

03)

8535/45

ASTB 89

Elm 19 mrt

BONOEMAN, RASTA'S
EN ANDERE SURINAMERS

Onderzoek naar etnische groepen in Nederland

Paul van Gelder, Peter van der Veer en Ineke van Wetering
(Redacteurs)

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT

Werkgroep AWIC, publicatie nr. 1
Amsterdam, juli 1984

Handwritten notes and stamps in the bottom right corner, including a date stamp that appears to read '1984-07-11' and some illegible text.

LIBRARY
UNIVERSITY OF
UTRECHT

Bibliotheek
Willem Pompe Institu
voor
Strafrechtswetenschap
Utrecht

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1060 4878

17.558

INHOUDSOPGAVE

Pagina

WOORD VOORAF

1

DEEL I: ALGEMEEN

3

- Etnische verhoudingen in Nederland: de behoefte aan een differentiële zienswijze, door J.E. Ellemers 4
- "Is een scheiding van witte en zwarte onderzoekers gewenst?", door Willem Koot 23
- Zwart en wit: over de (on)mogelijkheden van onderzoek onder zwarte mensen met name onder Surinaamse vrouwen in Nederland, door Carmelita Serkei 36

DEEL II: RELIGIEUZE VOORSTELLINGEN

46

- Psychiatric disorders among Surinamers, door Charles J. Wooding 47
- Ziel en Samenleving. Enige aantekeningen over het verband tussen sociale relaties en religieuze voorstellingen bij Creoolse Surinamers in Nederland, door W. van Wetering 51
- Mama mofo na bana-watra. Moeder's woorden zijn bananensap, door Marie-José Janssens 75
- Creoolse vrouwengeheimen en rituelen in Nederland, door Lenie Stockmann 95
- Hoe bestendig is 'de eeuwige religie'? Enkele vragen rond de organisatie van het Surinaams hindoeïsme, door Peter van der Veer 111

DEEL III: ECONOMISCHE ORGANISATIE

125

- Amsterdamse Surinamers als zelfstandige ondernemers, door Jeremy Boissevain, August Choenni, Hanneke Grotenbreg, Mariëtte Meester 126
- 'Hosselen' en marginalisering, door Paul van Gelder 151

met

Pagina

DEEL IV: JEUGDCULTUUR EN ONDERWIJS

163

- Rastas in Babylon, de etnisering van Surinaamse jongeren in Nederland, door P.E.J. Buiks
- Ethnicity and leisure time among Surinamese adolescents and young men in Amsterdam, door Livio Sansone
- Als ze maar geen daag tegen me zeggen, ik ben niet hun collega! Een onderzoek naar de sociale betrekkingen tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen, door Varina Tjon-A-Ten

164

185

219

PERSONALIA

252

WOORD VOORAF

Deze bundel bevat de bijgewerkte teksten van lezingen en bijdragen die werden gepresenteerd tijdens de op 7 oktober 1983 gehouden studiedag over 'Caraïbische Minderheden in Nederland'. Deze studiedag vond plaats op het Antropologisch-Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam en werd georganiseerd door de Nederlandse Sociologische en Antropologische Vereniging, de Vakgroep Niet-Westerse Religies van de Vrije Universiteit en de Werkgroep AWIC van de Universiteit van Amsterdam. Omdat de in de bundel opgenomen bijdragen betrekking hebben op onderzoek naar Surinamers als minderheid in Nederland werd een andere titel voor deze bundel gekozen.

