijk beoogde bewoners voor deze wijk, Nederlandse middenklassegezin, bleken zich liever elders te vestigen – en het feit dat veel familieleden en bekenden die Suriname reeds voor de onafhankelijkheid hadden verlaten er al een woning hadden gevonden, maakten de Bijlmer voor de nieuwkomers dé aangewezen plek om zich te vestigen. Dit gold met name voor creools-Surinamers, die de dominante culturele groep vormden onder Surinamers in Amsterdam en daarmee ook overheersen in de geschiedenis van het Kwakoe Zomer Festival.⁹

Culturele centra, veelal door de overheid gesubsidieerde particuliere initiatieven, speelden in deze tijd een belangrijke rol in de opvang en begeleiding van immigranten, iets waar de overheid in de jaren zeventig nog geen beleid voor had ontwikkeld (zie Verhagen 1987: 69; Reubsat en Geerts 1982). Een van deze culturele centra was het Kwakoe Jongeren Centrum in de Bijlmer. Het KJC was een voortzetting van het Caraïbisch Centrum, een cultureel centrum dat was opgezet door Surinamers die al in de jaren vijftig en zestig naar Nederland waren gekomen. Begin jaren zeventig had de overheid de subsidie voor het Caraïbisch Centrum gestaakt en was het failliet gegaan. Een nieuwe generatie Surinaamse jongens richtte vervolgens hun eigen jongeren centrum op en noemde het Kwakoe.

Met name voor de creools-Surinaamse bevolking staat de naam Kwakoe symbool voor vrijheid van het volk en in het verlengde daarvan protest: Kwakoe is de naam van een standbeeld in Suriname dat honderd jaar na afschaffing van de slavernij werd onthuld. Het standbeeld vertoont een slaaf met verbroken ketens. Het beeld op de hoek van de Sophie Redmondstraat in Paramaribo verwierf veel populariteit en velen zien Kwakoe als dé symbolische representant van het bevrijde volk. Tijdens de slavernij hebben ook verschillende ‘Quac (k)oe’s’ leidinggegeven aan groepen gevluchte slaven in het binnenland (Dragtenstein 2002). Het beeld Kwakoe kan echter niet specifiek aan een van deze historische opstandelingen gekoppeld worden.¹⁰

Anders dan vaak wordt gedacht, koos het jongeren centrum de naam Kwakoe echter niet om zich af te zetten tegen de welvarende Nederlandse samenleving – de voormalige bezetter of slavenhandelaar – of om de emancipatie van Surinamers te bevorderen. De naam kwam voort uit de moeizame verhouding tussen de betrokken jongeren en een iets oudere generatie Surinaamse mannen in het Caraïbisch Centrum. Guno Bakboord, oud-medewerker van het Kwakoe Jongeren Centrum:

Later hebben nog wat oude intellectuelen gezegd: ‘Ja dat [de naam “Kwakoe”] heeft ook te maken met vrij zijn van discriminatie, racisme, vrijheid voor de slaven.’ Die zwaardere items zijn er later aan toegevoegd. Wij zeiden, ons jongeren idee was, we willen niet meer dat opa alles voor ons regelt, we willen ’t zelf regelen, en dat vonden we in Kwakoe.¹¹

Met het nieuwe centrum wilden de jonge Surinamers zich afzetten tegen de mannen die al vóór 1970 in Nederland waren gekomen en het Caraïbisch Centrum

hadden opgezet. Het grote verschil tussen deze twee migratiegeneraties zijn de sociale kenmerken. De jongens die rond de onafhankelijkheid naar Nederland kwamen, waren over het algemeen laagopgeleid en kwamen hier om een onzekere toekomst in het zelfstandige Suriname te ontvluchten (Van Niekerk 2000). De oudere generatie van vóór de onafhankelijkheid was over het algemeen naar Nederland gekomen om te studeren. Deze mannen, gemiddeld een jaar of tien ouder en gemiddeld hogeropgeleid, hadden binnen de Surinaamse gemeenschap in de Bijlmer een machtspositie opgebouwd op basis van 'welzijn'. Zij hadden de culturele centra opgericht en vormden op welzijnsgebied de gesprekspartners van de plaatselijke overheid.

Dit generatieconflict heeft betekenis gekregen met de wisseling van de wacht bij het Caraïbisch Centrum naar het Kwakoe Jongeren Centrum (KJC). Over het faillissement van het toenmalige Caraïbisch Centrum wordt door betrokkenen namelijk ook wel gesproken in termen van een 'coup'. Jonge mannen binnen het centrum zouden het de oudere leidinggevendenden met opzet zo moeilijk hebben gemaakt dat het centrum niet meer kon functioneren.¹²

Financieel wanbeheer speelde echter ook een rol. Het was een van de argumenten van de overheid om de stekker uit de subsidiemachine te trekken. Een probleem waar door de jaren heen elke organisatie van het festival tot nu toe mee heeft gekampt. Je zou kunnen spreken van een patroon in de machtswisselingen binnen deze door creoolse Surinamers gedomineerde organisatie. Zowel het KJC als het latere Kwakoe Events en de latere organisatie ZaZo (Stichting Zomerfestival Amsterdam-Zuidoost, die in 2008 de leiding over het feest had), kampten en kampen nog steeds ieder jaar met een liquiditeitsprobleem. Ook de organisatie Stichting Kwakoe Zomerfestival die in 2009 en 2010 leiding gaf, kreeg boze vrijwilligers op haar dak omdat de vrijwilligersbijdrage niet was uitgekeerd. Het jaar erop weigerden leveranciers hun medewerking omdat ze niet (op tijd) betaald waren.

De geldproblemen van elke organisatie die tot nog toe leiding gaf aan het festival, gingen ieder jaar gepaard met wantrouwen tussen de bestuurders onderling. Een wisseling van de wacht is dan ook nooit vrijwillig geweest. Een opvolgende organisatie bestaat altijd deels uit oude bestuurders, die met voorgaande medebestuurders van mening verschilden. Waarover dan ook. Door middel van slim ondernemen, of een interventie van de lokale politiek,¹³ werd de oude organisatie uit het zadel gewipt en nam een nieuwe plaats. Maar ook deelnemers en vrijwilligers klagen regelmatig dat ze geen vertrouwen hebben in een van de organisaties, die op hun beurt de boekhouding dan ook zelden openbaar hebben gemaakt.

Terug naar 1975 en het KJC. Een deel van de activiteiten van het Caraïbisch Centrum werd door de nieuwe organisatie, het Kwakoe Jongeren Centrum voortgezet. Zo ook het zomervoetbaltoernooi voor jongens die geen geld hadden om op vakantie te gaan. Deze voetbalwedstrijden vonden plaats op de ongebruikte sportvelden van SV Bijlmer, die voor de duur van het toernooi werden 'gekraakt', aldus oud-medewerkers. Dit werd door de gemeente gedoogd. De eerste elementen van het latere Kwakoefestival waren hier al zichtbaar: tijdens de wedstrijden

werd er vanuit de achterbak van auto's *biri* (bier), *soft* (frisdrank) en *moksi meti* (gemengd vlees naar Chinese receptuur) verkocht. Het voetbaltoernooi trok eind jaren zeventig al meer dan 6500 bezoekers, waarschijnlijk grotendeels vrienden en familieleden van de voetballers.¹⁴

Dit is beter te begrijpen als we bedenken dat een voetbaltoernooi in Suriname al meer sociale activiteit aantrok dan sportieve en daarmee een bekende ontmoetingsplek was (zie bijvoorbeeld Tan 2000; zie voor sociologie van voetbal in Zuid-Amerika/Brazilië Roberto Da Matta 1982). In Suriname worden de jaarlijkse voetbalcompetities in buurten en dorpen beschouwd als het hoogtepunt van het jaar. Volgens de huidige medewerkers van Kwakoe zet het festival deze volkse 'traditie' in Nederland voort in de vorm van het Kwakoevoetbaltoernooi. Door de omvang van de Surinaamse gemeenschap in de Bijlmermeer en door de actieve inzet van zowel buurtcentra als een aantal families uit de buurt was het toernooi inderdaad vanaf het begin af aan een evenement breed gedragen door de lokale gemeenschap. Vaders coachten teams en runden tegelijkertijd een stand met eten en drinken, waar weer muziekgroepen optraden waarin hun zoons of vrienden meespeelden. Op deze manier ontstonden rond een aantal deelnemende families netwerken van voetballers die groot genoeg waren om een eigen voetbalploeg mee samen te stellen. De familie Holwijn en de familie Esajas zijn hier voorbeelden van.

Vader Holwijn, bij Kwakoe beter bekend als 'Pa Bollie' leidde het voetbalteam SJOB.¹⁵ Hierin speelden Bollies zoons en hun vrienden. SJOB bestond vooral uit jongens uit Grunder, de flat waar de familie Holwijn woonde. Naast het coachen van de teams verkocht Pa Bollie drank tijdens het toernooi en zijn vrouw verkocht Surinaamse lekkernijen.¹⁶ De klandizie van de Bollies bestond weer uit aanhangers van 'hun' voetbalteams. Pa Bollie zegt hierover: 'Ik had drie zonen die voetbalden. En die zonen hadden vrienden en die kwamen bij mij. We hadden een goed elftal, dat altijd won. Dan heb je veel aanhangers, weet je wel!'¹⁷ Emile Esajas was trainer bij de voetbalclub sv Bijlmer: onder zijn hoede ontwikkelden zijn zoon, Paul Esajas, en zijn neef, Steven van Dorpel, zich tot profvoetballers. Voor het Kwakoetoernooi coachte Esaja de 'Esaboys', een gelegenheidsteam van Surinaamse jongens.

Binnen dergelijke actieve families wordt de betrokkenheid bij Kwakoe vaak van vader op zoon doorgegeven. Zo is de zoon van Pa Bollie nu actief binnen de organisatie van het Kwakoe Zomer Festival. Marcel La Rose, oud-directeur van het Kwakoetoernooi en sinds 2010 namens de PvdA stadsdeelvoorzitter in Amsterdam-Zuidoost, spreekt over deze families als de 'aristocratie' van de Surinaamse Bijlmergemeenschap: het zijn deze sociaal actieve families die de Surinaamse tradities voortzetten. La Rose denkt hierbij met name aan rituelen rondom de dood, zoals het afleggen van overledenen (het ritueel lijken wassen), en kennis over winti: 'Dit zijn de mensen die de rituelen kennen en daarmee zijn zij het die de tradities in ere helpen houden. Daarom zijn ze gezaghebbende mensen in de creoolse samenleving en vormen die families de bindende kracht (...) in die samenleving.'¹⁸

Wat uit deze voorbeelden en uitspraken naar voren komt is dat Surinaamsheid binnen het Kwakoefestival dus juist heel belangrijk wordt gevonden. In hoeverre deze aristocratie werkelijk specialistische kennis heeft over rituele tradities en in hoeverre het dorpsvoetbal in Suriname werkelijk in de Bijlmer een nieuwe plek heeft gevonden, doet er hier niet toe; het gaat mij om de voorstellingen die op dit gebied leven. Iets dat nog sterker blijkt, wanneer de verbeelding van het festival door de bezoekers wordt vertaald als een stukje Suriname in Nederland.

Een 'stukje Suriname in Nederland'

De Surinaamse gemeenschap telt wereldwijd ongeveer een miljoen mensen waarvan meer dan de helft in Suriname woont en zo'n driehonderdduizend in Nederland.¹⁹ Door de relatief kleine omvang van deze gemeenschap zijn de formele en informele lijnen kort, waardoor veel mensen elkaar kennen. De beperkte omvang van de gemeenschap bevordert tevens de sociale controle, iets wat door Surinamers ook vaak wordt genoemd als hét kenmerk van het leven in Suriname.

Door die kleine omvang van de gemeenschap komen Surinamers op het Kwakoefestival dan ook regelmatig oude bekenden tegen. Een tijdens mijn onderzoek veel genoemde reden om het festival te bezoeken. Bezoekers noemen Kwakoe dan ook vaak liefkozend 'een stukje Suriname in Nederland'. De zoete herinneringen aan het land van herkomst wordt hier nieuw leven ingeblazen.

Veel Surinaamse Nederlanders gaan minimaal één keer per jaar op vakantie naar Suriname. Sommigen hebben daar een eigen huis. Het contact tussen de Surinaamse gemeenschap in Nederland en Suriname is hecht. Velen spelen dan ook met de gedachte ooit terug te keren naar Suriname. Maar in werkelijkheid komt het er vaak niet van. Teruggaan is niet makkelijk want 'pensioneren' in Suriname kan alleen als er in Nederland flink gespaard is.²⁰ Op het Kwakoefestival worden die latente verlangens naar Suriname opgeroepen door de overvloed aan Surinaamse symbolen, een weerspiegeling van nostalgie en verbeelding.

Als een 'stukje Suriname in Nederland' roept het Kwakoe Zomer Festival bij de bezoekers het gevoel op deel uit te maken van een grotere Surinaamse gemeenschap. Dit is echter een *verbeelde* Surinaamse gemeenschap (vgl. Anderson 1983) waarin Surinamers uit de hele wereld met elkaar verenigd zijn: een verbeelde gemeenschap die één keer per jaar manifest wordt op het Kwakoefestival. Naar Kwakoe komen namelijk behalve Nederlandse Surinamers ook Surinamers uit de Verenigde Staten, België, Duitsland, Brazilië en uit Suriname zelf. Zij komen naar Kwakoe om oude bekenden te ontmoeten en om hier, in Nederland, het 'typisch Surinaamse gevoel' te ervaren. Dat deze nostalgische verbinding met het Suriname van voor de onafhankelijkheid niet alleen onder de creoolse Surinamers heerst op Kwakoe, maar onder de verschillende culturele groepen wordt gedeeld, blijkt uit de reacties van bezoekers. Een opmerking in *De Weekkrant Suriname* van oud-ambassadeur Evert Azimullah, die van Hindoestaans-Surinaamse afkomst is,

laat zien hoe belangrijk de reüniefunctie van het festival is, juist ook voor Surinamers woonachtig in Suriname:

De oud-ambassadeur van Suriname de heer Azimulla (sic!) was natuurlijk ook uitgenodigd voor de opening van het Festival. Hij vindt 'Kwakoe' niet alleen een unieke ontmoetingsplaats voor Surinamers. Maar ook voor de autochtone Nederlanders en andere Minderheden [sic!]. 'Maar bovenal een ontmoeting met Surinamers uit Suriname, die zoals u weet massaal juist in deze maanden per vliegtuig naar Nederland komen om op het Kwakoe-festival de oude "kon-fijari (kermis, feest) sfeer" die wij in Suriname niet meer hebben, te kunnen opsnuiven en de contacten weer te verlevendigen.' (10 juli 2002)

De *konfijari*-sfeer waar de ambassadeur over spreekt, is een feestsfeer die geassocieerd wordt met het Suriname van voor 1975, van voor de grote exodus uit Suriname naar andere werelddelen. Dit geeft het festival een paradoxale dimensie: Surinamers uit Suriname komen naar Nederland om daar een 'typisch Surinaamse' sensatie te ondergaan. Het Kwakoe Zomer Festival houdt daarmee banden binnen de transnationale gemeenschap van Surinamers in stand. Dat het festival belangrijk is voor Surinamers, mag duidelijk zijn. Dat Surinaamsheid binnen het festival zo belangrijk is, is niet alleen de resultante van de aanwezigheid van een groot aantal Surinamers. Het is ook een voortvloeisel van een bewuste politiek van de festivalorganisatie. Sinds de jaren negentig heeft de festivalorganisatie namelijk een steeds actievere vorm van maatschappelijk engagement ontwikkeld om zo een maatschappelijke positie te verwerven.

Hoe het festival deze positie verwierf, heeft deels wederom met voetbal te maken, de sport die groepen lijnrecht tegenover elkaar doet staan, maar ze ook met elkaar verbindt. Nu wil ik eerst laten zien hoe dit voetbaltoernooi steeds populairder werd, hoe het steeds meer gedwongen werd zich te verhouden tot zijn omgeving, en hoe in de loop van dit proces steeds meer partijen bij de gang van zaken op en om het toernooi betrokken raakten.

Groeipijnen van Kwakoe: strijd om de reputatie van Surinamers

Het publieke karakter van festivals en het feit dat ze voor iedereen toegankelijk zijn, maakt dat ze ook een maatschappelijke betekenis hebben. Met als gevolg: hoe groter het festival, hoe groter de verschillende belangen van de betrokken partijen. Als het belang van een festival toeneemt, komt er ook een proces op gang waarbij personen en partijen die voorheen niet zoveel met het festival te maken hadden, zich graag met het festival verbinden. Dit alles maakt zo'n festival zichtbaarder in de samenleving (vgl. Guss 2000).

Het Kwakoefestival maakte een enorme groei door, naar een geschat aantal bezoekers van 150.000 in 1986.²¹ Dit publiek was nog steeds vooral Surinaams, met een creoolse boventoon: het Surinaamse Bijlmervoetbaltoernooi was nu niet

alleen een ontmoetingsplek voor de buurt geworden, maar ook voor – met name creoolse – Surinamers uit heel Amsterdam en ver daarbuiten. Deze ontwikkeling is echter niet zonder strijd verlopen.

In 1983 moest het Kwakoetoernooi de sportvelden van SV Bijlmer verlaten, omdat daar het winkelcentrum De Amsterdamse Poort gebouwd zou gaan worden. De gemeente gaf het toernooi een vergunning voor het Bijlmerpark. Het Bijlmerpark, aangelegd in de jaren zeventig, ligt in het hart van de Bijlmer, tussen wat later het winkelcentrum De Amsterdamse Poort is geworden en de hoogbouwflats Kikkestein, Kruitberg, Gooioord, Hoogoord en Hofgeest.

Aan bewoners van de omliggende flats ging deze verplaatsing niet onopgemerkt voorbij: het eerste 'Bijlmerparkjaar' bezorgde hen overlast. De lokale krant *De Nieuwe Bijlmer* meldt 21 juli van datzelfde jaar: 'Bewoners in de buurt van het Bijlmerpark zijn boos over de rotzooi daar na afloop van het Kwakoe toernooi. (...) "De telefoon stond hier niet stil" aldus de Gemeentelijke groenvoorzieningen. Volgens een medewerker loopt het toernooi het gevaar dat de vergunning wordt ingetrokken.' Op 11 juli 1984 werd namens de bewoners van de flat Gooioord een petitie ingediend bij de politie. In de begeleidende brief schreven de bewoners:

Reeds enige weken worden wij in de weekeinden onaangenaam verrast met een overdaad aan openluchtmuziek. Deze wordt meestal geproduceerd door het Surinaamse deel van de etnische minderheden in de Bijlmermeer (...). De Bijlmermeer heeft reeds een reputatie, die niet erg best is. Op deze wijze neemt de tolerantie steeds verder af, met alle gevolgen van dien (archief Politie Amsterdam-Zuidoost).

Volgens de schrijvers van de brief waren de Surinamers verantwoordelijk voor de slechte reputatie van de Bijlmer en bekrachtigde het Kwakoevoetbaltoernooi dit beeld. Het hoge aantal werkelozen, lokale straatcultuur en toenemende criminaliteit vormden de ingrediënten van deze 'reputatie'. De algemene sociaal-economische teruggang in het begin van de jaren tachtig was volgens velen duidelijk in de Bijlmer terug te zien. Door een combinatie van het onvoorzien wegblijven van witte middenklassers, vele kraakacties, criminaliteit en de economische crisis, raakte de Bijlmer gestigmatiseerd als 'het getto van Amsterdam'. Flats, zoals Glijphoeve en Ganzenhoef,²² waar het volgens sommige Bijlmerbewoners 'gewoon gezellig was', bestempelde de gemeente tot bastions van criminaliteit. In de media werd de Bijlmer met haar flats neergezet als een criminele, zwarte wijk (zie Verhagen 1987: 52-58).