Doel van de bundel is de lezingen en bijdragen toegankelijk te maken voor een breder publiek dan de ongeveer honderd deelnemers aan de studiedag. De bundel is verdeeld in vier delen. Deel I bevat drie artikelen die een algemeen beeld geven van belangrijke discussiepunten bij het wetenschappelijk onderzoek onder etnische minderheden in Nederland. J. Ellemers geeft in brede lijnen zowel een somber als een positief scenario van de ontwikkeling van 'het minderhedenprobleem in Nederland'. De bijdragen van C. Serkei en W. Koot moeten in onderlinge samenhang gezien worden. Serkei betoogt dat witte onderzoeksters geen bijdrage leveren tot de emancipatie van Surinaamse vrouwen. Koot tracht duidelijk te maken dat het onderscheid tussen witte en zwarte onderzoekers niet zinvol is. Deel II bevat vijf bijdragen over religieuze voorstellingen bij Creolen en Hindoestanen. C. Wooding behandelt de toepassing van Afrosurinaamse religieuze voorstellingen door traditionele therapeuten. W. van Wetering, M.J. Janssens en L. Stockmann beschouwen ieder verschillende aspecten van het verband tussen sociale relaties en religieuze voorstellingen bij Creolen in Nederland. P. van der Veer stelt enkele vragen over de bestendigheid van de organisatie van het hindoeïsme in Nederland. Deel III bevat twee bijdragen over economische organisatie. Een onderzoeksteam onder leiding van J. Boissevain beschrijft de moeilijkheden en mogelijkheden van kleine Surinaamse ondernemers in Amsterdam. P. van Gelder geeft een analyse van ongeregelde economische verrichtingen, vooral van mensen met lage inkomens, in Suriname 'hosselen' genaamd. Deel IV bevat ten

slotte drie bijdragen over jeugdcultuur en onderwijs. De bijdragen van P. Buiks en L. Sansone kunnen samen gelezen worden, omdat ze beide aspecten van etnische identiteit onder jongeren behandelen. V. Tjon-A-Ten vat een onderzoek naar de sociale betrekkingen tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen in schoolverband in haar bijdrage samen.

De organisatiecommissie van de studiedag heeft ook de redactie van deze bundel ter hand genomen. Wij pretenderen niet dat de bundel een representatief beeld geeft van het recente onderzoek onder Surinamers in Nederland. Wel moesten wij bij onze voorbereiding met verbazing vaststellen, dat er veel meer over Surinamers gepraat en (journalistiek) geschreven wordt dan dat er onderzoek van enige diepgang wordt verricht. Het is daarom onze hoop dat het hier gepresenteerde materiaal aanknopingspunten biedt voor een beter inzicht in het maatschappelijk leven van Surinamers in Nederland en voor verder onderzoek, dat bijdraagt tot een positieve belangstelling voor de positie van minderheden in een tijd van toenemende discriminatie.

Rest ons nog een woord van dank aan Hanny Phaff die het type-werk voor deze bundel verzorgde.

P. van Gelder

P. van der Veer

W. van Wetering

DEEL I : ALGEMEEN

ETNISCHE VERHOUDINGEN IN NEDERLAND:
DE BEHOEFTE AAN EEN DIFFERENTIËLE ZIENSWIJZE

J.E. Ellemers

Hoe zou het over pakweg 30 jaar met de etnische verhoudingen in Nederland zijn gesteld? Wat voor beeld kunnen we daarvan schetsen?

Twee 'scenario's

Eén mogelijkheid is dat dit een zeer somber beeld is. Door programma's van gezinshereniging en hoge geboortecijfers, vooral onder Moslingroeperingen, is het aantal buitenlanders afkomstig uit landen rond de Middellandse Zee in dertig jaar verdrievoudigd. Slechte huisvesting, ongunstige schoolprestaties en zeer hoge werkloosheidscijfers, met name onder de jongeren, hebben een situatie doen ontstaan waardoor leden van de tweede en derde generatie van etnische groepen in toenemende mate een problematisch gedrag zijn gaan vertonen. Een beleid van multi- of bicultureel onderwijs heeft ertoe geleid, dat vele jongeren zich volkomen gedesoriënteerd voelen. Velen zijn geheel vervreemd en vervallen tot allerlei vormen van afwijkend gedrag, variërend van kruimeldiefstallen tot drugsverslaving en zelfs gewelddadigheden.