Naast de lokale, negatieve aandacht voor het festival trok een specifieke groep bezoekers van Kwakoe ook nationaal de aandacht: ook bekende Surinamers begonnen het Kwakoevoetbaltoernooi namelijk te bezoeken. Deze ontwikkeling gaf de publieke opinievorming over het festival nog een extra duw, niet per se in de goede richting. Gezien de politieke ontwikkelingen in Suriname waren dergelijke bezoeken van Surinaamse politici of diplomaten niet neutraal of onomstreden.²³ Als gevolg van de militaire coup van 25 februari 1980 in Suriname, het daarop

aansluitende bewind van Desi Bouterse, met als dramatisch dieptepunt de decembermoorden van 8 december 1982, waren de diplomatieke betrekkingen tussen Nederland en Suriname drastisch verslechterd. Over het bezoek van ambassadeur Herrenberg aan het toernooi van 1983 kopt *De Nieuwe Bijlmer* op 11 augustus van dat jaar: ‘Kwakoe finale overschaduwd door bezoek van Herrenberg’. Volgens de krant maakte Herrenberg in zijn toespraak bij de uitreiking van de voetbalbepers propaganda voor het regime in Suriname. Ook *De Telegraaf* verweet de Kwakoe-organisatie pro-Bouterse te zijn.²⁴ Door de onrust rondom het festival aarzelde de gemeente een jaar lang over het verstrekken van een nieuwe vergunning, maar onder de voorwaarde dat de duur van het toernooi werd teruggebracht van acht weekenden naar zes werd ook voor 1985 uiteindelijk toch weer een vergunning verstrekt.

Kentering in de reputatie van Surinamers en de gevolgen voor het Kwakoe-evenement

Op 7 juni 1989 stortte een vliegtuig van de SLM (Surinaamse Luchtvaart Maatschappij) neer in Suriname, vlak bij de luchthaven van Paramaribo. Onder de slachtoffers bevond zich het Kleurrijk Elftal, een gelegenheidsteam dat bestond uit Surinamers die in Nederland professioneel voetballen. Dit dramatische ongeluk bracht een omslag teweeg in de beeldvorming van de Surinaamse gemeenschap in Nederland en daarmee ook van het Kwakoevoetbaltoernooi.²⁵ Deelnemers van het festival waren namelijk direct betrokken bij het ongeluk. Een van de slachtoffers was Steven van Dorpel, de neef van Emile Esajas, op dat moment ook veelbelovend speler in de Nederlandse eredivisie. Esajas was een van de standhouders op het Kwakoetoernooi. Daarnaast zaten de muzikanten van De Draverboys, een Kawinaband die elk jaar op het Kwakoetoernooi speelde, in het vliegtuig. Allen overleefden de ramp niet. Het café De Draver in Amsterdam-Oost, waar de band zijn naam aan ontleende, was een ontmoetingsplaats van het Kleurrijk Elftal. De eigenaar van dit café was ook actief betrokken bij het Kwakoevoetbaltoernooi.

Het Kwakoe Jongeren Centrum nam het initiatief tot een Nederlandse herdenking van de slachtoffers. Samen met de Stichting voor Surinamers in Amsterdam en met steun van de Nederlandse overheid, werd in de RAI een herdenkingsbijeenkomst georganiseerd. Afgezien van Nederlandse voetballers van Surinaamse afkomst zoals Frank Rijkaard en Ruud Gullit was ook een groot deel van het kabinet aanwezig. Maar liefst achtduizend mensen kwamen naar de RAI. De enorme opkomst deed de organisatie van het Kwakoe-evenement beseffen een zekere sleutelpositie in te nemen tussen Surinamers in Nederland en de Nederlandse politiek. Daarmee zag ze voor haarzelf een spreekbuisfunctie weggelegd voor Surinamers in Nederland. Drie jaar later zou de toenmalige festivalmanager Wong zelfs zeggen:

Dit [de culturele samenstelling van bezoekers en deelnemers] bewijst nog eens hoe groot het maatschappelijk belang van het festival is voor Zuidoost, Amsterdam en zelfs voor heel Nederland ... De politiek zou zich hier ondertussen wat meer bewust van moeten worden en Kwakoe erkennen als serieuze gesprekspartner in belangrijke multi-etnische kwesties (*Het Parool*, 13 juli 1992).

In de tijd van het ongeluk was voetbal hét positieve symbool voor de Surinamers in Nederland, iets dat midden jaren tachtig, mede door het succes van Ruud Gullit en Frank Rijkaard, op gang was gekomen. Het voetbal zoals dat op het Kwakoevoetbaltoernooi werd gespeeld, was in voetbalkringen beroemd om het zogenaamde ‘Zuid-Amerikaans spel’: ruw en fel voetbal met veel individuele improvisatie van zeer hoog niveau.²⁶ Het Kwakoeveld was een gelegenheidsvoetbalveld: het grootste gedeelte van het jaar deed het dienst als recreatieplek in een publiek park. Dus was het terrein hobbelig en eigenlijk niet voor wedstrijden geschikt. Mede daarom werd het toernooi niet erkend door de KNVB, en gaven Nederlandse clubs hun spelers geen toestemming om op Kwakoe te spelen. Het toernooi speelde zich dus noodgedwongen af in de marge van de Nederlandse voetbalwereld. Uit interviews met een aantal ingewijden bleek desondanks dat Surinaamse voetballers als Stanley Menzo, Clarence Seedorf en Edgar Davids allen op Kwakoe hebben gespeeld, voordat zij in de eredivisie kwamen. Deze zogenaamde ‘Suriprofs’ zijn stuk voor stuk wereldberoemd geworden. Hun deelname aan het Kwakoetoernooi in de jaren tachtig wordt door oud-medewerkers en ook door de organisatie van het huidige Kwakoe Zomer Festival gepresenteerd als een bewijs van het maatschappelijk succes van Kwakoe.

Vooralsuriprof Ruud Gullit werd onder zowel Surinamers als Nederlanders populair. Voor de Surinaamse gemeenschap was Gullit een held, een voorbeeldfiguur voor jongeren en een bewijs voor de Nederlandse samenleving dat Surinamers ook een positieve kant hadden (vgl. Tan 2000). Zijn bezoek aan het Kwakoetoernooi, een maand na de vliegcrash, droeg zowel bij aan Gullits imago als aan dat van het toernooi. De organisatie sprak over hem als ‘beschermheer van het toernooi’.

Door de herdenkingsbijeenkomst werd duidelijk dat tot dan toe de negatieve berichtgeving de beeldvorming over de Surinaamse gemeenschap had beheerst. Ruud Verlinden, fotograaf voor dagblad *De Telegraaf* in de jaren tachtig vertelde hierover: ‘Er was vóór die tijd helemaal geen [positieve] interesse vanuit de krant voor Surinamers, er mocht nauwelijks over het Kleurrijk Elftal geschreven worden als ze een wedstrijd hadden gehad. En toen, met die ramp, waren Surinamers opeens wél belangrijk’ (Reus 2005). Het drama van het ongeluk, de gedeelde passie voor voetbal en de herdenking lijken gezamenlijk een nieuw beeld van de Surinaamse gemeenschap naar voren te hebben gebracht, een beeld waarmee veel Nederlanders zich konden identificeren. Voetbal kan hier dan ook worden gezien als het verbindend element tussen Surinamers en de Nederlandse samenleving.

Het Parool kopte op 12 juni 1989: 'Lotsverbondenheid thema van rouwdienst na ramp'.

Ook het Kwakoe Jongeren Centrum en het Kwakoevoetbaltoernooi konden zich verheugen in deze onverwachte positieve aandacht voor tenminste het voetballend deel van de Surinamers in Nederland. Door de organisatie van de herdenking op zich te nemen was het Kwakoe Jongeren Centrum voor de landelijke pers en politiek de belangrijkste vertegenwoordiger van het Surinaamse voetbal geworden. Hierdoor kreeg het Kwakoevoetbaltoernooi, de belangrijkste activiteit van het jongeren centrum, in één klap wijde bekendheid in de Nederlandse samenleving. Zo zijn de ramp en de herdenking ervan van doorslaggevende betekenis geweest voor zowel Surinamers in Nederland als voor het Kwakoetoernooi.

Na 1989 veranderde het voetbaltoernooi steeds meer in een festival, en kwam het accent uiteindelijk op 'cultuur' te liggen. Zo werd de Cultuurtent opgericht, waar Surinaamse muziek, winti-*preys* (gebedsdiensten van de natuurreligie winti) en andere Surinaams-culturele activiteiten plaatsvonden. Het bezoekersaantal bleef ondertussen groeien. De organisatie werd zich in toenemende mate bewust van de culturele identiteit van het evenement en begon zich in te zetten om deze expliciet uit te dragen. Deze articulatie van cultuur stond echter niet op zichzelf, maar valt te zien als onderdeel van een algemenere trend in de Nederlandse maatschappij om cultuur te zien als belangrijke drager van identiteit. Zo schetsten de media een exotisch beeld van Kwakoe, waarin 'de' Surinaamse cultuur in de eerste plaats bestond uit lekker eten, mooie vrouwen en Zuid-Amerikaanse muziek. Tegelijkertijd groeide ook in kringen van de Nederlandse politiek de interesse voor het toernooi. Steeds meer politici lieten zich op het festival door het bestuur rondleiden om uiteindelijk gezamenlijk voor de krant op de foto te gaan. Zo waren daar bijvoorbeeld Hedy d'Ancona, Wim Kok, Bram Peper en Erica Terpstra.

De organisatie zette haar wens een spreekbuisfunctie uit te oefenen door. Belangrijk hierbij is de rol van Winston Kout, de voorzitter van Kwakoe Events van 1998 tot 2008. Kout, al sinds 1989 als penningmeester betrokken bij het Kwakoe Jongeren Centrum, richtte in 1998 Kwakoe Events op, waarbij het KJC buiten spel werd gezet.²⁷ Kout is naast voorzitter van Kwakoe Events ook pionier op het gebied van multicultureel uitzendwerk (Coloured Holland) en voorzitter van 'Het 30 juni/1 juli comité', het comité dat de alternatieve slavernijherdenking op het Surinameplein in Amsterdam organiseert. Kout heeft door deze betrokkenheid invloed op het publieke en politieke debat en geeft daarmee het Kwakoefestival ook een meer politieke lading. Kout profileerde het festival eind jaren negentig uiteindelijk als een cultureel festival. Een keuze die aansloot bij het Nederlandse cultuurbeleid van het volgende decennium, waar multiculturaliteit prevaleerde. De presentatie van het Kwakoe Festival als cultureel feest in plaats van voetbaltoernooi werd, behalve zichtbaar in krant en op poster en website, ook doorgevoerd in de communicatie naar betrokken maatschappelijke partijen, waaronder de overheid.

Het Kwakoe Zomer Festival, symbool van multiculturalisme?

Het Kwakoetoernooi in zijn nieuwe, culturele jas paste perfect in het multicultureel denken dat eind twintigste eeuw zijn intrede deed in Nederland. De opkomst van deze positieve ideologie vond zowel maatschappelijk als politiek gehoor. Minderheidsgroeperingen, mits georganiseerd en gepresenteerd als vertegenwoordigers van een bepaalde groep die zich het label 'multicultureel' toe-eigenden, konden zichzelf zo op de maatschappelijke en politieke kaart plaatsen.

In de kabinetsperiode 1996-2000 ontwikkelde 'Nederland als multiculturele samenleving' zich tot hét politieke antwoord op de toenemende etnische diversiteit van de samenleving. Vóór het nieuwe millennium werd dit debat in zekere zin ook gevoerd, maar dan met termen als cultureel pluralisme en diversiteit. De cultuurnota die toenmalig staatssecretaris van OCW Rick van der Ploeg eind vorig millennium presenteerde als basis van het cultuurbeleid voor de volgende kabinetsperiode (2001-2004), kan worden beschouwd als de kroon op deze ontwikkeling en het 'multiculturele' beleid.

De cultuurnota benadrukte het belang van zelfredzaamheid van culturele organisaties en het nemen van multiculturele initiatieven binnen de culturele sector: 'Rijksgesubsidieerde instellingen moeten in hun subsidieaanvraag aangeven hoe ze in het aanbod en de publieksbenadering rekening houden met diversiteit' (persbericht OCW 25 mei 1999). Rijksgesubsidieerde initiatieven uit de culturele sector vulden het idee van culturele diversiteit ieder op hun eigen specifieke wijze in: *King Lear* op zijn Marokkaans, *Othello* bewerkt door een bekende Marokkaanse schrijver, *Mohamlet*, een theaterstuk van de bekende Marokkaanse mimespeler Hakim, een *Coloured radio* met R&B, raimuziek en salsa en *Romeo en Julliet* in een modern, multicultureel jasje met een cast van Surinamers, Antillianen en witte Nederlanders. De invulling van 'multicultureel' was tamelijk oppervlakkig. In de praktijk bleef ze beperkt tot een vorm van integratie van de culturen van de vier grootste migrantengroepen, Surinamers, Antilianen, Turken en Marokkanen, binnen de orde van meer gevestigde 'autochtoon-Nederlandse' cultuuruitingen.

Het multiculturele beleid van de Nederlandse overheid en de ontwikkelingen die eruit voortvloeiden, waaronder niet in de laatste plaats de subsidiefaciliteiten die het met zich meebracht, vormden wat wel wordt genoemd een 'politieke gelegenheidsstructuur' of kortweg POS ('political opportunity structure', Sunier et al. 2000). Deze benadering van sociale bewegingen stelt het belang van de politieke en maatschappelijke context voor de ontwikkeling ervan centraal. Het beleid van 'de politiek' is sterk bepalend voor de strategie van zulke bewegingen (Duyvendak 2000: 16). Zo bezien creëerde het Nederlands overheidsbeleid eind jaren negentig een politieke gelegenheidsstructuur die bij uitstek geschikt was voor culturele minderheden. Hierbij wil ik benadrukken dat deze minderheden en organisaties in de eerste plaats actoren waren in het invullen van en betekenis geven aan 'multiculturaliteit', en geen passieve receptoren van een door de overheid uitgestippeld plan.

In het hierboven geschetste politieke klimaat gold het Kwakoe Zomer Festival voor de overheid als een toonaangevend succes. In het *Kwakoemagazine 2002* schreef Rick van der Ploeg: ‘Waar ik mij in de afgelopen regeerperiode hard heb gemaakt voor culturele diversiteit, heeft Kwakoe in de praktijk laten zien hoe je daar een invulling aan kunt geven.’²⁸ In hetzelfde nummer schreef Job Cohen, burgemeester van Amsterdam: ‘Met Kwakoe, zoveel werd mij vorig jaar duidelijk, wordt gevierd dat wij allen verschillend zijn – en tegelijkertijd één.’ Elvira Sweet, stadsdeelvoorzitter van Amsterdam-Zuidoost over de periode 2002-2010 en van Surinaamse afkomst, typeerde het festival tijdens haar toespraak op de officiële opening van het festival in 2002 als een ‘multi-etnisch Walhalla’.

In de media werd het multiculturele vertoog omtrent het festival verder vormgegeven. Zo omschreef *de Volkskrant* op 17 juli 2000 Kwakoe als een: ‘Belangrijk multicultureel en internationaal evenement, dat ook steeds meer Ghanezen, Nigerianen en autochtone Nederlanders trekt.’ Volgens *De Echo* van dezelfde week (12 juli) is het Kwakoe Zomer Festival zelfs de ‘Moeder van alle multiculturele festivals.’ Ook de organisatie van het Kwakoe Zomer Festival sluit zich aan bij deze opvatting. In de ogen van festivalvoorzitter Winston Kout is Kwakoe ‘het symbool van multiculturele festivals’.²⁹ Het Kwakoe Zomer Festival presenteert zich in de media als multicultureel evenement, zij het met creools-Surinaamse sleutelsymbolen (zie afbeelding poster). Daarmee lijkt het Kwakoefestival als zodanig en dus als multicultureel festival algemeen geaccepteerd te zijn in de Nederlandse samenleving.

Niet alleen de culturele sector maar ook lagere overheidsinstanties maakten gebruik van het multiculturalisme als politieke gelegenheidsstructuur. Zo profiteerde Stadsdeel Amsterdam-Zuidoost zich in deze periode expliciet als een multicultureel stadsdeel, waarbij het koketteerde met het Kwakoe Zomer Festival. In hun cultuurnota van 2002 dicht het stadsdeel zichzelf op het gebied van ‘multicultureel samenleven’ een voorbeeldfunctie toe voor andere stadsdelen. Het stadsdeel spreekt in de nota de verwachting uit met de presentatie van Zuidoost als ‘multicultureel’ een ‘tweede cultureel hart van Amsterdam’ te worden en hierdoor bedrijven aan te trekken.

Je zou dus kunnen stellen dat de maatschappelijke reputatie van het Kwakoe-toernooi zich sinds 1975 ontwikkelde van persona non grata tot paradepaardje in het nieuwe millennium. Waar het Kwakoevoetbaltoernooi voorheen gezien werd als representatief voor de verpaupering van de wijk en een doorn in het oog van politici was, wordt het Kwakoe Zomer Festival in 2002 juist omhelsd in het offensief tegen ditzelfde beeld. De toenmalige (Antilliaanse) wethouder van Cultuur van Amsterdam-Zuidoost, Ronald Neslo, stelde in een interview dat het Kwakoe Zomer Festival zo goed bij het stadsdeel paste: ‘... dat [multiculturaliteit in het Kwakoe festival] sluit aan bij de buurt en ik mag met trots zeggen dat de integraliteit daar hoogtij viert, ... de hele Zuidoost gemeenschap daar vertegenwoordigd is, van zwart tot wit. Het is een stukje imago van Zuidoost geworden’.³⁰ Duidelijk mag zijn dat cultuur hier dus vooral een politiek vehikel is, een instrument in te zetten bij het

streven naar maatschappelijke doelen. Oud-wethouder Cultuur van Amsterdam en de eerste Surinaamse stadsdeelvoorzitter van Amsterdam-Zuidoost, Hannah Belliot, formuleerde het belang van Kwakoe voor het stadsdeel dan ook treffend als volgt: 'Kwakoe is een exportartikel van Zuidoost'.^{31, 32} Maar wat gebeurt er nu echt op het festival? Wat betekent 'multicultureel' daar in de praktijk?

Het Kwakoe Zomer Festival: Surinaamsheid en culturele diversiteit

In 2002 deed ik als medewerker van de festivalorganisatie onderzoek bij het Kwakoe Zomer Festival. Het festivalprogramma van dat jaar bestond naast het voetbaltoernooi uit andere activiteiten, zoals de 'Kwakoelezingen',³³ winti-*preys*, de uitreiking van de Kwakoe Award aan de Surinaamse ex-president Jules Wijdenbosch en een groot optreden van Surinaamse bands op de laatste dag. De festivalactiviteiten werden redelijk bezocht, maar het merendeel van de bezoekers kwam eigenlijk voor wat rondóm deze activiteiten gebeurde. Want rondom het officiële programma eet, danst, kletst en lacht men. Bij Kwakoe is de sociale activiteit de specie van het festival.

Wie het Kwakoe festival betreedt, denkt niet meteen aan een viering van multiculturaliteit, zoals de organisatie en politici doen vermoeden. Sterker nog: wat op je afkomt wekt in eerste instantie de indruk van een viering van Surinaamsheid. Gerechten als *moksi meti*, *barra*, *fladder*, *bere*, maiskolven, kleding (traditionele *koto's* en *panyi's*), muziek (*kawina*, *kaseko*, *bigi poku*), de Surinaamse vlag, Surinaamse *odo's* (wijsheden), verwijzingen naar plaatsen in Suriname, religie en de Surinaamse taal Sranantongo, het zijn allemaal representaties van Surinaamsheid, in meervoud aanwezig op het terrein van Kwakoe. Hiermee draagt het festival bij aan een exotisch en harmonieus beeld van de Surinaamse cultuur. Dit zal ik eerst laten zien door de lezer mee te nemen over het festivalterrein anno 2002. Daarna volgt een beschrijving van de bijdrage die de organisatie hieraan levert.