Bovendien heeft de publiciteit over dit problematisch gedrag van sommige leden van etnische groepen ook tal van andere negatieve gevolgen gehad. Allereerst heeft het aanleiding gegeven tot allerlei spanningen en wrijvingen tussen de autochtone bevolking en etnische groepen, maar misschien nog belangrijker is dat het ook zeer negatieve effecten heeft voor het zelfbeeld van vele leden van etnische groepen. Slechts enkelen van hen zijn werkelijk succesvol en zijn erin geslaagd omhoog te komen op de maatschappelijke ladder. De meesten van hen hebben genoeg moeten nemen met min of meer permanente posities in de onderste lagen van de maatschappij.

Alhoewel verschillende van deze problemen zich in het begin van de 21e eeuw ook hebben voorgedaan in andere Europese landen, waren er tevens aspecten die duidelijk te maken hebben met Nederlands koloniale verleden. Nadat de Antillen aan het eind van de

jaren tachtig onder de soevereiniteit van Venezuela zijn gebracht en Brazilië aan het eind van de jaren negentig Suriname eenzijdig tot haar grondgebied heeft verklaard, bevindt zich meer dan tweederde van de bevolking van deze voormalige rijkdelen in Nederland.

Deze annexaties van de Antillen en Suriname door Latijns-amerikaanse landen hebben echter veel onrust teweeg gebracht onder degenen die uit deze gebieden afkomstig zijn en hebben uiteindelijk geleid tot de vorming van de Surinaamse Bevrijdingsorganisatie en de Beweging Vrije Antillen. Nadat interventies van de Nederlandse regering bij die van Brazilië en Venezuela geen enkel resultaat opleverden en de Verenigde Naties niet eens bereid bleken deze kwesties op de agenda te plaatsen, richtten de woede en frustratie van Antillianen en Surinamers zich steeds meer op de Nederlandse regering. Zij verweten de Nederlandse regering dat deze haar marine niet had ingezet om de onafhankelijkheid van hun landen te verdedigen. Uiteindelijk leidde deze woede en agressie tot verschillende gewelddadige acties, waaronder herhaalde kapingen van treinen en vliegtuigen in en buiten Nederland.

Tenslotte was er ook nog het probleem van de meer dan 200.000 blanke refugié's uit Zuid-Afrika, die naar Nederland vluchtten toen in het begin van de jaren negentig in hun land een zwart meerderheidsbewind werd gevestigd. Alhoewel de meesten van hen Nederlandse paspoorten hadden en daarom zonder meer tot Nederland moesten worden toegelaten, veroorzaakte hun aanwezigheid allerlei problemen ten gevolge van hun ontevredenheid over de situatie in Nederland en hun uitgesproken racistische vooroordelen.

Het is echter mogelijk dat men over dertig jaar een geheel ander beeld van de etnische verhoudingen in Nederland kan schetsen.

Nadat Nederland in de loop van de jaren tachtig steeds meer een economische catastrofe tegemoet leek te gaan, het beleid van industriële vernieuwing van de opeenvolgende ministers van economische zaken Ter Louw (D'66), Van Aardenne (VVD) en Van der Zwan (PvdA) jammerlijk was mislukt, de grootscheepse computerisatie van het onderwijs van minister Deetman slechts een enorme geldverspilling bleek te zijn geweest en een overgebureau-

cratiseerde maatschappij steeds minder in staat leek haar problemen op te lossen, voltrok zich een onverwacht economisch herstel. Tot hun verbazing moesten economen en andere beoefenaars van de sociale wetenschappen vaststellen dat de oorzaak van het wonderbaarlijk economisch herstel gezocht moest worden in wat aanvankelijk de 'informele sector' werd genoemd.

Nog belangrijker misschien was, dat zij moesten vaststellen dat dit miraculeuze herstel grotendeels het gevolg was van de activiteiten van etnische minderheden. Het was eigenlijk al begonnen aan het eind van de jaren zeventig en het begin van de jaren tachtig, toen verschillende Marokkaanse, Turkse en ook Westindische immigranten eigen zaakjes begonnen in het restaurantwezen, op ambachtelijk gebied of in de handel. Maar een echte economische bloei begon pas in de jaren negentig, toen steeds meer leden van de tweede generatie van deze etnische groepen volwassen werden en in de voetsporen van hun ouders traden en daarna ook eigen hotel-, restaurant- en andere bedrijven begonnen. Dit bracht allereerst een geweldige ontwikkeling in de toeristenindustrie teweeg, die miljoenen toeristen naar Nederland bracht uit landen als Japan, de Filipijnen, India en zelfs Australië en Nieuw-Zeeland. Spoedig namen leden van de tweede generatie van Turkse, Marokkaanse en Westindische bevolkingsgroepen ook de leiding over van grotere winkelbedrijven en hotelketens, terwijl anderen activiteiten ontplooiden in de micro-electronica, de bio-technologie en andere groeisectoren.