Wie naar het Kwakoe festival gaat, neemt de metro. Aangekomen in het hart van Amsterdam-Zuidoost hoeft de bezoeker alleen maar de stroom mensen te volgen om het Bijlmerpark te vinden. Net buiten het winkelcentrum zijn de muziekinstallaties al te horen. In de groeiende mensenmassa en onder de sneltoenemende decibellen wordt iedereen vanzelf het park ingeleid. Het Bijlmerpark bestaat tijdens de festivalperiode grotendeels uit een voetbalveld. Groepjes toeschouwers leunen op de hekken eromheen en in de luwte van de bomen rondom het voetbal staan eettentjes. De inrichting van het terrein volgt bekende plekken uit Suriname, zoals Waterkant, Colakreek en Spanhoek. Zij vormen landmarks, oriëntatiepunten op het festivalterrein. Zo is Spanhoek in Suriname een trefpunt voor jongeren in Paramaribo. Op Kwakoe bestaat Spanhoek vooral uit eettentjes: uit zeildoek en hout opgetrokken restaurantjes. Terwijl de mensen aan de voorkant langs de standjes flaneren, blijkt aan de achterkant, tussen de bomen, nog een wereld schuil te gaan. Hier wordt, vooral 's avonds, in de luwte, onder het genot van een *bolletje*

(een borrel) veel *troofcall*, spreek uit ‘troefkol’, gespeeld, een Surinaams kaartspel. Bij het spel wordt nog wel eens geld ingezet, iets wat de festivalorganisatie, die soms zelf *troofcall*- (en domino)toernooien organiseert, formeel niet toestaat. Juist op deze locaties ontstaan vaak discussies over het belang van het festival, actuele kwesties, de buurt en Suriname. Ook de bezoeken van bekende Surinamers aan het festival zorgen vaak voor gespreksstof. Soms uiten bezoekers in de uitgelatenheid van het moment hun dank voor het festival door ter plekke een plengoffer te brengen, een wintiritueel. Hierbij wordt drank geofferd aan de aarde opdat die de bringer van het offer goed gezind is of bescherming biedt.

Via de kop van het voetbalveld loopt een pad naar Waterkant, hier de korte route langs het voetbalveld, maar in Paramaribo de slenterboulevard langs de Surinamerivier. Hier worden onder andere jonge kokosnoten, *knippa* (een zoete, grote bes), madame Jeannettes (pepers) en tajerblad (Surinaamse groente) verkocht. Ook bevindt zich hier de Cultuurtent. Bezoekers houden even de pas in, want een horde jonge meisjes in *koto*'s en *panyi*'s (traditionele jurken en heupdoeken) komt voorbij. Gewichtig kijkend lopen de dames onder het spandoek met de tekst ‘geloof, hoop en vertrouwen³⁴ door, de Cultuurtent in. Ze zijn klaar voor de *Gran pikin missie Kwakoe priserie*: de grote kleine miss Kwakoe-wedstrijd (zie kleurkatern, p. xvi).

Langs het tweede pad aan de andere lange kant van het voetbalveld bevindt zich de Colakreek, genoemd naar een kreek in de omgeving van Paramaribo met water ‘zo zwart als cola’, een populaire recreatieplek. Bij Colakreek wordt vooral creools-Surinaams eten verkocht. Bonga verkoopt barbecuevlees en Vijent staat bekend om zijn bloedworst. Bonga en Vijent zijn namen van families die met deze stands al zo lang op het Kwakoe staan dat ze een begrip zijn geworden. Daarnaast verkoopt ‘Patrick’, een creools-Surinaamse cateraar, *fladder* (darm) en *bere* (pens), maar vooral veel spareribs. Patrick zelf noemde tijdens mijn onderzoek zijn onderneming een ‘succesverhaal’. Van een klein afhaaltentje is hij een van de bekendste cateraars in Zuidoost geworden en verzorgt onder andere feestjes van het stadsdeelkantoor. Op Kwakoe wil hij, zoals hij zelf zegt, zijn succes graag delen met bezoekers en een voorbeeld vormen voor de jeugd.³⁵ Opvallend genoeg doet hij dat door zijn stand in te richten als een klein gospelkerkje, waarin hij, hoewel hij geen priester is, vaak ook zelf een boodschap verkondigt.

Niet alleen het festival zelf, ook de organisatie heeft een overduidelijke Surinaamse oriëntatie. Het belang van Surinaamsheid binnen het festival is dan ook niet alleen het gevolg van slechts veel Surinamers bij elkaar. Het is ook een gevolg van de bewuste politiek van de festivalorganisatie, zoals ik die in 2002 heb mee-gemaakt.

De voorzitter en sommige medewerkers van Kwakoe Events zien het festival namelijk als een ambassade. In de ideologie van Kwakoe Events is het festival een culturele ambassade voor de transnationale Surinaamse gemeenschap. Winston Kout zegt over Kwakoe Events en het festival: ‘We hebben die lijn naar Suriname structureel leven ingeblazen omdat je beseft dat je een entree voor Suriname kan

zijn, voor het bedrijfsleven, het culturele leven, voor alles, voor politiek, kan en moet zijn.³⁶

De ideologie van Kwakoe Events heeft het Kwakoe Zomer Festival na 1998, het eerste jaar van deze organisatie, veranderd. Er zijn nieuwe activiteiten bij gekomen. Een voorbeeld van deze verandering is het Sranan Oso (Surinamehuis), waar kleine ondernemers uit Suriname allerhande producten aanbieden, zoals vruchtensappen, handgemaakte sieraden, gebruiksvoorwerpen en kinderboeken. Ook worden er tegenwoordig lezingen en debatten gehouden over de samenwerking tussen Suriname en Nederland;³⁷ Surinaamse en Nederlandse politici, topmannen uit het (Surinaamse) bedrijfsleven en wetenschappers houden toespraken en lezingen. Ook vindt de uitreiking van de Kwakoeliteratuurprijs plaats. Tot slot wordt jaarlijks de Kwakoe Award uitgereikt aan iemand die een bijdrage heeft geleverd aan de ontwikkeling van Suriname. In het jaar van mijn onderzoek werd deze uitgereikt aan de Surinaamse ex-president Jules Wijdenbosch. De titel 'man of action' op de banner die tijdens de uitreiking boven het podium prijkte, bleek zijn campagneslogan voor de aankomende landelijke verkiezingen in Suriname te zijn. Kwakoe Events onderhoudt dus (nauwe) banden met de Surinaamse politiek. Surinaamse politici zijn zich namelijk terdege bewust van het feit dat een derde van hun gemeenschap zich in Nederland bevindt. Een groep die op haar beurt weer warme banden onderhoudt met de gemeenschap in Suriname. Zo zijn de bezoekers van Kwakoe ook een potentiële achterban – zij het indirect – bij bijvoorbeeld de Surinaamse verkiezingen.

Kwakoe is echter niet alleen creools-Surinaams; er zijn ook Hindoestaans-, Chinees- en Javaans-Surinaamse stalletjes. Dit duidt niet per se op een harmonieuze vorm van multiculturaliteit, want, zoals een Hindoestaanse standhouder mij vertelde, is juist de strijd om erkenning van ieders eigen cultuur een reden voor deelname. Hij zag zichzelf en de behoeftes van de Hindoestaanse Surinamers niet terug in het festival, waarop hij een standje huurde in 2006. 'Kwakoe is een creoolse gelegenheid, maar als wij [Hindoestanen] er nooit gaan staan, doorbreek je dat nooit.' In zijn stand konden bezoekers onder andere lezingen volgen over (r)emigratie naar India.

Naast alle culturele groepen wier aanwezigheid in Suriname op een of andere wijze te verbinden is met de kolonisatie, zijn daar ook nog de Indianen, de oorspronkelijke bevolking van Suriname. Waar de andere groepen een zekere mate van rivaliteit naar elkaar uiten, wordt over deze groep op het festival vaak gesproken met een zekere eerbied. Alsof hun een status aparte is toegekend. Er is op Kwakoe dan ook een Indianentent, genaamd Ingi Dorpu: een stand met live gespeelde Indiaanse muziek. De Indiaanse band Pawana die hier ieder jaar optreedt, is, niet geheel verwonderlijk, ook populair bij andere Surinamers. Het is een van de redenen waarom de muziekgroep vaak onderdeel uitmaakt van de slotprogrammering op het hoofdpodium.

Daarnaast zijn er Antillianen en Ghanezen die standjes hebben. Het gaat te ver om hier in detail op in te gaan, maar wat deze groepen bindt, is hun gemeenschap-

pelijke slavernijverleden. Het Antilliaanse Hofitula, het festivaldeel waar op salsa-muziek wordt gedanst en roze champagne wordt gedronken, heeft een historische link. Hofitula betekent ‘het hof van Tula’. Tula is volgens creoolse deelnemers de Kwakoe van de Antilliaanse gemeenschap.³⁸ Er worden danswedstrijden gehouden en er wordt domino gespeeld, een spel dat onder Antillianen erg populair is.

De Afrikaanse gemeenschap in Amsterdam-Zuidoost is sinds het begin van de jaren negentig snel gegroeid. Het aantal Afrikaanse deelnemers en bezoekers

Afbeelding 1: Plattegrond Kwakoe Zomer Festival 2002



Legenda

- 1 De organisatie Kwakoe Events
- 2 Informatietent en Mediacentrum
- 3 Voetbalveld
- 4 SurinamHouse
- 5 EHBO
- 6 Kunsttent
- 7 Manifestatietent
- 8 Tha Crib & Tha Spot
- 9 Kinderopvang
- 10 Hofitula
- 11 NFN-tent

De lettertjes, van links boven met de klok mee:

- a colakreek; b info-eiland; c bonga; d hofitula (onder de 10);
e informatietent, spanhoek en waterkant.

aan het Kwakoe festival is sindsdien toegenomen. De Ghanese stand Imtrad staat sinds 2000 op het festival en is de grootste Afrikaanse stand. De eigenaar, Kwasi, is een Ghanees uit Amsterdam-Zuidoost. Hij is maatschappelijk actief in de buurt en heeft een eigen welzijnsorganisatie opgezet: Imtrad. In zijn stand draait Kwasi Ghanese popmuziek en verkoopt hij typisch Afrikaanse consumpties. Kwasi heeft weer zo zijn eigen invulling gegeven aan het begrip multicultureel. Hij ziet het festival als een viering van de Afrikaanse diaspora, inclusief de Afrikaanse afstammelingen wier voorouders ooit als slaaf verscheept zijn naar bijvoorbeeld Suriname, of de Antillen. Kwasi heeft daarom een eigen naam voor het festival bedacht: 'Als je het mij vraagt, kan het festival daarom beter Anansi heten.'³⁹

Multiculturalisme of verbroederingspolitiek? Surinaams multiculturalisme

De verschillende interpretaties van het festival zoals hiervoor beschreven en de dominante positie van de creoolse Surinamers in de organisatie duiden niet op een eenheid binnen het festival. De culturele diversiteit van de standhouders (waarin ook de creools-Surinaamse deelname overheerst) wordt door de organisatie naar buitenstaanders (niet-Surinamers) als multicultureel en daarom harmonieus aangemerkt. Een 'way of life' die volgens de voorzitter Winston Kout typerend is voor de Surinaamse cultuur. Kout ziet hierin namelijk geen tegenstelling. 'Multiculturalisme ligt besloten in de Surinaamse en vooral Afro-Surinaamse [creoolse] cultuur. Kijk maar naar het eten. We nemen een patatje, maar ook baka bana en roti.' Precies dit maakt Kwakoe volgens hem 'het symbool van multiculturele festivals'.

Een dergelijke benadering van culturele diversiteit is niet nieuw. Edward Dew (1978) liet in zijn studie van de politieke ontwikkelingen in Suriname al zien dat een allesvertegenwoordigende houding in de plurale samenleving een manier was om de creoolse cultuur politiek te laten domineren in verschillende periodes van de geschiedenis. Ten eerste in de postslavernijperiode, doordat onderscheid vooral werd bepaald door wel of niet Nederlands te zijn. Later door zich als politieke partijen als 'etnisch neutraal' te presenteren, waarbij de achterban echter de etnische belangen verried (Dew 1978: 200). Zo moest ook een Surinaamse regering ontstaan die zich als eensgezind naar Nederland kon presenteren. In Suriname ging dit sinds de jaren vijftig onder de kop van 'verbroederingspolitiek' tussen de creolen en de Hindoestanen met als uiteindelijk doel een onafhankelijk Suriname.

In Nederland gebruikte Kwakoe Events en diens voorzitter Winston Kout eenzelfde strategie om voor zichzelf een sleutelpositie te verwerven. Hier echter onder de kop 'multiculturalisme', maar ook met hoofdzakelijk een creoolse achterban. Hierdoor kon Kwakoe Events zich presenteren als de 'spreekbuis van Surinamers in Nederland', naar zowel de Nederlandse als de Surinaamse politiek. We zouden dit Surinaams multiculturalisme kunnen noemen, een hedendaagse verbroederingspolitiek op Hollandse bodem. Door het festival – met naar zeggen een miljoen bezoekers⁴⁰ – als een eenheid te presenteren heeft Winston Kout naar verhouding

Afbeelding 2: Poster Kwakoe Zomer Festival 2002



Multiculturalisme en de Surinaamse cultuur gaan hand in hand op Kwakoe. Binnen de kring van multicultureel gekleurde poppetjes bevinden zich de symbolische figuur Kwakoe en miss Kwakoe (afgebeeld als de creools-Surinaamse oervrouw), twee symbolen van de creools-Surinaamse cultuur.

een groot draagvlak in Nederland. Deze bezoekers van het Kwakoe Zomer Festival komen bij gelegenheid bij elkaar,⁴¹ opgetrommeld via de *mofo koranti* (mondenkrant) en via lokale radiozenders en internetsites, en vormen een belangrijke achterban van Kout in het debat over sociaal-maatschappelijke kwesties rond Surinamers in Nederland. Hierdoor is het Kwakoe festival voor de organisatie een politiek voertuig.

Conclusie

Voor de Surinaamse transnationale gemeenschap is het Surinaamse karakter van het Kwakoe Zomer Festival van belang. De Nederlandse politiek lijkt vooral het multiculturele karakter van het festival te benadrukken, evenals de organisatie zelf, zij het op een wat andere manier.

De uitspraak dat het festival de 'spreekbuis voor Surinamers' is, weerhoudt ook voorzitter Winston Kout er niet van het festival tegelijkertijd multicultureel, sterker nog 'het symbool voor multiculturele festivals' te noemen. Multiculturalisme ligt immers 'besloten in de Surinaamse cultuur'. Met deze redenering positioneert hij het festival in de politieke gelegenheidsstructuur van het Nederlandse multiculturele beleid zonder de Surinaamse oriëntatie ervan op te geven. Een oriëntatie die eigenlijk vooral de organisatie toebehoort en niet zozeer de bezoekers en deelnemers, die ieder hun eigen ideeën over het festival hebben.

De organisatie van het festival maakt met deze redenering gebruik van een politieke strategie die gezien kan worden in de lijn van de Surinaamse verbroederingspolitiek uit de jaren zeventig. Dew's uitleg van deze verbroederingspolitiek toont dat een dergelijke 'neutrale' of 'harmonieuze' benadering van culturele diversiteit in feite een politieke strategie is waarmee de eigen identiteit behouden kan blijven, terwijl de groep als eenheid naar buiten treedt. Dit laat zien dat deze migrantenorganisatie een actor is in het Nederlands cultuurbeleid. Echter, met haar presentatie van het Kwakoe Zomer Festival als *multicultureel* festival stelt de Kwakoe-organisatie etnische identiteit in feite gelijk aan culturele identiteit. Deze gelijkstelling vormt, zoals Baumann (1999) laat zien, een van de peilers onder de in veel westerse samenlevingen heersende visie op multiculturalisme. Maar ook de weergave van het Kwakoe Zomer Festival als een in de eerste plaats Surinaams festival lijkt voort te komen uit eenzelfde vorm van reïficatie. Zo 'kort door de bocht' geformuleerd verschijnt Surinaams, Surinaamse cultuur of Surinaamse identiteit al snel als een vanzelfsprekend en natuurlijk, door afkomst bepaald, gegeven. Baumann laat zien dat in deze interpretatie 'etniciteit' in feite niets anders is dan een laattwintigste-eeuwse kopie van het negentiende-eeuwse 'ras', en daarom niet alleen potentieel gevaarlijk is, maar bovendien, vanuit een analytisch oogpunt, weinig nieuws te bieden heeft. Hij pleit daarom voor een situationele of contextuele benadering van etnische identiteit. Daarmee wordt het mogelijk etniciteit te begrijpen als 'een identificatie die uit sociaal handelen voortkomt' (ibid.: 21). De

casus van het Kwakoe Zomer Festival laat inderdaad heel duidelijk zien hoe zeer culturele organisaties – ongeacht of het gaat om ideologie, cultuur of traditie – geen passieve ontvangers of doorgevers zijn, maar zich in voortdurende interactie met de sociale en politieke omgeving (her)positioneren.

Noten

- 1 *Kaseko* is een bekende Surinaamse muzieksoort en wordt volgens de Surinaamse etnomusicoloog Ronald Sniijders gekenmerkt door ‘een roffelpatroon op de snaartrom, gecontrasteerd door losse, variërende slagen op de basdrum’ (<http://www.ronaldsniijders.nl/ned/musicology.html>, geraadpleegd 18 januari 2011).
- 2 Parbo is het nationale biermerk van Suriname. Het bier is onder andere verkrijgbaar in literflessen, wat in het Surinaams een *djogo* heet, in de volksmond synoniem voor een literfles bier. Het bier van de brouwerij Parbo dat in Nederland wordt verkocht, heeft daarom als naam Djogo gekregen, naar zeggen omdat Parbo als merknaam hier reeds was gedeponereerd.
- 3 Africa United is een gelegenheidsvoetbalteam bestaand uit spelers met verschillende Afrikaanse nationaliteiten. La Spang is een buurtteam met vooral Surinaamse voetbalspelers.
- 4 Deze cijfers zijn afkomstig van de organisatie van het festival. Het is onduidelijk of het hier om unieke bezoekers gaat. De politie schat het ieder jaar zo’n een derde lager dan de organisatie.
- 5 Met ‘Afrikaans’ wordt vooral bedoeld op de grote groep uit Ghana afkomstige bewoners van de Bijlmer. Citaten afkomstig van www.kwakoe.nl, FAQ (deze pagina van de website bestaat niet meer).
- 6 Mijn onderzoek naar het Kwakoe Zomer Festival begon in 2001 en duurde tot november 2002. Aan het festival in 2002 heb ik als vrijwilligster meegewerkt, en in die hoedanigheid mijn veldwerk verricht.
- 7 Een bijdrage die mede dankzij het kritisch oog en de waardevolle suggesties van Ineke van Wetering tot dit eindproduct is gekomen.
- 8 Er bestaan geen cijfers over de omvang van etnische groepen in de verschillende wijken in Amsterdam in 1975. Tegenwoordig leven in Amsterdam-Zuidoost 26.008 Surinamers en in heel Amsterdam 70.446 (CBS, cijfers over het jaar 2005).
- 9 Een vergelijkbaar vestigingsproces deed zich voor in Den Haag, maar daar vormden de Hindoestaanse Surinamers de grootste migrantengroep.
- 10 Kwakoe is de naam die Afrikaanse en creools-Surinaamse jongens kregen en soms nog krijgen, als ze geboren zijn op woensdag. De afschaffing van de slavernij, of in ieder geval de onthulling van het beeld, zou op een woensdag zijn gevallen en daarom zou de stenen slaaf de naam Kwakoe hebben gekregen.
- 11 Interview 18 juli 2002.
- 12 Volgens een sociologisch onderzoek in opdracht van het rijk werden ‘interne moeilijkheden bij dat centrum (...) gevolgd door het stopzetten van subsidie door gemeente en Rijk’ (Reubsaet en Geerts, 1983: 109).
- 13 De stadsdeelpolitiek in Amsterdam-Zuidoost wordt al tientallen jaren aangevoerd door de socialistische partij de PvdA, met een creools-Surinaamse voorzitter. De rol van de lokale politiek komt later in deze bijdrage aan bod.
- 14 Reus 2004: 14.
- 15 SJOB moet naar zeggen staan voor Stichting Jongeren Bijlmer.
- 16 Het toernooi was vooral een mannenaangelegenheid. Vrouwen komen in de verhalen over het toernooi in de eerste twintig jaar nauwelijks voor. Ma Bollie vormt hierop een uitzonde-

- ring. De afwezigheid van vrouwen bij het Kwakoe Jongeren Centrum was destijds ook door de gemeente Amsterdam gesignaleerd (Reubsat en Geerts 1983: 120).
- 17 Interview 24 juli 2002.
 - 18 Interview 27 september 2002.
 - 19 Het overige deel (ongeveer 200.000) leeft in diaspora op verschillende plekken, veelal in de Verenigde Staten.
 - 20 Jaarlijks (r)emigreert nog geen halve procent van de Surinamers, rond de duizend personen (CBS in: *de Volkskrant*, 22 juli 2003).
 - 21 *De Nieuwe Bijlmer*, 10 juli 1986.
 - 22 Veel van deze karakteristieke flats zijn nu afgebroken, of rigoureuus gerenoveerd, in het kader van de stadsvernieuwing. Deze zogenaamde Bijlmervernieuwing maakt onderdeel uit van de strijd van het stadsdeel tegen het negatieve imago van Zuidoost, dat sterk verbonden is met het aanzicht van deze flats. Beruchte hoogbouw als Gliphoeve en Ganzenhoef is afgebroken, en de laatste verbouwd tot een modern woon-winkelcentrum waar de oude grijze flat niet meer in terug te herkennen is.
 - 23 In de jaren tachtig bezocht Henck Arron (toen premier van Suriname) het toernooi, in latere jaren onder andere de Surinaamse ambassadeur onder generaal Desi Bouterse, Henk Herrenberg, en Ronnie Brunswijk (leider junglecommando). Ook nu zijn af en toe Surinaamse politici te gast. In 2002 bezocht onder meer Jules Wijdenbosch (oud-president van Suriname, ook politicus tijdens bewind Bouterse) het festival, en in 2004 was Anthony Godett (omstreden Antilliaans politicus) op eigen initiatief te gast.
 - 24 *De Telegraaf*, 10 augustus 1983.
 - 25 Tot nog toe hebben twee dramatische vliegtuigrampen verandering gebracht in de reputatie van Surinamers in Nederland. Naast deze ramp in Suriname in 1989 stortte drie jaar later een El Al-Boeing neer in de Bijlmer waarbij het vliegtuig de flats Groeneveen en Kruitberg verwoestte, wat veertig bewoners het leven kostte. Het ongeluk kwam wereldwijd in het nieuws.
 - 26 Met het Braziliaans voetbal als schoolvoorbeeld wordt de Zuid-Amerikaanse speelstijl in de voetbalwereld getypeerd als spel met veel individuele acties, oogstrelende techniek, uitgekende vrije schoppen en plotselinge versnellingen tegenover het veel tactischer georiënteerde Europese voetbal (http://www.rijnkomreizen.nl/inhoud/onder_Brazilie.html, 2002, website is niet meer online).
 - 27 Dit tot groot ongenoegen van de organisatie van het Kwakoe Jongeren Centrum. Zij had het festival óók willen organiseren, maar viste naast het net omdat Winston Kout de naam Kwakoe als festivalnaam zou hebben gedeponeed bij de Kamer van Koophandel.
 - 28 Het *Kwakoemagazine* is een krantje dat jaarlijks wordt uitgegeven, een aantal weken voor het Kwakoe Zomer Festival aanvangt. Hierin wordt, naast de standaardfestivalinformatie, een aantal schriftelijke bijdragen van politici, diplomaten, BN'ers of direct betrokkenen bij het festival gepubliceerd.
 - 29 Interview 22 augustus 2002.
 - 30 Interview 9 december 2002. Neslo was wethouder ten tijde van mijn onderzoek. In 2005 is hij afgetreden.
 - 31 *Volkskrant magazine*, 6 juli 2002.
 - 32 In 2010 heeft het stadsdeelbestuur van Amsterdam-Zuidoost opdracht gegeven voor een onderzoek naar de vraag of het festival in aanmerking komt voor de UNESCO-lijst van immaterieel erfgoed. Een lijst waar bijvoorbeeld het Sinterklaasfeest en een Surinaams broodje pomal op staan (*Het Parool*, 5 juli 2010).
 - 33 Onder andere een lezing van Bram Peper over de band tussen Suriname en Nederland.

- 34 Deze drie waarden hebben veel weg van het devies van het Surinaams nationaal wapen: gerechtigheid, vroomheid en trouw (*justitia, pietas en fides*). Wellicht dat deze woorden de Cultuurtent sieren om hetgeen zich binnen afspeelt een nationale glans te geven.
- 35 Interview 21 juni 2005.
- 36 Interview 22 augustus 2002.
- 37 In 2006 werd een lezing gehouden met als onderwerp 'De band van Surinamers over de continenten heen' met als forumleden onder andere een voormalig minister van onderwijs in Suriname, een lid van de Tweede Kamer en de voorzitter van de VHP (Verenigde Hindoe-staanse Partij) in Nederland.
- 38 In 1795 leidde de slaaf Tula een slavenopstand op Curaçao.
- 39 Anansi is een spin die in verhalen in alle ex-kolonies van Nederland terug te vinden is en in Afrika.
- 40 Bron: *www.kwakoe.nl*.
- 41 Zoals verkiezingsdebatten of andere politiek getinte bijeenkomsten waar Kwakoe Events namens Surinamers spreekt.

Literatuur

- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.
- Cohen, A. (1993) *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Oxford: Berg Publishers Limited.
- Baumann, G. (1999) *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York/London: Routledge.
- Dragtstein, F. (2002) *De ondraaglijke stoutheid der wegloopers*. Utrecht: Universiteit van Utrecht/IBS.
- Da Matta, R. (1982) *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Pinakothek.
- Dew, E. (1978) *The Difficult Flowering of Surinam: Ethnicity and Politics in a Plural Society*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Guss, D.M. (2000) *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Jansen Van Galen, J. (2001) *De kapotte plantage: een Hollander in Suriname*. Tweede druk. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact.
- Niekerk, M. van (2000) *De krekel en de mier, fabels en feiten over maatschappelijke stijging van Creoolse en Hindoeestaanse Surinamers in Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Het Spinhuis.
- Reubsæet, T.J.M. (1982) *Surinaamse migranten in Nederland: Deel 1. Het beleid van de rijksoverheid van 1965-1979: uitgangspunten, doelstellingen en middelen*. Nijmegen: Instituut voor toegepaste sociologie, in opdracht van het ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk.
- Reubsæet, T.J.M. en J.A. Kropman (1982) *Surinaamse migranten in Nederland: Het vestigings- en spreidingsbeleid*. Nijmegen: Instituut voor toegepaste sociologie, in opdracht van het ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk.
- Reubsæet, T.J.M. en R.W.M. Geerts (1983) *Surinaamse migranten in Nederland: Deel 5. Het beleid in enkele Nederlandse steden*. Nijmegen: Instituut voor toegepaste sociologie, in opdracht van het ministerie van Cultuur, Recreatie en Maatschappelijk Werk.
- Reus, H. (2005) *It's Kwakoe Time! De geschiedenis van een Surinaams festival in Nederland*. Amsterdam: KIT Publishers.
- Sunier, T. et al. (2000) *Emancipatie en subcultuur: sociale bewegingen in België en Nederland*. Amsterdam: Instituut voor Publiek en Politiek.

- Tan, H. (2000) *Het Surinaamse legioen: Surinaamse voetballers in de eredivisie 1954-2000*.
Schoorl: Uitgeverij Conserve.
- Verhagen, E. (1987) *Van Bijlmermeerpolder tot Amsterdam Zuidoost*. Den Haag: Sdu.

Geboorte in een Ghanese pinksterkerk

Postmodern vieren in Den Haag*

RIJK VAN DIJK

In Nederlandse studies van de multiculturele samenleving is het nog altijd gebruikelijk om godsdiensten van migrantengroepen te beschouwen als bastions van identiteit en als bindmiddelen van saamhorigheid (Ter Haar 1998; Penninx en Schrover 2001; Lucassen 2003). Migrantenreligies zijn de plaatsen waar de immigrant als vanzelfsprekend zich 'thuis' zou voelen, waar de eigen taal gesproken wordt en waar rituele en symbolische handelingen plaatsvinden die tot een gedeeld cultureel domein zouden behoren. Migranten spreken en begrijpen die culturele taal en door het meebelevan van allerlei symbolische handelingen die aan die cultuur eigen zijn, wordt het onderstrepen van de eigen identiteit nog eens versterkt. In sommige gevallen kan dit ertoe leiden dat er een streven naar puurheid en orthodoxie, zo niet conservatisme ontstaat in de uitvoering en beleving van rituele handelingen, die afwijkt van de ontwikkelingen zoals die in het land van herkomst plaatshebben. In dergelijke gevallen lijkt de migrantengemeenschap zich vast te willen klampen aan een specifiek moment in de culturele ontwikkeling van symbolische systemen, dit te 'bevrozen' los van vernieuwingen zoals die zich in het land van herkomst voordoen en die geen ingang vinden in locaties elders op de wereld.

Al deze inzichten zijn echter gebaseerd op twee uitgangspunten: cultuur is een paradigma van 'verschil' en de wereld is daardoor een lappendeken van te onderscheiden culturen (Gupta en Ferguson 1992, 1997). Dit wordt in het bijzonder voor migranten van betekenis als zij van cultuur A naar cultuur B reizen. Zij hebben dan de optie om of te integreren, en daarmee de eigen cultuur te verliezen, of geheel terug te vallen op de eigen cultuur en zelfs terug te keren naar het land van herkomst (Rouse 1995). Elke andere optie is gedoemd tot falen. Tweede uitgangspunt daarbij is dat rituele handelingen een onlosmakelijk onderdeel van een cultuur vormen en in feite in hoge mate die cultuur reproduceren, ook in een context van migratie. Rituelen zijn daarmee onderdeel van hetzelfde paradigma dat cultuur als een vertoog van verschil ziet (Vertovec 1996, 1998, 2001).

In deze bijdrage wil ik deze inzichten kritisch onderzoeken aan de hand van de studie van de gemeenschappen van uit Ghana afkomstige migranten die zich in Den Haag gevestigd hebben. In deze Ghanese migrantengemeenschappen is er een sterke belangstelling voor een bepaalde vorm van christendom, het pentecostalisme. Vanwege deze populariteit hebben zich in deze gemeenschap een groot

aantal pinksterkerken ontwikkeld (Van Dijk 2000, 2002a, 2003b, 2004b, 2005). Binnen deze migrantenkerken wordt op een bijzondere manier omgegaan met een aantal rituelen en vieringen die door veel Ghanezen als belangrijk worden ervaren. Deze bijzondere gebeurtenissen zijn vooral verbonden met de levensloop van het individu en vinden daarom plaats rond geboorte, dood en huwelijk. Het is daarbij de vraag of deze kerken zich opwerpen als bastions van identiteit en vanuit dat perspectief deze vieringen omarmen als een context waarin die culturele identiteit goed kan worden onderstreept.

Echter, de manier waarop festiviteiten plaatshebben en bepaalde rituele handelingen worden voltrokken, doet vermoeden dat ze niet te plaatsen zijn in een context waarin de voortzetting van culturele tradities uit Ghana als essentieel wordt ervaren. Met regelmaat blijkt er enerzijds van een kritisch-reflexieve houding sprake te zijn ten opzichte van Ghanese culturele tradities, terwijl er anderzijds nieuwe elementen aan de vieringen worden toegevoegd die afkomstig zijn uit de internationale milieus waar deze migranten mee in contact staan (Van Dijk 2004b). Juist in de kring van pinksterkerken, die een grote mate van (moreel) gezag binnen deze migrantengemeenschappen hebben verworven, geldt dat bij levensloopvieringen weliswaar Ghanese culturele elementen te vinden zijn, maar dat er tegelijkertijd wordt ingehaakt op globale netwerken van uitwisseling waar deze pinkstergroeperingen zich wereldwijd van bedienen. Hierdoor worden deze vieringen noch uitdrukkelijk 'Ghanees' noch geïntegreerd in een herkenbaar 'Nederlandse' culturele praktijk (Van Dijk 2003a, 2003b, 2005). In het bijzonder bij vieringen rond de geboorte en de introductie van een pasgeborene in de migrantengemeenschap tonen zich de nieuwe, transculturele aspecten van deze positionering. De identiteit krijgt op een hybride manier vorm door de wijze waarop allerlei elementen uit diverse culturele bronnen bij elkaar worden gebracht, zoals in de naamgeving, de geschenken, het feest, de kerkelijke ceremonie, de burgerlijke registratie en de verwijzing naar voorouderlijke afstammingslijnen.

De ogenschijnlijk probleemloze samenvloeiing van dergelijke elementen en de vaak zeer bewuste keuzes die door ouders, verwanten en prominente leden uit de gemeenschap daarbij gemaakt worden, vragen om een postmoderne benadering van deze vieringen. Met postmodern bedoel ik hier een benadering die cultuur niet als een essentieel of primordiaal element van een groepsidentiteit beschouwt, maar hoogstens als een oriëntatie die ruimte biedt voor keuze en constructie (zie bijvoorbeeld Van Binsbergen 2003; Van Binsbergen en Van Dijk 2003). In deze optiek duidt cultuur een sociaal-politieke dynamiek aan waarin bepaalde culturele constructies onderzocht kunnen worden ten aanzien van de sociale groepen die deze culturele beelden, vormen en verbanden naar voren brengen. Bovendien maakt deze benadering het ook mogelijk de constructie van cultuur te onderzoeken los van de plaats, de geografische locatie, van waar een specifieke culturele oriëntatie van oudsher zou thuishoren (Gupta en Ferguson 1992, 1997). Juist in de huidige sterk globaliserende wereld kunnen dezelfde culturele oriëntaties en identiteiten zich op meerdere plaatsen tegelijk voordoen en met elkaar interacte-

ren, zoals bijvoorbeeld beschreven zijn voor consumptieve identiteiten of de verspreiding van religieuze vormen (Meyer en Geschiere 1999). De aandacht die in de antropologie is ontstaan voor dergelijke processen van ‘deterritorialisering’ van cultuur, vormt een belangrijke leidraad voor het exploreren van de vraag in welke mate religie, cultuur en ritueel als bastions en bindmiddelen fungeren voor de identiteit van de migrant in de multiculturele context van Nederland. In het beantwoorden van deze vraag spelen in deze bijdrage inzichten die zijn ontleend aan de studie van transnationalisme een belangrijke rol (zie Basch et al. 1994; Glick Schiller et al. 1992; Mazzucato et al. 2004; Trouillot 2001). In deze studies komt expliciet aan de orde op welke wijze bepaalde culturele vormen (zoals kerken) proactief de grenzen van territorialiteit overstijgen en verbanden in het leven roepen die ontsnappen aan de begrenzing van natiestaten enerzijds, maar anderzijds ook aan de grenzen die eigen culturele tradities in stand willen houden.

Outdooring en dedication: geboorte in de Ghanese pinkstergemeenschap

In de naar schatting elf Ghanese pinksterkerken in Den Haag is het vieren van de geboorte van een nieuw lid van de gemeenschap een met grote regelmaat terugkerende zaak. De belangrijkste reden voor het toenemende aantal geboorten in de Ghanese gemeenschap is dat zich veelal jonge gezinnen hebben gevestigd van Ghanese migranten, mannen en vrouwen die zich vaak als jonge volwassenen (als twintigers) aan het avontuur waagden om een toekomst in Europa te zoeken (Kraan 2001; Lotring en Jorissen 2001; Nimako 2000). Nu, in het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw, zijn zij in een levensfase gekomen waarin zij kinderen krijgen. Vele van de naar schatting 4000 in Den Haag verblijvende Ghanese behoren tot de generatie van de twintigers en dertigers, een minderheid behoort tot de groep van jeugdigen die in de migratie naar Nederland met hun ouders zijn meegereisd (Van Dijk 2000). Sinds de eerste vestiging van Ghanese migranten in de stad, aan het einde van de jaren zeventig en daarna de migratiegolf in het midden van de tachtiger jaren, is in toenemende mate geboorte een belangrijke factor geworden in de groei van de Ghanese gemeenschap. Daarnaast is in dezelfde periode de opkomst van, veelal uit Ghana afkomstige, pinksterkerken van belang geworden (Ter Haar 1998; Van Dijk 2000, 2001a, 2002a; Tichelman 1999). Hierna zal meer over deze opkomst worden gezegd; voor het begrijpen van de rituele context van geboorte is het echter belangrijk te zien dat veel geboortevieringen in deze kerken plaatshebben. Alhoewel niet iedere Ghanese migrant lid is van een van deze kerken, is hun aandeel binnen en hun invloed op de gemeenschap groot en weten zij vooral moreel gezag uit te oefenen bij dergelijke gelegenheden die in de levensloop van individuen centraal staan. Dit leidt zelfs tot een meer cliëntelistische relatie tot deze kerken en hun leiders in situaties waarin bijvoorbeeld de ouders van een pasgeborene niet (volwaardig) lid zijn van een kerk, maar wel een geboorteritueel in de kerk willen laten plaatsvinden. Dit heeft over-

wegend te maken met het hoge aanzien dat een dergelijke rituele handeling in de gemeenschap geniet.

Alhoewel de gemeenschap multi-etnisch van samenstelling is, laten de geboorterituelen daardoor een grote uniformiteit zien. De meerderheid van in Den Haag wonende Ghanezen zijn Akansprekend, dat wil zeggen behoren tot de Ashanti of daaraan verwante groepen zoals de Fanti, Kwahu en Brong, terwijl een minderheid zich tot de andere taalgroepen rekent zoals de Ewe, Ga of de noordelijke etnische groepen in Ghana die veelal het Fulbe als lingua franca gebruiken. Alhoewel er daardoor een verscheidenheid aan geboorterituelen in de migrantengemeenschap te vinden zou kunnen zijn, is er onder invloed van de pinksterkerken toch een grote mate van eenvormigheid ontstaan. In de kerken kunnen we daarom vaak het volgende zien gebeuren:

De dedication van de zoon van Mr. & Mrs. A.

Op een zondag in de kleine kerk aan de Paleisstraat in Den Haag verzamelen zich veel chique en kleurig geklede mensen om de dienst bij te wonen waarin de pasgeboren zoon van Mr. & Mrs. A. 'opgedragen' (*dedicated*) zal gaan worden aan God en de kerkgemeenschap. Er heerst een vrolijke en uitgelaten stemming als veel mensen, velen van ver buiten Den Haag en sommigen zelfs van buiten Nederland, elkaar begroeten. Pas nadat iedereen gezeten is en de leider van de kerk het bijzondere karakter van de bijeenkomst heeft aangegeven, maken Mr. & Mrs. A. en een gevolg van naaste familie en vrienden hun intree in de kerk. Iedereen joelt en applaudisseert als ze langzaam en statig naar het podium toe lopen om plaats te nemen op speciaal voor de groep gereserveerde stoelen. De beide ouders zijn gekleed in dure, blinkend witte kostuums en ook van hun gevolg straalt een grandeur uit van modieuze kleding, sieraden, kapsels, waarbij in het bijzonder sommige mannen zich getooid hebben in de moderne versie van de *ntoma*, de omslagdoek, vaak vervaardigd van kostbare *kente*, maar nu voor de gelegenheid vooral in de feestkleur wit. Voor de aanwezigen is het duidelijk: deze *dedication* zal aan alle verwachtingen van stijl en prestige gaan voldoen. Tijdens het eerste gedeelte van de dienst voltrekken zich de gebruikelijke zaken, zoals het zogenaamde *worshipping* waarin het vereren van *Nyame*, de hoogste God, vaak extatische vormen aanneemt onder invloed van opzweepende muziek en luide gebeden, soms uitmondend in tongentaal (glossolalie). Van alle aanwezigen, ook de gasten, wordt verwacht dat ze meedoen aan deze belangrijke verering van God, die vooral tot doel heeft de hemelse macht te vermurwen goede spirituele krachten naar de gemeenschap te zenden. Zonder de beschermende aanwezigheid van deze krachten (blijkend uit glossolalie) is het te gevaarlijk om het terrein van de spirituele krachten te betreden en om zich met zaken van die aard bezig te houden.