Kortom, volgens deze tweede visie, werd Nederland aan het begin van de 21e eeuw opnieuw een welvarend land, dat op het punt stond een nieuwe 'gouden eeuw' te beginnen. Evenals de vorige gouden eeuw - in de 17e eeuw - was de nieuwe economische bloei grotendeels het gevolg van immigratie van vreemdelingen met een hoog ambitieniveau. De speciale combinatie van Nederlandse, Mohammedaanse en Westindische cultuurelementen bleek een voortreffelijke voedingsbodem te zijn voor een nieuw ondernemersklimaat onder de etnische groeperingen, dat nog slechts een kwart eeuw tevoren geheel leek te ontbreken.

Nederlandse gemeenten beconcurrerden elkaar om zoveel mogelijk leden van etnische groepen aan te trekken. Ze boden allerlei aantrekkelijke premies en faciliteiten aan wanneer dezen binnen

hun gemeentegrenzen nieuwe bedrijven wilden openen. Spoedig ook zouden Nederlandse ingenieurs en geleerden met vreemde, buitenlandse namen Nederland weer in de voorhoede brengen van ontwikkelingen op het gebied van technologie en wetenschap. Ook op het gebied van kunst en cultuur begon Nederland zich steeds meer te onderscheiden, waarbij met name 'de Turkse school' in de schilderkunst, de schrijvers van Marokkaanse origine en de filmmakers en musici van Westindische afkomst met ere genoemd moeten worden. Uit andere landen stroomden dan ook de onderzoekers toe om het Nederlandse 'Wirtschafts- und Kulturwunder' van nabij te bestuderen.

Beide mogelijke ontwikkelingen mogen wat overdreven lijken. Toch is geen van beide mogelijkheden geheel en al onwaarschijnlijk. Geschiedenis wordt meestal in tegengestelde richting geschreven. Achteraf is het betrekkelijk eenvoudig te verklaren waarom bepaalde ontwikkelingen moesten plaatsvinden. Het is aanzienlijk moeilijker om te verklaren of zelfs plausibel te maken welke van de twee ontwikkelingen - of 'scenario's', als men wenst - de komende decennia realiteit zal worden.

Het is niet onwaarschijnlijk dat bepaalde elementen van beide scenario's, die ik zojuist heb geschetst, realiteit zullen worden. Maar hoe de 'mix' van deze elementen precies zal zijn, lijkt vooralsnog moeilijk te bepalen. Veel zal daarbij mijns inziens afhangen van de vraag welke 'beelden' en 'zelf-beelden' er over en van de verschillende etnische groepen op den duur zullen ontstaan. Door processen van 'etikettering' ('labeling') en 'self-fulfilling prophesy' kunnen zulke beelden en zelfbeelden worden versterkt en zo bepaalde ontwikkelingen beïnvloeden, zoals zo vaak het geval is geweest in de geschiedenis van minderheden en van allerlei andere bevolkingsgroepen.

In dit opzicht kan men enigszins somber zijn over de toekomst van de etnische groepen in Nederland - en trouwens ook in andere Europese landen. Wanneer bepaalde ontwikkelingen zich blijken voort te zetten, kunnen negatieve elementen gemakkelijk de overhand krijgen over meer positieve factoren. In het algemeen neigen journalisten, sociaal-wetenschappelijke onderzoekers en an-

dere commentatoren op het maatschappelijk gebeuren ertoe meer aandacht te schenken aan negatieve omstandigheden en problemen dan aan positieve ontwikkelingen en het ontbreken van problemen. Narigheid en ellende zijn in sommige opzichten voer voor journalisten en sociologen. Dit kan het beeld over en het zelf-beeld van de betreffende groepen of categorieën sterk beïnvloeden. Dit is misschien nog meer het geval bij etnische groepen, die min of meer duidelijk herkenbaar zijn.