De leider van de kerk neemt het woord en houdt een krachtige preek waarin hij onderstreept dat door de Heilige Geest iedereen overwinnaar kan zijn en succes kan hebben in het dagelijkse leven ('we are more than conquerors!!'). Dan is het plotseling tijd voor het bijzondere moment van de samenkomst. De vrouw van de leider draagt in haar armen de drie maanden oude baby naar binnen, betreedt het podium en roept de

ouders om ook bij haar te komen staan. Dit is het moment, zo verklaart de leider, dat de naam van de baby aan God en de gemeenschap kenbaar zal worden gemaakt. Dit is daarom het moment waarop de baby een eigen identiteit krijgt en uit de afzondering van de afgelopen drie maanden naar buiten komt en voor het eerst aan de gemeenschap kan worden getoond. Daarom, zo stelt de leider, heeft de baby een krachtige en machtige naam gekregen: 'a mighty name, that will make the Devil and his helpers shiver and shake, a name that will sound in the heavens and will please all the angels!!' Hij kondigt daarna de naam van de baby af die, zoals gebruikelijk is geworden, uit vier gedeelten bestaat: een christelijke roepnaam voor de buitenwereld (David), de naam van de dag waarop de baby geboren is (is voor jongens en meisjes verschillend) en die vaak binnen het familieverband gebruikt wordt als roepnaam (Kofi), een naam die het voorouderlijk verband aangeeft binnen de specifieke etniciteit waartoe of de moeder of de vader behoort, en ten slotte de achternaam van de vader. In sommige gevallen wordt er een vijfde naam aan toegevoegd van een 'important other' welke kan zijn een belangrijke voorouder of een ander familielid die veel betekent voor de familie of zelfs die van een vriend of vriendin van de familie die wellicht een belangrijke rol gespeeld heeft op enig moment in het leven van de afgelopen jaren.

Na het uitroepen van de naam stijgt er een luid applaus en gejoel op uit de zaal en worden tegelijkertijd de attributen klaargezet voor het volgende belangrijke onderdeel van de viering: het geven van geld. Uit waardering voor de naam wordt iedereen sterk aangemoedigd de inmiddels uitgereikte enveloppen te vullen met knisperende bankbiljetten, liefst nieuwe, want de reinheid van de naam verlangt onbezoeid geld. Luide en opzweepende muziek volgt en onder uitbundige zang en dans beweegt iedereen zich naar de schalen die zijn klaargezet en waarin de enveloppen kunnen worden gedeponeerd. Dit is niet het enige moment waarop er geld wordt ingezameld, want ook de kerk zelf vraagt op vergelijkbare manier om een bijdrage en beide keren lijkt er gul te worden gegeven. Nadat er enkele mededelingen zijn gedaan, onder meer over de wijze waarop de *outdooring* van de baby zal worden voortgezet op het huisadres van de familie A. (een kleine flat in het oudere gedeelte van Den Haag-Zuidoost), breekt het laatste belangrijke moment aan. De muziekgroep begint een gedragen lied te spelen en de ouders van de baby pakken elkaar bij de hand en leiden een meer statige dans in, vooraan in de kerk. Dit ontlokt bij de aanwezigen een zucht van vertedering wetend dat vanaf dit moment de seksuele relatie tussen beiden kan worden hervat. Wit is immers de kleur van de overwinning en om dit te vieren drommen nu vele aanwezigen naar voren om aan de dans van het echtpaar deel te kunnen nemen. De statigheid verdwijnt snel en de dans wordt uitbundiger en opzweper, de echtgenoot wordt op de schouders genomen door de jonge mannen van de kerk en rondgedragen en alles eindigt in een feest van dans, muziek, Ghaneese versnaperingen en blikjes fanta en cola. De leider blikt kort terug op een uitstekende viering en rept zich daarna met de andere aanwezigen naar het huisadres om daar een feestmaaltijd te genieten van rijst, geit en kip. De enveloppen met geld zijn dan al door het paar meegenomen en zullen de volgende dag worden geopend en geteld als het belangrijkste symbool van de mate waarin zij met de kerk en de bredere gemeenschap verbonden zijn: de *dedication* is immers ook een feest van reciprociteit.

Opmerkelijk aan de wijze waarop in de kerk deze geboorteviering plaatsvindt, zijn de elementen die naar Ghanese, of preciezer Akantradities lijken te verwijzen, maar tegelijkertijd dat niet zijn en daar afstand van nemen. Ten eerste is het van belang te letten op de naamgeving van het ritueel. Binnen de kerk wordt ostentatief gesproken van een *dedication*: het opdragen van de pasgeborene aan de hemelse machten en de gemeenschap in het bepalen van zijn of haar identiteit. Dit staat in oppositie met de naamgeving van het ritueel in het Twi, *dinto* (*din* = naam, *to* = geven) en de naam die vanaf de Britse koloniale periode in Ghana in zwang is gekomen: *outdooring*. In principe is er een verschil tussen het geven van een roepnaam aan de pasgeborene in kleine kring (*dinto*) in de eerste week na de geboorte en het 'naar buiten brengen' van de pasgeborene in de gemeenschap (*outdooring*) en daarmee het vaststellen van zijn of haar sociale identiteit. Terwijl het bij de culturele tradities op beide momenten van belang is om door middel van plengoffers (*nsa*) de voorouders aan te roepen die in zijn of haar voorouderlijke afstammingslijn van belang zijn voor het verkrijgen van voorspoed en bescherming in het latere leven (Akyeampong 2002), nemen de pinksterkerken daar nadrukkelijk afstand van. Zulke tradities waarin vooroudergeesten een voorname plaats wordt toegekend in de toekomst van het individu, worden door de pinksterkerken krachtig van de hand gewezen en verafschuwd. Zulke praktijken leiden er in hun ogen slechts toe dat aan de duivel alle kans wordt geboden om demonische machten invloed te geven op het doen en denken van de opgroeiende persoon, een demonische grip waarvan de latere gevolgen niet zijn te overzien.

Andere elementen van de geldende geboortetradities krijgen echter binnen de pinksterideologie een grotere kans en gelegenheid om relevant te blijven of om aangepast te worden aan de specifiek christelijke visie daarop. Zo worden ook in de pinkstergemeenschappen jongetjes ongeveer zeven à acht dagen na de geboorte besneden zonder dat dit met enige ceremoniële praktijken omgeven wordt (meisjesbesnijdenis komt alleen bij enkele noordelijke geïslamiseerde etnische groepen in Ghana voor). Verwijzend naar het feit dat tenminste voor de meeste Akangereleerde groepen deze besnijdenis populair werd met de opkomst van de koloniale medische praktijk in Ghana, verklaren de meeste pinksterleden dit simpelweg door te stellen dat het hier om hygiëne en seksuele beleving gaat in de volwassenheid, en dus op geen enkele manier verbonden kan worden met voorouderverering of iets dergelijks.

Een soortgelijke generationaliseerde opvatting over de acceptatie van niet bij uitstek christelijke praktijken rond geboorte, betreft ook de seclusie van moeder en kind. Culturele tradities schrijven een periode van drie maanden voor waarin de rituele temperatuur van moeder en kind 'heet' is en zij in afzondering van de man en vader leven (en omgekeerd) teneinde te voorkomen dat de 'koelheid' van de man in conflict komt met die lichamelijke staat. Dit houdt tevens een periode van seksuele onthouding in, en het is vrij gebruikelijk in Ghana in niet-pinksterkringen dat een van de partners tijdelijk zijn of haar intrek neemt bij de (groot)ouders of enig ander naast familielid. In het geval van de vrouw betekent dit dat zij dan

tevens kan rekenen op de hulp van ervaren *grannies* en *aunties* gedurende deze ‘kraamperiode’ (het is uitzonderlijk dat de echtgenoot in de buurt is ten tijde van de bevalling). In de diaspora is dit om tal van redenen moeilijker te realiseren. De huisvesting is vaak te klein om zomaar elders een intrek te nemen, en de *grannies* en *aunties* zijn vaak eenvoudigweg niet aanwezig. De formele gezondheidszorg, zoals die in Den Haag, neemt taken over met betrekking tot de kraamperiode en er zijn tal van formele regels en instanties die zich met zwangerschap, geboorte en de periode daarna bemoeien (variërend van verloskundige hulp, consultatiebureaus tot verlofregelingen, enzovoort).

Sommige van deze zaken zijn uiteraard ook van toepassing in de urbane situatie in Ghana zelf en het is daarom dat binnen de kerken er een herdefinitie van deze periode heeft plaatsgevonden. Graag spreekt men over een *period of beautification* bedoeld om de fysieke effecten van de geboorte te kunnen wegwerken en dus voor de vrouw om ‘weer aantrekkelijk te worden voor haar echtgenoot’, zoals een vriend van mij het kernachtig omschreef. Dit idee van *beautification* past uitstekend in de Ghanese pinksterideologie waar de nadruk op respectabiliteit en zelfbewustzijn ligt. De pinksterkerken creëren een publiek domein waarbinnen het kunnen demonstreren van succes, welvaart en Gods voorzienigheid van eminent belang wordt geacht. Dit is de ruimte waarbinnen status en prestige ontstaan en beleefd kunnen worden, en op grond waarvan maatschappelijk succes kan worden aangegeven. Het bewaken van die publieke momenten, door gepaste en vaak kostbare kleding, sieraden, kapsels, stijl en uiterlijke verzorging, staat daarbij centraal en er is daarbij veel begrip voor het terugtrekken uit die ruimte op momenten waarop aan de verwachtingen niet kan worden voldaan. Een tweede daaraan verbonden aspect is dat van *flow* en *closure* met betrekking tot de lichamelijke functies van ieder individu. De natuurlijke stroming van lichaamsvloeistoffen (bloed, speeksel, sperma, enzovoort) en van voedsel moet op alle momenten worden bewaakt, een blokkade daarvan kan op zijn minst betekenen dat er kwade, spirituele krachten het op het welzijn van het individu gemunt hebben. Het bewust stoppen van het natuurlijke verloop van dit alles, zoals bij seksuele onthouding of bij vasten, is in zekere zin spelen met vuur: het roept kwetsbaarheid op ten aanzien van wat spirituele krachten op dergelijke momenten kunnen doen en aanrichten.

Tegelijkertijd betekent het kunnen beheersen en controleren van dergelijke spirituele dimensies een grote overwinning van de kracht die het individu dan blijkt te bezitten. Vasten is daarom binnen de pinksterkerken een met grote regelmaat terugkerende religieuze discipline, waarmee men kan demonstreren niet door spirituele krachten geregeerd te worden, maar juist omgekeerd, die spirituele krachten die sterk met metabolisme en reproductie gerelateerd zijn, de baas te zijn. De periode van seclusie en seksuele onthouding van drie maanden past daarom uitstekend binnen de pinksterideologie. Het is opnieuw een manier om een kritische afstand tot Ghanese culturele tradities te kunnen opbouwen.

Het feit dat men uitsluitend aan de ceremonie refereert als *dedication* is al een krachtig signaal dat het hier niet om *dinto* noch om *outdooring* gaat in de gebrui-

kelijke betekenis van deze begrippen. In het bijzonder spelen aspecten van voorouderverering, zoals het gebruik van alcohol en het brengen van plengoffers in het aanroepen van de voorouders hierin geen rol. Terwijl het bij de culturele tradities gebruikelijk is om enkele druppels alcohol¹ op de tong van de baby te sprenkelen tijdens het aanroepen van belangrijke voorouders en familiale godheden (iedere grootfamilie heeft in principe in Ghana een eigen heiligdom, veelal gesitueerd nabij de oevers van een van de rivieren), worden door de pinksterkerken daarvoor in de plaats meer ‘bijbelse’ substanties gebruikt zoals honing, zout en water.

In Ghana kan dit nog wel eens tot conflicten leiden binnen grootfamilies waarvan de oudere en meest gerespecteerde leden vaak niet behoren tot een van de recente pinksterkerken en daarom geen begrip hebben voor de afwijzing van culturele tradities die zij sterk koesteren. De kerken besteden daarom veel tijd aan de zogenaamde *counselling* van paren die een kerkelijke ceremonie voor de naamgeving van hun baby willen, of die bijvoorbeeld in de kerk willen huwen. Deze *counselling* heeft vooral tot doel de ware pinkstergelovige te sterken in morele opvattingen en ‘hard’ te maken in het weerstaan van de vaak grote druk die er van de kant van verwanten gevoeld wordt om toch vooral te voldoen aan wat culturele tradities zouden voorschrijven. Conflicten kunnen soms hoog oplopen en in uitzonderlijke gevallen zelfs tot een breuk met de familieoudsten leiden: een riskante zaak in Afrika waar men het vaak niet zonder de hulp en steun van de grootfamilie kan stellen.

Eenzelfde vertoog van contestatie wordt ook door de Ghanese pinksterkerken in de diaspora zoals in Den Haag gevoerd, omdat buiten de kerken geboorte- en andere rituelen nog altijd op een traditionele wijze kunnen worden gevierd. Er zijn in de Nederlandse Ghanese gemeenschap een groot aantal belangenorganisaties actief die, met uitzondering van enkele koepelorganisaties, vaak op etnische gronden geformeerd zijn en daardoor etnisch getinte tradities willen vasthouden (zie voor de opmerkelijke organisatiegraad van Ghanezen Berger et al. 1998, en Fennema en Tillie 1999). Ook dan kunnen de feesten van *outdooring* omvangrijk zijn, met talrijke gasten uit binnen- en buitenland, met grote bedragen die aan de ouders worden gegeven met veel prestige die aan het succes van het feest kan worden ontleend (Arhinful 2001; Van Dijk 2002b, 2004b). Tijdens deze feesten wordt er wel alcohol geschonken en ook gebruikt voor het aanroepen van de voorouders, worden de godheden van het familieheilgdom vereerd door het noemen van hun namen, en wordt er geplengd op de tong van de baby. De pinksterkerken stellen hier echter een moreel vertoog tegenover, een vertoog waarmee zij blijkens hun snelle groei in de afgelopen jaren succesvol zijn geweest.

De veelgebruikte verklaring voor het afwijzen en vervangen van tradities op dergelijke wijze is dat de pinksterkerken het moreel niet kunnen toelaten ‘that there is a river in one’s life!’ daarmee doelend zowel op de godheden als op hun veronderstelde bijdrage in het ‘stromend’ houden van welvaart en voorspoed in iemands huidig of toekomstig leven. Het morele verzet tegen culturele tradities is groot in de pinksterkerken, zowel in Ghana als in de diaspora, en heeft niet alleen

betrekking op de geboorterituelen, maar ook op de rituele handelingen die betrekking hebben op zaken zoals huwelijksluiting of begrafenissen (Van Dijk 2002b, 2004b). Telkens blijkt daarbij dat culturele tradities tot een verleden worden gerekend waar afstand van gedaan moet worden, dat leden achter zich moeten laten en waarvan rituele praktijken in het heden kritisch tegen het licht worden gehouden en vaak op z'n minst vervangen moeten worden door handelingen die dat verleden niet oproepen. De vraag is waarom deze kerken en hun pinksterideologie het zo belangrijk vinden om enerzijds wel een zekere Ghanese identiteit aan hun (pasegeboren) leden toe te kennen, maar tegelijkertijd diepe culturele wortels en lijnen naar een voorouderlijk verleden daarvan doorsnijden zodat als het ware een 'oppervlakkige', vrij zwevende en ter plekke gecreëerde identiteit ontstaat, waarvan het geen zin heeft om culturele authenticiteit te veronderstellen.

Geboorte en wedergeboorte

Uit het voorgaande blijkt dat de pinksterkerken niet zomaar en kritiekloos Ghanese culturele tradities voortzetten, noch in Ghana, noch in de diaspora. Naast hun transnationale oriëntatie is de bemiddeling van culturele tradities die zij voorstaan, een andere reden waarom deze kerken in beide contexten zo populair zijn geworden. De pinksterkerken, hun leiders en al de groepen binnen deze kerken die zich bijvoorbeeld met levenslooprituelen bezighouden (*marriage-committees, men's & women's fellowships*, enzovoort) demonstreren competentie in het omgaan met culturele tradities en verschillen. In Ghana is de culturele en etnische verscheidenheid groot, maar daarnaast worden de kerken vanwege hun transnationale karakter ook bepaald door het feit dat ze vaak een multinationale samenstelling kennen van leden afkomstig uit diverse (vaak Engelssprekende Afrikaanse) landen, die op hun beurt ook weer etnische diversiteit kennen. Om de uiteenlopende verplichtingen, beperkingen, maar ook kansen en verwachtingen die aan die culturele achtergronden kleven, op waarde te schatten presenteren zij zich graag als culturele middelaars die over een grote, soms bijna kosmopolitische competentie beschikken (Van Dijk 2003b, 2005). Deze vaardigheid wordt op de eerste plaats ingezet om herkenbaarheid, uniformiteit en inclusiviteit te bereiken van de kerkelijke rituelen en de religieuze ideologie, zodanig dat geen van de groepen die in een kerk aanwezig zijn, zich uitgesloten of niet betrokken hoeft te voelen. Ongeacht de precieze culturele achtergrond relateert de bedoeling dat de rituelen en de religieuze moraal zeggingskracht hebben voor iedereen, aan de culturele verwachtingen van de leden met betrekking tot bijvoorbeeld levensloopvieringen, maar maakt zij tevens duidelijk waar en op welke momenten bewust van gevestigde tradities wordt afgeweken.

Telkens weer blijken deze pinksterkerken in staat om levensloopvieringen een karakter te geven waarmee culturele en nationale verschillen worden overstegen, maar deze tegelijkertijd wel degelijk een Afrikaanse en pinksteridentiteit mee te

geven. Op ideologisch niveau wijzen de leiders er in de kerken vaak op dat deze inclusiviteit wordt bereikt door de nadruk te leggen op de zogenaamde *charismata*: de spirituele gaven van de Heilige Geest, die beschikbaar zijn voor iedereen die zich als een ingezetene van het 'Koninkrijk van God' wil zien. Bij deze *charismata* gaat het vooral om gebedsgenezing, profetie en spreken in tongen (glossolalie) die in principe voor iedereen en gelijkwaardig beschikbaar zijn, een grote zeggingskracht hebben als uitingen van religiositeit, maar bovenal ook uniform zijn in de manier waarop ze tot uiting komen en beleefd worden. Door te verwijzen naar de Heilige Geest wordt, met andere woorden, gezegd dat in tegenstelling tot andere geesten deze geest en alles waartoe hij in staat is, buiten en boven lokale tradities en verschijningsvormen staat. Gebedsgenezing, bijvoorbeeld, vindt niet langer plaats door het gebruiken van allerlei lokale middeltjes, maar slechts door handoplegging en grote vervoering door de aanwezigheid van goddelijke krachten. De claim is dat de uiterlijke verschijningsvorm van gebedsgenezing op vele plaatsen ter wereld dezelfde is vanwege de bovenmenselijke aard van deze inspiratie, hetgeen overigens nog niet betekent dat deze uniformiteit overall ook een eenduidige betekenis heeft.

Daarnaast kent deze ideologie van de superioriteit van de hemelse machten die door de pinksterkerken worden aangesproken, ook een andere zijde, namelijk een demonologie van bronnen van kwaad, onheil en duistere machten waartegen het pentecostalisme bescherming kan bieden. Veel tegenslag, armoede en ziekte in het leven van individuen of in de samenleving als geheel wordt met verwijzing naar het occulte verklaard. Opnieuw maakt het hierbij in de ideologie van de pinksterkerken niet uit of het hierbij Afrikaanse of westerse individuen of samenlevingen betreft; in elke situatie kan de duivel demonische handlangers hebben die vooruitgang, welvaart en succes in de weg staan. Het pentecostalisme dankt veel van zijn populariteit juist aan het feit dat het aan gelovigen een uitgebreide morele code kan bieden om zich van dergelijke kwade invloeden te ontdoen die vaak verantwoordelijk moeten worden gehouden voor het gemis aan welvaart en succes. Een bijna universele boodschap van het pentecostalisme is dat mensen zich vaak niet bewust zijn van de kwade machten die in heden en verleden het leven van het individu of de samenleving bepaald hebben. In cultureel opzicht kunnen de verschijningsvormen van de duivelse machten van plaats tot plaats verschillen – in Ghana kwade geesten, in Nederland bijvoorbeeld drugsgebruik – maar er is uiteindelijk maar één uniforme bron waaruit dit kwaad afkomstig is: 'the devil as the root-cause of all evil,' zoals de leider van een van de kerken in Den Haag het herhaaldelijk in zijn boodschappen stelde.

Binnen het Ghanees pentecostalisme is sterk naar voren gekomen dat men leden en andere belangstellenden graag en nadrukkelijk bewust wil maken van de bron van kwade machten en vooral ook in welke praktijken deze zich kunnen manifesteren. Vaak wordt daarbij de beschuldigende vinger uitgestrekt naar het voortbestaan van bepaalde culturele tradities en de wijze waarop die verbonden zijn met de macht van voorouderlijke en daarmee demonische geesten (de *ancestral curses*).

Culturele worteling en het meedoen of onderworpen zijn aan culturele tradities en rituelen kan daarmee persoonlijk succes en welvaart in de weg staan. Met andere woorden, het culturele verleden kan een demonische blokkade hebben opgeleverd op de weg naar succes in het heden, en dit kan zowel gelden voor individuen als voor gehele samenlevingen.

De eerste stap die iemand moet zetten om in deze termen van de pinksterideologie het eigen culturele verleden en de machten die daarin schuilen, onder controle te krijgen is een ‘wedergeborene’ te worden (in het Engels *born again*). Geboorte in een pinkstergemeenschap en een *dedication* in een kerk door een pinksterleider leiden niet automatisch tot het gegeven dat op latere leeftijd het culturele verleden en die voorouderlijke machten geen invloed meer zouden hebben. Er is daarvoor een *second birth* nodig die de eerste trede vormt in een proces dat uiteindelijk tot een volwaardig lidmaatschap van de gemeenschap zal leiden. In veel evangelicale en pinkstertradities wordt die *born again*-ervaring als bijzonder centraal ervaren in de vorming en bepaling van de identiteit van het individu. In veel opzichten is daarom de wedergeboorte belangrijker voor die identiteitsbepaling dan de rituelen die bij de geboorte zijn uitgevoerd.

Ideeen met betrekking tot deze wedergeboorte zijn op de eerste plaats sterk gevoed door bekeringsradities uit het westerse christendom. Hierbij gaat het om het beleven van een plotselinge ommekeer in iemands persoonlijke leven met een daarbij behorende dramatische verandering in identiteit. Prototypisch is hierbij de bekering van de bijbelse figuur Saul die in de nieuwtestamentische tijd op een reis naar Damascus plotseling gegrepen wordt door Gods geest, en op slag van een vervolger van het christendom verandert in een overtuigd prediker van dat christendom, en een nieuwe naam aanneemt: Paul. Dit beeld van een persoon die in aanraking gekomen met het ware christendom zijn of haar oude leven vaarwel zegt en als bekeerde een nieuwe identiteit aanneemt, is ook door de missionarissen van de gevestigde kerken sterk in Afrika verspreid in de eerste decennia van missionering. Zoals vele auteurs hebben aangetoond, was deze nadruk op bekering en wedergeboorte voor deze missionarissen vooral van belang in situaties van eerste contact en van rivaliteit met andere, lokale godsdiensten of bovennatuurlijke voorstellingen (Comaroff en Comaroff 1991; Meyer 1999). Terwijl enerzijds het gevestigde christendom geleidelijk in de daaropvolgende decennia de krachtige nadruk op het afzweren van het ‘oude leven’ verloor, nam het belang hiervan binnen het pentecostalisme juist toe. Wedergeboorte werd hier, zoals Van der Veer (1996) het omschrijft, bij uitstek gezien als een ‘bekering tot moderniteit’, waarbij een extatische ervaring als een eerste teken wordt beschouwd van het ontstaan van een nieuw, modern persoon die in staat is tradities achter zich te laten. Belangrijk is de mystieke ervaring en vooral ook het narratief, het verhaal, of zoals dat in pinkstertermen wordt aangeduid, de getuigenis (*testimony*) van hoe de wedergeboorte tot stand is gekomen. Centraal in de vaak publieke getuigenis staan de exacte datum, tijdstip en omstandigheid van het moment waarop *me fa Yesu* (‘ik greep Jezus’), dus het moment waarop in een mystieke ervaring de wedergeboorte

plaatsvond. Vaak is er sprake van een dramatisch moment in het persoonlijke leven van de gelovige, waarbij hij of zij geen uitweg meer zag, te maken had met veel tegenslag en ziekte, of bij voortduring belaagd leek te zijn door duistere machten, soms zelfs hekserij. Vooral jongeren hebben de neiging sterk aan te zetten dat ze een 'wild' leven leidden, waarin veel drugs- en alcoholgebruik, criminaliteit en losbandigheid voorkwamen. Bij leden van de oudere generatie daarentegen heeft het bekeringsverhaal vaak een iets andere inhoud en strekking ten aanzien van het 'oude' leven. Het gaat daarin meer om betrokkenheid bij zaken die in de familie speelden, over rituelen en gebruiken, of over het leven in een moderne stedelijke context waarin relaties op het werk, op de markt of in de buurt waar men leeft naar voren komen.

Punt is evenwel dat een eenmalige wedergeboorte nooit voldoende is om de spirituele controle over eigen bestaan en bestemming in stand te houden. Het dagelijkse leven zit vol momenten waarop de duivel en zijn vele handlangers kunnen toeslaan en in de kerken komt daardoor in veel getuigenissen de manier aan de orde waarop een kwade macht opnieuw heeft toegeslagen op een onverwacht moment: het verlies van een portemonnee met geld, de ontvangst van een brief of telefoontje van een verre verwant uit Ghana, de belastingdienst die iemands sfinummer controleert en zo verder. Wedergeboorte verlangt constant onderhoud, en dit vormt een belangrijk gegeven in de populariteit van een rituele praktijk die als *deliverance* bekendstaat in deze kerken (Atiemo 1994; Meyer 1998; Van Dijk 1997). Vrijwel elke kerk kent *deliverance teams* en *deliverance hours* die gebruikt worden om persoonlijke problemen te onderzoeken en de mate te bepalen waarin deze veroorzaakt worden door kwade machten die vanuit het verleden in het leven van het individu actief zijn. Een dergelijke *deliverance* start met een *breaking* (in het Twi *obubu*), dat wil zeggen het forceren van een breuk langs spirituele weg met de krachten die grip hebben op iemands persoonlijke omstandigheden. Dit zijn vaak zeer emotionele momenten tijdens samenkomsten waarin extatische gebeden, handoplegging door de leider en opzweepende muziek mensen op de grond doen vallen wanneer ze geraakt worden door de brekende kracht van de Heilige Geest. Deze gebeurtenissen roepen veel reacties op bij het publiek, en er circuleren veel videotapes van opnamen uit binnen- en buitenland die aantonen dat op deze manier de greep die kwade krachten – niet uitsluitend en alleen in Afrika, maar ook in het Westen – op mensen hebben, gebroken kan worden. De relatie tussen wedergeboorte en *deliverance* is zelfs zo belangrijk dat er ook in de kerken in het Westen veel moeite voor wordt gedaan om pinkstergenezers uit te nodigen uit Ghana of elders in de wereld om dergelijke sessies te leiden. In Den Haag gebeurde dit bijvoorbeeld met het bezoek van profetes Auntie Mary, een charismatische leidster van een *deliverance camp* in Ghana, een van de speciale plaatsen op het platteland waar mensen kunnen verblijven voor kortere of langere tijd om zich te onderwerpen aan uitvoerige gebedssessies en regimes van vasten om langs die weg de noodzakelijke *breaking* te forceren. Haar komst naar Den Haag werd lang van tevoren bekendgemaakt door de kerk die haar had uitgenodigd en er leefde

maandenlang een gespannen uitzien naar haar komst in de Ghanese migrantengemeenschap.

De komst van Prophetess Auntie Mary Nkansah van het Abirem Prayer Camp²

In oktober 1997 arriveert de ongeveer zeventigjarige profetes Auntie Mary in Den Haag, hetgeen de start vormt van een aantal massaal bezochte *deliverance sessions* in de stad. Ze verblijft gedurende enkele weken bij volgelingen in huis, in een van de kleine straatjes in de omgeving van het station Holland Spoor, een plek die daarmee in een soort bedevaartsoord verandert door de stroom van mensen die haar gedurende de dag willen bezoeken voor een persoonlijke *deliverance*. In de avond wordt zij gebracht naar zalen waar mensen haar komst met spanning afwachten. Bezoekers van haar sessies komen niet alleen uit Den Haag, maar vanuit alle delen van het land zijn mensen naar haar op weg gegaan, in het bijzonder uit de grote Ghanese migrantengemeenschap van Amsterdam. De sessies beginnen steevast met muziek, zang en dans, variërend van liederen die oproepen tot inkeer, bezinning op slechte daden tot extatische verering van de hemelse machten en liederen die de komst van geestenvervoering willen oproepen. De geladen sfeer van de honderden mensen die zijn samengekomen om een glimp van de profetes op te vangen, neemt toe en bereikt een hoogtepunt als ze uiteindelijk met een zwakke, gebroken stem het woord neemt. Ze roept de aanwezigen op het persoonlijke, spirituele gevecht aan te gaan met de krachten die het leven gevangenhouden in tegenslag, mislukking en ziekte, en begint specifieke problemen te benoemen; kinderloosheid, werkeloosheid, geldgebrek, problemen met de autoriteiten en *papers*. Mensen werpen zich op de grond en rollen om als in een werkelijk gevecht met een tegenstander terwijl Auntie Mary hen aanmoedigt door te roepen 'fa, fa Yesu' ('neem, neem Jezus') als een manier waarop die kracht uiteindelijk gebroken kan worden. Ze gaat rond langs de mensen die naar voren dringen en legt handen op, waarna mensen achterovervallen, vaak op tijd opgevangen door haar helpers. Massaal wordt er naar voren gedrongen op het moment dat ze aankondigt dat ze nu de machten over *papers* zal breken, daarmee doelend op de identiteitsdocumenten (paspoorten, visa, geboorten en huwelijkslicenties) die voor zoveel migranten van belang zijn voor hun verblijf in Nederland. Uiteindelijk wordt afgesloten met het ultieme moment waarop door de aanwezigen publiekelijk moet worden aangegeven, door de armen omhoog te heffen, of er een nieuwe persoon is ontstaan. Wie voelt dat er machten zijn gebroken in zijn of haar persoonlijk leven? Wie kan getuigen dat wat er was aan problemen en blokkades nu is achtergelaten en is doorbroken? En veel armen gaan omhoog, en velen willen 'getuigen' voor in de zaal op het podium bij Auntie Mary. Immers zoals zij zelf ook roept: 'only those who have been delivered from the powers of Satan' voor hen is het mogelijk om een *testimony* af te leggen. Terwijl wedergeboorte en *deliverance* in elkaars verlengde liggen, blijft een publieke erkenning van het succes van het breken met machten uit een vroeger leven altijd noodzakelijk, een punt waar Auntie Mary tijdens deze sessies op hamert en veel mensen toe aanspoort.

Deze *deliverance* en het geven van een getuigenis zijn rituele praktijken die een grote eenvormigheid en daarmee transculturele waarde blijken te bezitten: voor elk specifiek (cultureel) probleem een eenduidige oplossing. Juist voor migranten is het ondergaan van deze sociale en spirituele ervaring zeer aantrekkelijk. Het lijkt als een toegangsdeur te functioneren, niet alleen tot welvaart en succes, maar ook tot het geheel van (transnationale) sociale relaties die aan de kerk verbonden zijn. Mensen vliegen vanuit Nederland naar Ghana om een bezoek te brengen aan de *deliverance-camps* zoals die van Auntie Mary om bepaalde problemen tot een oplossing te brengen. De kwestie die aan de orde gesteld wordt als uitvloeisel van wedergeboorte, is of men zich voldoende bewust is van de spirituele blokkades die succes en welvaart tegenhouden en die ook verantwoordelijk kunnen zijn voor bijvoorbeeld het feit dat men als migrant niet slaagt, in de problemen komt met lokale autoriteiten of zelfs gedeporteerd wordt naar het land van herkomst (Van Dijk 2002a, 2003b, 2005). Het is immers niet ongebruikelijk dat migranten voor vertrek eerst spirituele hulp en steun zoeken bij traditionele genezers en rituele handelingen verrichten die ertoe moeten bijdragen dat de risicovolle reis overzee succesvol zal zijn. Migratie en spiritualiteit zijn op die wijze diep met elkaar verbonden, en de pinksterkerken in de diaspora zijn zich er terdege van bewust dat veel van hun leden wellicht in het verleden aan dergelijke rituelen hebben deelgenomen, voordat zij bijvoorbeeld in Nederland arriveerden. Toegang tot de kerk vereist daardoor eerst wedergeboorte en vervolgens deelname aan *deliverance* om er op die wijze van verzekerd te zijn dat de migrant dit verleden niet met zich meebrengt.

Deze praktijken in de kerken zijn er daarmee op gericht om ieder nieuw lid als 'wedergeborene' te laten inburgeren in alle rechten en plichten die aan dat lidmaatschap verbonden zijn. Dit kan te maken hebben met materiële zaken, zoals de verplichting tot het betalen van de zogenaamde 'tinden', maar ook met het leren van een geheel eigen symbolische en rituele taal, inclusief gebedsgenezing, extase, tongentaal en vasten, alsook het deelnemen aan rituele handelingen, zoals de *dedication*. In die zin liggen geboorte en wedergeboorte zeer dicht bij elkaar, omdat het hier een religieuze inburgering betreft die bedoeld is om in ideologische zin allerlei andere identiteiten te overstijgen. Die identiteit is niet langer Ghanese of Nederlands, maar creëert iets nieuws dat door Ghanese en andere migranten als betekenisvol wordt ervaren. Als pinkstergelovige ben je nergens een vreemdeling: overal zijn gelijkgezinden te vinden en overal zijn vergelijkbare vormen van ritueel en religieus gezag aanwezig, vaak bekleed door leiders van dergelijke kerken. Hierdoor is het geboorteritueel in de pinksterkerken evenmin een viering waarmee de pasgeborene lid wordt gemaakt van de Nederlandse of enig andere westerse samenleving (alhoewel er wel geboorteaangifte gedaan wordt). Immers, dit zou betekenen dat het opgroeiende kind zich Nederlandse culturele tradities eigen zou moeten maken, terwijl die tradities evenzeer zouden moeten worden onderzocht op wat zij in feite impliceren en welke spirituele machten daarin omgaan. Groot was bijvoorbeeld de consternatie toen enkele van mijn Ghanese vrienden door een

tv-uitzending ontdekten dat het gebruik van het versieren van de kerstboom terug te voeren is op 'heidense' verering van natuurgoden in voorchristelijke tradities, ook in Nederland. Voor sommigen was dit reden genoeg om dit gebruik vaarwel te zeggen, geschrokken als men was van de eigen onwetendheid en daarmee onvoorzichtigheid op dit terrein. Groot was ook de ontsteltenis toen men enkele jaren geleden door middel van een antwoordkaart werd uitgenodigd om aan te geven dat men bij overlijden donor wil zijn van organen, die dan aan een onbekende ten goede zouden komen. De gedachte dat men behalve gever ook ontvanger zou kunnen zijn van organen uit een ander menselijk lichaam, waarvan het persoonlijk verleden niet bekend is en dus vele risico's met zich meebrengt met betrekking tot het opdoen van kwade en ongecontroleerde krachten uit dat verleden, deed menig- een ertoe besluiten het huiveringwekkende donorcodicil weg te gooien.

Door de langzaam toenemende welvaart is er in de afgelopen jaren ook een trend ontstaan om jonge kinderen elders, en vaak buiten Nederland hun lagere-schooltijd te laten doorlopen. Vooral zij die dit kunnen bekostigen, kiezen er dan vaak voor hun kinderen in Ghana op kostscholen te plaatsen: instituten waar een gecontroleerde omgeving van opvoeding wordt gewaarborgd, waarin de juiste omgangsvormen, normen en waarden worden geleerd, terwijl er tegelijkertijd geen gevaar is dat de kinderen met ongewenste culturele tradities in aanraking worden gebracht. Het feit dat ouders hun kinderen nog slechts in vakanties zien, wordt op de koop toe genomen; de bewaking van de blootstelling aan cultuur en maatschappij is vele malen belangrijker.

Geboorte betekent daarmee in de pinksterideologie veel meer een inlijving in een transculturele dan in een omliggende en gelokaliseerde culturele identiteit. De *dedication* plaatst de pasgeborene niet zomaar en kritiekloos in een voorouderlijke afstammingslijn, maar maakt duidelijk dat daarvan een zekere afstand genomen kan worden en er dus een selectie kan plaatsvinden van elementen die wel, en elementen die niet noodzakelijk worden geacht. Elementen zoals het geven van een voorouderlijke naam of het opvoeden in Ghaneze omgangsvormen, waarin respect voor ouderen centraal staat, betekent daarmee niet dat Ghaneze culturele tradities volledig en als vanzelfsprekend worden aanvaard en in het leven van het nieuwe lid van de gemeenschap verder worden meegedragen. Die vanzelfsprekendheid bestaat niet meer en de pinksterideologie geeft iedere 'gewone' gelovige de middelen in handen om zelf controle te houden over de selectie van culturele elementen en te voorkomen dat in omgekeerde zin tradities het leven van mensen bepalen. Op alle fronten is het pentecostalisme daarmee zowel in Ghana als in de diaspora vooral een vertoog van 'controle': een vertoog dat juist migranten bijzonder aanspreekt in de transculturele wereld die zij op verschillende plaatsen tegelijkertijd opbouwen.

Deze oriëntatie op het transnationale in plaats van op het lokale domein houdt mede verband met de identiteit die dit pentecostalisme propageert en de oplossingen die het biedt voor de contradicties die voortkomen uit het leven in een geglobaliseerde wereld. Met de oriëntatie op die transnationale wereld sluiten de

pinksterkerken allermint de ogen voor de problemen van alledag die Ghanese en West-Afrikaanse migranten in Den Haag ervaren waar het bijvoorbeeld hun positie op de arbeidsmarkt betreft, of de verblijfsregelingen zoals die door de overheid zijn ingevoerd. Deze alledaagse problemen zijn vaak onderdeel van de vele activiteiten waarmee de kerkleiders zich ten aanzien van hun leden en volgelingen bezighouden, maar zijn ook een belangrijk element in de identiteitsvorming die deze kerken voor de migranten voorstaan. Door deze transnationale oriëntatie van familielevens en van de kerken is de pinkstergelovige die migreert, nauwelijks meer te beschouwen als een 'vreemdeling' wanneer hij of zij zich beweegt binnen het internationale domein dat door dit pentecostalisme tot stand wordt gebracht. Integratie in Nederland is daardoor een vraagstuk dat zich in de gesprekken van Ghanese onderling nauwelijks aandient. Belangrijker is de wijze waarop men zich met dat transnationale domein verbindt, en door geboorte, huwelijk of bekeering daar toegang toe krijgt (Van Dijk 2003b, 2005).

Conclusie en interpretatie

De concepten van integratie en assimilatie uit de migrantenstudies zijn veelal gebaseerd op de klassieke gedachte dat migranten uit een cultuur zich in een andere vestigen en daardoor altijd geconfronteerd worden met problemen van adaptatie. In deze gedachte bestaat de wereld als een wereld van verschil: veel culturen met ieder een eigen plaats op de geografische kaart, in veel gevallen begrensd door de grenzen van de staat en in grote lijnen wezenlijk verschillend van elkaar in termen van taal, gebruiken en geschiedenis. In de identiteitsvorming die de pinksterkerken willen uitdragen, zit blijkbaar de wereld niet zo in elkaar alsof de kerk als plaats van samenkomst bedoeld is om één culturele eenheid te benadrukken die gebonden zou zijn aan één bepaalde geografische locatie. Men lijkt zich ervan bewust te zijn dat er identiteiten, rituele handelingen en symbolische systemen geschapen kunnen worden die vele locaties met elkaar kunnen verbinden en lokale culturele tradities kunnen overstijgen. Dit verloopt niet altijd probleemloos, omdat het tevens een cultuurkritiek inhoudt die zowel op het niveau van het individuele leven als in grotere sociale verbanden weerstanden en conflicten kunnen opleveren. Sommige families kunnen er door verscheurd worden of er kunnen zelfs gewelddadige conflicten ontstaan wanneer het afwijzen van culturele praktijken door de pinksterkerken belangen van groepen in de samenleving schaadt (in Ghana zijn in de afgelopen jaren daarom kerken aangevallen door groepen die een herwaardering van bepaalde etnische tradities voorstaan, maar daarin van de pinksterkerken veel kritiek te verduren krijgen (Van Dijk 2004b)).

De gedachte dat migrantenkerken van belang zijn voor het onderstrepen en vasthouden van een bepaalde culturele identiteit in een vreemde omgeving, gaat in ieder geval voor de Ghanese pinksterkerken niet zonder meer op. De reden dat een dergelijke interpretatie voor bijvoorbeeld een geboorteritueel in deze kerken

geen goed kader biedt voor het begrijpen van wat daarin plaatsvindt, heeft op de eerste plaats veel te maken met de uitgangspunten van een dergelijk visie. Migrantenstudies zijn daarin nauw verbonden met een moderniteitsvertoog waarin de wetenschap – en daarmee inzichten in sociale processen – groeit door analyse en differentiatie. Het moderniteitsvertoog houdt immers een groeiend onderscheidend vermogen in om classificaties te kunnen aanbrengen, verschillen te kunnen benoemen, tegenstellingen te creëren en daarom op een bijna natuurwetenschappelijke wijze de wereld te beschouwen als een veld van analytisch van elkaar te onderscheiden culturen.

In de bestudering van de opkomst van het pentecostalisme, niet alleen in Afrika maar ook bijvoorbeeld in Latijns-Amerika, komt meer en meer de vraag naar voren of een postmoderne benadering wellicht meer vruchten zal afwerpen (zie bijvoorbeeld het werk van Martin 1998). Het moderniteitsvertoog van de wetenschap hield immers niet alleen een toenemende analyse van verschijnselen en processen in, maar ook progressie in de tijd waarin de verwachting centraal staat dat samenlevingen meer en meer zullen rationaliseren en bureaucratiseren. Door een ‘onttovering’ van de wereld zouden religie en magie langzaam maar stelselmatig worden vervuild voor ideeën van een maakbare samenleving. In de opkomst en sterke groei van het pentecostalisme kan niet alleen worden aangetoond dat deze onttovering en secularisering zich niet overal voordoen of een kritische relatie met het moderniteitsvertoog aangaan, maar dat bovendien religie als een nieuwe ‘stijl’ van identiteit op de voorgrond kan komen. Terugkomend op wat hierover in de inleiding is opgemerkt, kan in postmoderne zin deze stijl op twee manieren worden begrepen. Op de eerste plaats is deze stijl – zoals het in huidige antropologische concepties van cultuur wordt begrepen – gedeterritorialiseerd, dat wil zeggen deze ontstaat door processen van migratie, de invloed van de moderne media en door globalisering niet op één enkele plaats, maar kan zich tegelijkertijd op meerdere plaatsen voordoen (zie het werk van Appadurai 1996; Gupta en Ferguson 1997). Over grote afstanden verbinden mensen zich met elkaar in de beleving van een bepaalde religieuze oriëntatie, en is de identiteit in grote lijnen homogeen en herkenbaar.

Op de tweede plaats maakt het benadrukken van een kritische selectie van elementen die niet noodzakelijkerwijs uit één en dezelfde culturele traditie voortkomen, zoals deze nieuwe pinksterkerken dat doen, ook een postmoderne analyse noodzakelijk. In deze analyse gaat het er niet om dat, zoals kritieken op een postmoderne analyse het zo vaak verwoorden, ‘alles mogelijk is en daardoor niets verklaard wordt’, maar om het begrijpen van waarom heel diverse elementen bij elkaar worden gebracht en waarom spanningen en conflicten daartussen niet worden opgelost, maar juist opzettelijk worden opgeroepen. Ook in dit geboorteritueel worden diverse culturele elementen bij elkaar geplaatst uit Ghanese tradities, globale pinkstertradities en westerse stijlen van consumptie en kleding, zonder dat dit noodzakelijk tot een harmonieus of syncretistisch geheel leidt. De kritische afstand die daardoor tot gevestigde culturele tradities en belangen ontstaat, wordt

niet opgelost, maar blijft bestaan als een cruciaal element van de stijl, de ideologie die de pinksterkerken voorstaan en waar zij hun succes aan ontlelen. Saamhorigheid ontstaat daarmee niet op grond van het delen van een culturele traditie, maar in het gezamenlijk afstand nemen van elementen van talrijke en pluriforme culturele tradities die in de achtergrond van de leden van deze kerken aanwezig zijn.

De postmoderne analyse onderstreept daarmee in mijn visie niet het belang van een gedeelde grondslag, maar de importantie van een gedeelde 'vijand', een interpretatie die gelet op de toenemende radicalisering en militarisering van het pentecostalisme in delen van Afrika³ voor het begrijpen van de maatschappelijke betekenis van de beweging veel zeggingskracht kan hebben. Op deze wijze kan het bestuderen van een viering die ergens in multicultureel Nederland plaatsvindt, tegelijkertijd van groot belang zijn voor het begrijpen van ontwikkelingen die zich in een geheel ander deel van de wereld voordoen: een wellicht onverwachte 'grenzenloosheid' van de kleurrijke vieringen zoals die in een Nederlandse migrantengemeenschap kunnen worden waargenomen.

Noten

* Gedeelten van deze bijdrage zijn onder meer ontleend aan enkele van mijn eerdere Nederlandstalige publicaties over de Ghanese gemeenschap in Lucassen (2003) en in Hoving, Dibbits en Schrover (2005).

- 1 Hiervoor wordt vaak de in Schiedam geproduceerde gearomatiseerde jenever gebruikt die in Ghana bekend is als de Schiedam Schnapps (zie het werk van Akyeampong 2002).
- 2 In een interview vertelde zij dat zij dit *deliverance camp* in 1987 heeft opgericht. In de omgeving van de plaats waar het kamp werd gesticht, had zij al gewerkt als landarbeider op een van de vele cacaoplantages. De streek Abirem was bekend vanwege de aanwezigheid van een aantal traditionele heiligdommen. In haar optiek werden de matige landbouwopbrengsten van de plantages veroorzaakt door de aanwezigheid van deze voorouderlijke heiligdommen en de slechte invloed die zij op de vruchtbaarheid van het land zouden hebben. De activiteiten van de profetes in het starten van een kamp zouden ertoe geleid hebben dat deze heiligdommen werden opgedoekt en de vruchtbaarheid van het land werd hersteld. Dit 'spirituele succes' verleende haar vanaf die tijd veel bekendheid.
- 3 In het bijzonder in Nigeria zijn pinkstergroeperingen betrokken bij conflicten met moslims in geïslamiseerde delen van het land. Het maken van een islamitische bekeerling wordt in pinksterkringen vaak als een grote overwinning gevierd, hetgeen geïslamiseerde gebieden vaak tot missiegebieden bij uitstek maakt voor leden van pinksterkerken.

Literatuur

- Akyeampong, E. (2002) Ahenfo Nsa (the 'Drink of Kings'): Dutch Schnapps and Ritual in Ghanaian History. In: I. Van Kessel (red.), *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT, 50-59.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Arhinful, D.K. (2001) *'We Think of Them'. How Ghanaian Migrants in Amsterdam Assist Relatives at Home*. Leiden: ASC-Research Report Series.
- Atiemo, A. (1994) Deliverance in the Charismatic Churches in Ghana. *Trinity Journal of Church and Theology*, 4 (2): 39-41.
- Basch, L. et al. (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*. Amsterdam: Gordon and Breach Science Publishers.
- Berger, et al. (1998) *Ghanese organisaties in Amsterdam; een netwerkanalyse*. Amsterdam: Rapport IMES/Het Spinhuis.
- Binsbergen, W.M.J. van (2003) *Intercultural Encounters: African, Anthropological and Historical Lessons Towards a Philosophy of Interculturality*. Berlin: LIT-Verlag.
- Binsbergen, W.M.J. van en R. van Dijk (red.) (2003) *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*. Leiden: Brill (ASC African Dynamics Annual Series No. 3).
- Dijk, R. van (1997) From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, 27 (2): 135-160.
- (2000) Afrikaanse gemeenschappen, religie en identiteit: Ghanese pinksterkerken in Den Haag. In: I. Van Kessel en N. Tellegen (red.), *Afrikanen in Nederland*. Amsterdam, KIT, 199-212.
- (2001a) African Pentecostalism in the Netherlands. In: S.D. Glazier (red.), *Encyclopedia of African & African-American Religions*. New York, Routledge, 17.
- (2001b) Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: A. Corten en R. Marshall-Fratani (red.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London, Hurst Publishers, 216-235.
- (2002a) Ghanaian Churches in the Netherlands: Religion Mediating a Tense Relationship. In: I. Van Kessel (red.), *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT, 89-97.
- (2002b) Religion, Reciprocity and Restructuring Family Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: D. Bryceson en U. Vuorella (red.), *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford, Berg, 173-196.
- (2003a) Beyond the rivers of Ethiopia. Pentecostal Pan-Africanism and Ghanaian Identities in the Transnational Domain. In: W. van Binsbergen en R. van Dijk (red.), *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*. Leiden: Brill (ASC African Dynamics Annual series no. 3), 163-189
- (2003b) Transnationalisme en identiteit: de Ghanese gemeenschap in Den Haag. In: L.A.C.J. Lucassen (red.), *Amsterdammer Worden. Migranten, hun organisaties en inburgering, 1600-2000*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 77-90.
- (2003c) Localisation, Ghanaian Pentecostalism and the Stranger's Beauty in Botswana. *Africa*, 73 (4): 560-583.
- (2004a) Pentecostalism and the Politics of Prophetic Power: Refractions of Modernity in Ghana. In: N. Kastfelt (red.), *Scriptural Politics. The Bible and Koran as Political Models in the Middle East and Africa*. London: Hurst & Co, 155-184.
- (2004b) Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa, Thematic Issue*, 34 (4): 493-522.
- (2005) Ghanese pinkstergemeenten en kosmopolitische identiteiten in Nederland. In: I. Hoving, H. Dibbits en M. Schrover (red.), *Cultuur en Migratie in Nederland. Veranderingen van het alledaagse, 1950-2000*. Den Haag: Sdu Uitgevers/Prins Bernhard Cultuurfonds, 331-351.
- Comaroff, J. en J. Comaroff (1991) *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- Fennema, M. en J. Tillie (1999) Political Participation and Political Trust in Amsterdam. Civic Communities and Ethnic Networks. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25 (4): 703-726.

- Gifford, P. (1994) Ghana's Charismatic Churches. *Journal of Religion in Africa*, 24 (3): 241-265.
- (1998) *African Christianity. Its Public Role*. London: Hurst & Company.
- (2004) *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising Economy*. London: Hurst & Company.
- Glick Schiller, N. et al. (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy Series.
- Gupta, A. en J. Ferguson (1992) Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7: 6-23.
- (1997) Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. In: A. Gupta en J. Ferguson (red.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham/London: Duke University Press, 1-31.
- Haar, G. (1998) *Halfway Paradise. African Christians in Europe*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Hoving, I. et al. (red.) (2005) *Cultuur en Migratie in Nederland. Veranderingen van het alle-daagse, 1950-2000*. Den Haag, Sdu Uitgevers/Prins Bernhard Cultuurfonds.
- Kraan, M. (2001) *Blijven of Teruggaan? Een sociologische analyse van potenties en problemen van Ghaneezen in Amsterdam Zuidoost*. Amsterdam: Rapport VU-Wetenschapswinkel.
- Lotringen, C. van en N. Jorissen (2001) *De Vestiging van Ghaneezen in Amsterdam, 1970-1992*. Rapport VU Onderzoeksschool Arbeid, Welzijn en Sociaal Economisch Bestuur.
- Lucassen, L.A.C.J. (red.) (2003) *Amsterdammer worden. Migranten, hun organisaties en inburgering, 1600-2000*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Martin, B. (1998) From Pre- to Postmodernity in Latin America: the Case of Pentecostalism. In: P. Heelas (red.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Malden (Mass.): Blackwell Publishers, 102-146.
- Mazzucato, V. et al. (2004) Transcending the Nation. Explorations of Transnationalism as a Concept and Phenomenon. In: D. Kalb, W. Pansters en H. Siebers (red.), *Globalization and Development. Themes and Concepts in Current Research*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 75-102.
- Meyer, B. (1998) 'Make a Complete Break with the Past'. Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. In: R.P. Werbner (red.), *Memory and the Postcolony*. London: Zed Books, Postcolonial Identities Series, 182-208.
- (1999) *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- (2004) Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology*, 33: 447-474.
- Meyer, B. en P. Geschiere (red.) (1999) *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell.
- Nimako, K. (2000) *De Ghanese gemeenschap in Amsterdam. Emancipatie op eigen kracht*. Den Haag: Rapport Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Penninx, R. en M. Schrover (2001) *Bastion of bindmiddel? Organisaties van immigranten in historisch perspectief*. Amsterdam: IMES.
- Rouse, R. (1995) Questions of Identity. Personhood and Collectivity in Transnational Migration to the United States. *Critique of Anthropology*, 15 (4): 351-380.
- Tichelman, P. (1999) 'The Devil is going to be blown away'. De beleving van ziekte, gezondheid en genezing door gelovigen in een Ghanese pinkstergemeente te Amsterdam-Zuidoost. Amsterdam: VU, niet-gepubliceerde scriptie.
- Trouillot, M.R. (2001) The Anthropology of the State in the Age of Globalization. Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, 42 (1): 125-138.
- Vertovec, S. (1996) Muslims, the State and the Public Sphere in Britain. In: G. Nonneman, T. Niblock en B. Szjakowski (red.), *Muslim Communities in the New Europe*. London: Ithaca Press, 167-186.

- (1998) Young Muslims in Keighley, West Yorkshire: Cultural Identity, Context and 'Community'. In: S. Vertovec (red.), *Muslim European Youth: Reproducing Religion, Ethnicity and Culture*. Aldershot: Ashgate, 87-101.
- (2001) Transnationalism and Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27 (4): 573-582.



Huwelijksceremonie in woonoord, begin jaren zestig; het bruidspaar is traditioneel westers gekleed Foto: collectie Museum Maluku



RMS-viering in de Houtrushallen, jaren zeventig; derde van rechts ir. J. Manusama, RMS-president in ballingschap Foto: collectie Museum Maluku



Feestmaaltijd ter gelegenheid van een belijdenis; Molukse wijk, jaren zeventig
Foto: collectie Museum Maluku



Kookploeg in provisorische keuken achter woonhuis bereidt feestmaal; Molukse wijk
begin jaren negentig *Foto: collectie Museum Maluku*



Russisch Nieuwjaar, Westergasfabriek 2007 Foto: Engelbert Fellingner



Leden van vrouwenvereniging Abaisa op weg naar een culturele bijeenkomst, ca. 1985
Foto: Ineke van Wetering



Wintibijeenkomst Bijlmer, ca. 1985 *Foto: Ineke van Wetering*



Drummers tijdens een wintilezing; op de achtergrond een zangkoor Foto: Ineke van Wetering



Creools-Surinaams cultureel optreden in de Bijlmer *Foto: Ineke van Wetering*



Drummers tijdens een wintiprey *Foto: Ineke van Wetering*



Straatbeeld Bijlmermeer, ca. 1985 Foto: Ineke van Wetering



Straatbeeld Bijlmermeer, ca. 1985 Foto: Ineke van Wetering



De Thaise tempel in Waalwijk, gehuisvest in een voormalige dorpsboerderij, Thais Nieuwjaar 2004 Foto: Irene Stengs



Een van de restaurantkraampjes in de tent achter de tempel Foto: Irene Stengs



Wachten bij de uitgestalde etenswaren tot de *tak-bat* ceremonie begint Foto: Irene Stengs



Tak-bat ceremonie: het aanbieden van eten aan de monniken van de tempel

Foto: Irene Stengs



Een monnik in het steegje naast de tempel Foto: Irene Stengs



Sangkathan-emmers met alledaagse benodigheden voor de monniken

Foto: Irene Stengs



Het aanbieden van een nieuwe pij aan de monniken Foto: Irene Stengs



Een voor een schuiven de aanwezigen op hun knieën in een lange rij achter elkaar langs de abt om gezegend te worden Foto: Irene Stengs



Al is het koud, buiten wordt gepicknickt; op de achtergrond de blauw gestreepte tent Foto: Irene Stengs



Kwakoe-menigte voor het podium, 1984 *Fotograaf onbekend*



Kwakoe-menigte 2002 *Foto: Hanne Reus*



Kwakoe Gran Pikin Missie Kwakoe 2002, de jaarlijkse Grote kleine miss Kwakoe-verkiezing waarbij jonge meisjes in Surinaamse klederdracht om de titel Little miss Kwakoe strijden *Foto: Gwendolyn de Boer*



Premier Henck Arron bezoekt het Kwakoe-festival (jaren zeventig; tegenover hem – met bril – Marcel La Rose, toenmalig organisatielid van het festival, sinds 2010 stadsdeelvoorzitter Amsterdam Zuidoost namens de PvdA) *Fotograaf onbekend*

Over de auteurs

RIJK VAN DIJK is antropoloog bij het Afrika Studiecentrum, Leiden. Hij doet onderzoek naar pinksterbewegingen in Afrika en de transnationale relaties die zij onderhouden met Afrikaanse migranten in Europa. Van Dijk houdt zich in het bijzonder bezig met pinkstergroeperingen uit Ghana en hun relaties met de Ghanese migrantengemeenschap in Den Haag, waarover hij uitgebreid gepubliceerd heeft. Daarnaast is Van Dijk redacteur van *African Diaspora. A Journal of Transnational Africa in a Global World*.

HILJE VAN DER HORST is socioloog en sociaal geograaf. Zij werkt aan de Wageningen Universiteit bij de leerstoelgroep Sociologie van Consumenten en Huishoudens. Zij verricht onderzoek op het terrein van materiële cultuur en consumptie. Dit heeft zij onder andere gekoppeld aan het thema migratie, bijvoorbeeld in haar proefschrift over de woninginterieurs van Turkse Nederlanders. Momenteel onderzoekt zij materiële cultuur in relatie tot hulpmiddelen voor mensen met een lichamelijke beperking. Daarnaast is zij redactielid van het tijdschrift *International Journal of Consumer Studies*.

HELEN KOPNINA is antropoloog en werkzaam voor het Amsterdam Institute for Advanced Labour Studies (AIAS), Universiteit van Amsterdam. Haar huidige onderzoek richt zich op bevordering van het milieubewustzijn. Over haar vorige onderzoeken (migratie, gezondheid en omgeving) heeft zij uitgebreid gepubliceerd, in de vorm van artikelen en boeken. De laatste verschenen bij uitgeverijen als Ashgate, Berghahn and Routledge (<http://www.allbookstores.com/Helen-Kopnina/author>).

GEMMA KWANTES doceert Jodendom en Hebreeuwse Bijbel aan de Universiteit van Amsterdam. Tevens promoveert zij op moderne joodse spiritualiteit, specifiek moderne kabbala. Zij onderzoekt hierbij de verwantschap tussen hedendaagse en klassieke kabbala, en vraagt zich af waarom zowel Joden als niet-Joden zich sinds de midden jaren '90 zo tot kabbala voelen aangetrokken en hoe het ontstaan van nieuwe religieuze bewegingen hieromtrent te begrijpen valt in het kader van wereldwijde (post)moderne religiositeit. De organisaties Kabbalah Centrum en Bnei Baruch hebben in het bijzonder Kwantes' belangstelling.

KARIN VAN NIEUWKERK is antropoloog en werkzaam als universitair hoofddocent bij Islam en Arabisch aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Ze heeft onderzoek gedaan naar gender, moraal en marginaliteit in Egypte, islam en migratie in Nederland, bekering tot de islam van Nederlandse vrouwen en leidt nu een onderzoeksproject over islam en *performing arts*. Haar belangrijkste publicaties zijn: *'A Trade Like Any Other.' Female Singers and Dancers in Egypte* (University of Texas Press 1995), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West* (University of Texas Press 2006) en *Muslim Rap, Halal Soaps and Revolutionary Theater: Artistic Developments in the Middle East* (University of Texas Press 2011).

HANNE REUS is antropoloog en journalist. In 2002 deed zij onderzoek bij het Kwakoe Zomer Festival in Amsterdam-Zuidoost voor haar afstudeerscriptie (UvA). Hierna publiceerde ze in verschillende media over het onderwerp en na een postdoctorale opleiding Journalistiek aan de Erasmus Universiteit schrijft ze voor kranten en tijdschriften. Momenteel doet Reus onderzoek in achterstandswijken naar de effecten van culturele interventies in opdracht van onderzoeksinstituut De Karthuizer.

FRIDUS STEIJLEN is antropoloog en onderzoeker bij het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) te Leiden. Zijn specialisaties zijn onder andere postkoloniale migratie en *oral history*. Hij is al sinds 1977 betrokken bij de Molukse gemeenschap. Steijlen schreef meerdere boeken over Molukkers in Nederland, waaronder zijn proefschrift over het Moluks nationalisme in Nederland in 1996 en in 2006, samen met Henk Smeets, het standaardwerk over de geschiedenis van Molukkers in Nederland. Momenteel werkt hij aan een boek over georganiseerd Indisch Nederland.

IRENE STENGs is antropoloog en is als onderzoeker Feest en Ritueel verbonden aan de onderzoeksgroep Etnologie van het Meertens Instituut. Haar onderzoek richt zich in het bijzonder op nieuwe publieke rituelen, de relatie feest en lokale identiteit, de dynamiek van levensloopvieringen, en BN'ers en media in feestcultuur en ritueel. Eerder deed zij onderzoek naar Thaise cultuur en de verering van het Thaise koningshuis. De handelseditie van haar proefschrift, getiteld *Worshipping the Great Modernizer. King Chulalongkorn, Patron Saint of the Thai Middle Class* verscheen in 2009 bij Singparore University Press/University Press of Washington.

THIJL SUNIER is antropoloog. Hij bekleedt de VISOR-leerstoel Islam in European Societies aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Tevens is hij hoofd van de afdeling antropologie. Hij verrichtte onderzoek naar interetnische relaties, Turkse jongeren en Turkse islamitische organisatievorming en vergelijkend onderzoek in Frankrijk, Engeland, Duitsland en Nederland naar natievorming en onderwijs. Momenteel bereidt hij onderzoek voor naar islamitisch leiderschap in Europa en

naar alledaagse islam in Azië en Europa. Hij is lid van het Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR), bestuursvoorzitter van de landelijke onderzoeksschool voor islamstudies (NISIS), redactielid van het tijdschrift *Etnofoor* en voorzitter van de Antropologen Beroepsvereniging (ABv).

INEKE VAN WETERING (†) was antropoloog, gespecialiseerd in Afro-Surinaamse culturen. Zij publiceerde over hekserij, religieuze bewegingen en migrantencultuur, deed veldwerk in Suriname en in Nederland. Zij is universitair docent aan de Vrije Universiteit in Amsterdam geweest en bekleedde in 1995 de wisselleerstoel aan de Amsterdamse School voor Sociaal-Wetenschappelijk Onderzoek. Haar voornaamste bijdragen zijn te vinden in: H.U.E. Thoden van Velzen en W. van Wetering, *In the Shadow of the Oracle*.

Register

- achterbannen 11, 28, 31, 39, 101, 103-104, 114-115, 136, 180, 182, 184
- Achterhuis, H. 113
- Afrika 64, 89, 106, 108, 145, 187, 196, 199-200, 205-206
- Afro-Surinaams 15, 19-21, 97-99, 101-102, 104-108, 111, 113, 115, 167-171, 177, 179-180, 182-183, 185
- agency* 63-64, 90
- Akyeampong, E. 194, 206
- allochtonen 22, 60
- Amsterdam 15, 19, 21, 34, 43, 45, 51-55, 57-58, 60-61, 72, 77, 80, 83, 87, 94, 102, 105, 115, 129, 140, 147, 149, 162-163, 167, 172-175, 177, 185-186, 201
- Amsterdam-Zuidoost 99, 165, 168-169, 172, 177-178, 181-182, 185
- Anderson, B.R. 170
- Appadurai, A. 91, 117, 205
- arbeidsmarkt 204
- Arhinful, D.K. 196
- Asad, T. 62, 72
- assimilatie 63, 204
- Atiemo, A. 200
- authenticiteit/authentiek 11-12, 14, 21, 55, 64, 66, 73, 84, 86, 93, 104, 108, 133, 136, 197
- Balka, C. 151-153
- Bartels, D. 31, 35
- Bartels, E. 58
- Bartels, T. 154, 161
- Basch, L. 191
- Baumann, G. 9, 11, 16, 61, 63, 72, 74, 83, 90-91, 114, 117, 136, 166, 184
- Bauman, Z. 155
- Bell, C. 62
- Berger, M. 196
- Bijlmermeer 19, 21, 97, 99, 102, 165-170, 172
- Binsbergen, W.M.J. van 190
- Black Athena* 106
- black identity* 108-109
- Bloch, M. 10
- Bommel, A. van 58
- born again* 199
- Bourdieu, P. 82
- Boyarin, D. 145, 147, 152, 154
- Brakman, A. 162
- Brasz, C. 148, 162
- Brubaker, R. 10
- Brummelhuis, H. ten 140-141
- Buitelaar, M. 126
- Cairo 106
- camp 147, 158
- Campbell, C. 88-89, 92
- carnaval 78, 85-86, 138, 140
- cognitive shift* 69
- Cohen, A. 9, 166
- Cohen, A.P. 10-11
- Comaroff, J. en J. 80, 88, 92, 199
- constituencies* zie achterbannen
- consumptie 19, 78-79, 82-84, 88-93, 205
- Coppet, D. de 63
- creools zie Afro-Surinaams
- culturele
- diversiteit 9, 13, 78, 176-178, 182, 184
 - eigenheid 11, 79
- cultuurverschillen 49
- Da Matta, R. 169
- Davids, R. 140
- dedication* 22, 192-195, 199, 202-203
- d'Emilio, J. 149, 151
- Den Haag 25, 36-38, 57, 94, 107, 185, 189, 191-193, 195-196, 198, 200-201, 204
- Dessing, N. 63
- Deventer 84
- Dew, E. 99, 166, 182, 184
- diaspora 47, 182, 186, 195-197, 202-203
- Didier, B. 62

- Dijk, R. van 190-191, 196-197, 200, 202, 204
 drag queen 147, 153, 156
 Dragtenstein, F. 167
 Dunya 19, 77, 79-83, 86-87, 92, 94
 Durkheim, E. 83
 Duyvendak, J.W. 154, 176
- Eickelman, D. 62
 Eller, J.D. 79
 emancipatie 15, 21, 60, 97, 102-103, 113, 145,
 149-156, 159, 167
 Engbersen, G. 46, 50
 Entzinger, H.B. 65
 Epstein, S. 150-151
 erfgoed 12, 19, 34, 84, 108, 186
 ethnotherapeut 102
 etniciteit 46-47, 55, 78, 80, 84, 91, 99, 137, 151,
 154, 184, 193
 etnische minderheden 22, 40, 46, 172
- Fennema, M. 196
 Fischer-Lichte, E. 77
 folklore 84, 88, 97, 114, 136
 Fox, R. 79
 Fraser, N. 72, 74
- Ganzenhoef 99, 105, 110, 113, 172, 186
 gastarbeiders 22
 Gay Liberation 151-152, 162
 Gay Pride 21, 146, 148, 150, 157, 159
 geboortेरitueel 17, 191-192, 197, 202, 204-205
 Geertz, C. 64
 Gelder, P. van 101
 gemeenschap 10
 religieuze – 63, 124
 rituele – 11, 16, 134, 136-137
 transnationale – 171, 184
 verbeelde – 170
 gemeenschapsvorming 10, 18
 Georgiërs 44
 Geschiere, P. 23
 Ghana 105, 185, 189-192, 194-198, 200, 202-
 204, 206
 Ghanezen 177, 180, 190-192, 196, 204
 Ghorashi, H. 9, 12, 23
 Gillmore, J.H. 88
 Ginkel, R. van 12, 22
 Glick Schiller, N. 191
 glossolalie 192, 198
 Greenberg, S. 162
 Gupta, A. 189-190, 205
- Haar, G. ter 189, 191
 Handelman, D. 9, 63, 73-74
 Hannerz, U. 106
 Harvey, D. 89
 Heilige Geest 192, 198
 Hein, P.R. 162
 Helsloot, J. 13, 61
 Herskovits, M.J. en F.S. 106, 109
 Hobsbawn, E. 14
 Hogan, S. 153
 homoseksualiteit 146, 151-152, 154-155, 157,
 159, 161
 Hoogsteyns, M. 89
 Hooks, B. 90-91
 Horst, H. van der 84, 89
 Hoving, I. 206
 Hughes-Freeland, F. 63
- id al-adha* zie Offerfeest
id al-fitr zie Suikerfeest
 identiteit 12-13, 15, 18-20, 22, 34, 43, 46-49,
 51, 55, 69, 79-80, 83-87, 89-92, 94, 98, 102,
 104, 106, 109, 117, 145-146, 150-153, 155-156,
 158, 160, 166, 175, 184, 189-191, 193-194, 197,
 199, 202-205
 identiteitsdocumenten 201
 iftar 15, 18-19, 57, 61, 63-64, 73
 illegalen 45, 122
 immigranten 12, 16, 18, 20-22, 51, 55, 66, 89,
 113, 167
 immigratie 15, 23
 inburgeringsexamen 15
 inburgeringsrituelen 23
 integratie 12-13, 15-16, 23, 58, 60, 63, 78, 98,
 115, 151, 154, 176, 204
 islam 12, 19, 57-58, 61-62, 64, 66, 68-72, 74,
 102, 117, 129-130, 148
 islamisering 13
- Jacobs, J.M. 89
 Jagose, A. 151, 153
 Jewish Studies 21, 145, 154
 Jezus 106, 199, 201
 joden 44, 154, 157-158, 160-161

- Kaapverdiërs 85
 Kapferer, B. 63
 Kaufman, D. 154
 Kerstmis 129
 Köbben, A.J.F. 19, 101, 103, 114
 Koningsbloem, T. 104
 koninkrijksdag 23
 Koot, W. 101
 Kopnina, H. 47-48, 55
 Korf, D.J. 130
koto 104, 178-179
 Kraan, M. 191
Kromanti 107
 Kruyer, G.J. 99
kulturu 19, 98, 104, 108
 Kuper, A. 79
 Kwakoe Jongeren Centrum 108, 167-168, 173, 175, 186
 Kwakoe Zomer Festival 13, 17, 21, 177-178, 180-181, 183-184
- Landman, N. 65, 67
 Leemhuis, F. 74
 Leeuwen, B. van 79
 Lefkowitz, M. 106
 lesbisch feminisme 151-152, 162
 Letten 44, 51
 levenslooptitelen 197
 levensloopvieringen 22, 26, 91, 190, 197
 Lotringen, C. van 191
 Lucassen, L.A.C.J. 189, 206
- Macdonell 115
 Marokkanen 18, 65, 93, 124, 176
 Marokko 16, 20, 59, 130
 Martin, B. 205
 Mazzucato, V. 191
 medelander 13
 Mekka 13, 122, 124
 Métraux, A. 115
 Meyer, B. 191, 199-200
 Midden-Oosten 130
 migranten 12, 15, 23, 45-46, 48, 58-59, 63, 65-68, 101-103, 130, 166, 189-191, 201-204
 migrantenkerken 22, 190, 204
 migratie 12, 21, 44, 126-130, 140, 189, 191, 205
 Miller, D. 89
 minderheden 26, 98, 101, 156, 176
- moderniteitsvertoog 205
 Moeder Aarde 107, 109, 111, 113
 Molukken 37-38
 Moors, A. 74
 moskee 59, 66-68, 70-71, 84, 102, 109, 120-123, 126
 moslims 13, 23, 65, 69, 72, 117
 multiculti/multiculturalisme 12, 19, 21, 78, 93, 101, 176-177, 182, 184
 antimulticulturalisme 79
 Surinaams multiculturalisme 182
 multiculturaliteit/multicultureel 13, 17, 19, 21, 23, 79, 86, 89, 94, 104-105, 120, 129, 166, 175-178, 180, 182-184, 206
 multiculturele festivals 17, 77-78, 80, 89-90, 93, 177, 182, 184
 multiculturele samenleving 12-13, 15, 23, 61, 78-80, 87-89, 109, 176, 189
 Mundial 19, 79-80, 94
 Muñoz, J.E. 146, 156-157, 159
- Nationaal Monument Slavernijverleden 15
 nationale feesten 14, 37
 naturalisatiedag 15
 Nederlanders 12-13, 16, 18, 21, 26, 28, 43, 47, 49-51, 53-54, 69, 109, 123, 134, 137, 140, 145, 165, 170-171, 174, 176-177
 Nederlanderschap 15
 Nederlandsheid 12, 16
 Niekerk, M. van 168
 nieuwe Nederlanders 13, 15-17, 22-23
 nieuwe Nederlandsheid 16-18, 22
 Nieuwkerk, K. van 118-119, 126
 Nimako, K. 191
 nostalgie 48, 55, 170
- Oekraïne 47-48
 Offerfeest 13, 18, 20, 59, 65, 67, 72, 74, 127
 onttovering 205
 Oosterparkfestival 19, 87, 93
 opbouwwerk 20, 70, 87, 104, 113
 Ortner, S.B. 73
outdooring 193-196
overstayers 45
- Panitee S. 137
 Pasar Malam 78, 85, 94
 Pataya R. 137

- Pataya Ruenkaew 141
 Pellegrini, A. 145-147, 153-154, 156-158
 Penninx, R. 189
 pentecostalisme 189, 198, 203, 205-206
 performance 21, 78, 82, 90-92, 144-146, 156-157
 pinkstergemeente 22
 pinksterkerken 22, 190-192, 194-198, 202, 204-206
 politieke gelegenheidsstructuur 176-177, 184
 Posthumus, K. 161
 Price, R. 115
 Prins, B. 12, 23

queer-joodse identiteit 21, 155, 159-160
 Queer Shabbaton 17, 21, 145-146, 148
queer theory 145, 154-155

 ramadan 13, 58, 118-123, 126, 129
 Rath, J. 23
 religieuze vieringen 17, 117-118, 126, 129
 Reubsæet, T.J.M. 167, 185-186
 Reus, H. 174, 185
 Risseeuw, I. 161
 rms-herdenking 25, 36-40
 Rojek, C. 88
 Roodenburg, H. 94
 Roots Festival 19, 77-80
 Rose, A. 151-152
 Rotterdam 13, 19-20, 69-70, 74, 77, 80, 85, 94, 117, 120, 126
 Rouse, R. 189
 Roy, O. 130
 Russen 18, 43-50, 52-55
 Russische Federatie 44-45, 51, 55
 Russische nationaliteit 44
 Russisch Nieuwjaar 17, 52

 Salvatore, A. 62
 Scheffer, P. 23, 79, 93
 Schierup, C. 67
 Schiffauer, W. 62, 66
 Schimmel, A. 118
 Schinkel, W. 23
 Schirin, A. 59
schmoozing 157-158
 Seidman, S. 151, 153
 seizoenarbeiders/seizoenwerkers 45-46

 Sewell, W.H. 79
 shabbaton 21, 145, 153, 155, 157
 Shneer, D. 153
 Siegel, D. 45-46, 52
 Sinterklaas 129
 Sjalhomo 148-150, 156, 161
 slavernij 15, 104, 115, 167, 185
 slavernijverleden 15, 114, 181
 Snel, E. 45
 Solinge, H. van 162
songkran zie Thais Nieuwjaar
 Sovjet-Unie 18, 43-44, 46-47, 50-52, 55
 Srefidensie 113
 Stacul, J. 55
 Staring, R. 43, 47
 Stengs, I. 139
 Stephen, H.J.M. 98, 102, 105-106, 108-110, 112
 stereotypering 47, 49, 107, 155, 157
 Stichting Islam en Burgerschap 57, 60, 73
storahtelling 147, 158, 161
 Strijp, R. 67
 studenten 46, 90, 140
 subsidie 58, 94, 102, 119, 167, 176, 185
 Suikerfeest 13, 23, 122-123, 129
 Sunier, T. 60, 64-65, 67-69, 71
 Suriname 15, 21, 97-98, 100, 105, 108, 113, 115, 165-173, 178-180, 182, 185-187
 Surinamers 19, 21, 85, 98-102, 109
 Surinamistiek 102
 Swidler, A. 79

 Tan, H. 169, 174
 Terwiel, B. 139
 Thailand 16, 20, 133, 135, 137-139, 140
 Thaise tempel 20, 134, 140
 Thais Nieuwjaar 17, 20, 133-134, 140
 Tichelman, P. 191
 Tielman, R. 154
 Tilburg 80
 Tinnemans, W. 65
 toeristen 46, 53, 133
 traditie 12-14, 22, 53, 55, 58, 62, 69, 99-100, 106-107, 130, 144, 151-152, 154, 157-158, 169-170, 185, 190-191, 194-199, 202-205
 trance 98, 102-104, 111-112, 115, 127
 Trouillot, M.R. 191
 Turken 18, 65, 93, 176
 Turkije 16, 19, 59, 74, 83-84, 86-87

- Turkijefestival 84, 86, 88-90, 92
 Turkmeniërs 44
 Turner, V. 11
 Tweede Pinksterdag 13, 23
 Tweede Wereldoorlog 46, 65, 101
- vasten 18, 20, 58-59, 61, 65, 67, 69-70, 72, 74,
 119-121, 126, 128-130, 195, 200, 202
- Veer, P. van der 199
- Venema, T. 99, 101-102, 107, 112
- Verenigde Staten 21, 55, 145, 147, 151, 154, 156,
 170, 186
- Verhagen, E. 99, 167, 172
- Verkaaik, O. 23
- Vermeulen, H. 101
- Vertovec, S. 130, 189
- verzorgingsmaatschappij 97, 101, 114
- verzuiling 12, 29, 71, 73
- voetbaltoernooi 165-166, 168-169, 172-175,
 177-178
- Voorhoeve, J. 101
- Wagtendonk, K. 58-60
- wedergeboorte 138, 197, 199-202
- West-Europa 43, 45-47
- Wetering, I. van 9, 99, 104
- Wikan, U. 79
- winti 14, 19, 97-105, 107-115, 169, 175, 179
 lezingen 17, 97, 101, 103
preys 19, 98, 107, 175, 178
- Wooding, Ch.J. 98, 102, 106, 109-110
- Young, Y. 79, 88
- zaakwaarnemers 19, 39, 65, 101, 103, 114
- Zerubavel, E. 128
- Zomercarnaval 13, 78, 85-86, 90, 93-94
- Zwarte Piet 13, 61

Nieuw in Nederland: Feesten en rituelen in verandering levert een bijdrage aan het publieke debat over immigranten, cultuur en nationalisme. Het boek stelt het idee ter discussie dat in Nederland migrantenculturen bestaan met elk hun eigen, traditionele feesten en rituelen. De onderliggende aanname dat migranten vastomlijnde gemeenschappen met eigen culturen vormen, wordt aan de hand van etnografisch onderzoek weerlegd. Concepten als 'cultuur', 'migratie' en 'gemeenschapsvorming' worden theoretisch verder uitgediept. De bijdragen laten zien hoezeer de beschreven feesten – van een doop in een Ghanese pinksterkerk tot het multicultureel evenement Kwakoe – elk op eigen wijze ingebed zijn in de Nederlandse samenleving. Vieringen van nieuwe Nederlanders blijken een hybride waarin de Nederlandse feestkalender, verzuiling, opbouw- en welzijnswerk en het weer even bepalend zijn als meegebrachte tradities. Feesten en rituelen lijken gedragen door continuïteit, maar ze zijn voortdurend in verandering. Onder de noemer 'nieuwe Nederlandsheid' schetst dit boek niet zozeer een portret van migrantenculturen, maar van cultuur in Nederland.

Irene Stengs is senior onderzoeker Etnologie aan het Meertens Instituut en doceert aan de opleiding Culturele Antropologie van de UvA.

ISBN 978 90 8964 405 3



AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS
Twenty Years of Excellence
2012

www.aup.nl