In dit verband is het opvallend dat meestal gesproken wordt over de minderheden. Dit geldt ook voor het beleid met betrekking tot deze categorieën. Wat naar mijn mening nogal eens ontbreekt is het besef dat er ook aanzienlijke verschillen zijn tussen en binnen de onderscheiden categorieën van etnische groepen of 'minderheden'. Mede hierdoor zijn er allerlei vertekeningen in de perceptie van hun problemen ontstaan en zijn andere aspecten soms onderbelicht gebleven. Het is echter van belang te beseffen dat het om verschillende categorieën gaat met deels verschillende problemen, die bovendien ook nog aan verandering onderhevig zijn.

Achtergronden en omvang

De aanwezigheid van betrekkelijk omvangrijke etnische of culturele minderheden - of gewoon: immigranten - in het naoorlogse West-Europa is grotendeels terug te voeren op enkele factoren, die in nagenoeg al deze landen gelden; ook in Nederland.

Allereerst zijn er politieke omstandigheden, waardoor grenzen anders getrokken werden en verhoudingen tussen landen veranderen. Zo waren er vluchtelingen, vooral uit Oost- en Midden-Europa, later ook uit Azië en Latijns-Amerika. Dan waren er Europese bevolkingsgroepen, die uit voormalige koloniën naar het moederland terugkeerden, zoals in Frankrijk, België, Engeland en Nederland (gerepatrieerden) het geval was. Tenslotte zijn er inheemse bevolkingsgroepen uit voormalige koloniën die zich al of niet tijdelijk in het (voormalige) moederland vestig(d)en. In Frankrijk waren dit vooral Algerijnen en Marokkanen, inclusief Joden uit die landen; in Engeland mensen afkomstig uit India, Pakistan en West-Indië; in Nederland: Molukkers, Surinamers en Antillianen.

De tweede belangrijke factor wordt gevormd door economische omstandigheden als gevolg van tekorten op de arbeidsmarkten in vele Westeuropese landen. Over het algemeen betreft dit een trek van mediterrane landen - aanvankelijk Italië, Spanje, Portugal, Joegoslavië, later steeds meer uit Turkije en Marokko - naar West-, Noord- en Midden-Europa. Het is duidelijk dat in dit proces politieke en economische omstandigheden elkaar kunnen versterken, zoals blijkt bij voorbeeld uit de trek van Noord-Afrikanen naar Frankrijk en van West-Indiërs naar Engeland en Nederland.

In Nederland heeft men zich betrekkelijk laat en langzaam gerealiseerd dat dit land in de loop van de jaren zestig en zeventig meer en meer een immigratieland in plaats van een emigratieland is geworden.

Nadat zich eerst tussen het eind van de jaren veertig en het begin van de jaren zestig zo'n 300.000 gerepatrieerden uit Indonesië in Nederland hadden gevestigd (waarvan ongeveer tweederde werd gevormd door zogenaamde 'Indische Nederlanders'), is sinds het eind van de jaren zestig ook sprake geweest van een toenemende immigratie van andere categorieën allochtonen. Behalve ongeveer 40.000 Zuid-Molukkers (die hier in het begin van de jaren vijftig al arriveerden) verblijven op het ogenblik in Nederland naar schatting ongeveer 190.000 Surinamers (éénderde van de bevolking van Suriname), ruim 40.000 Antillianen (15 procent van de bevolking van de Antillen), ruim 150.000 Turken, ongeveer 100.000 Marokkanen, naar schatting 30.000 Chinezen, ruim 20.000 Spanjaarden en ruim 20.000 Italianen. Dan zijn er nog eens meer dan 200.000 'overige vreemdelingen' (waarvan echter ruim de helft bestaat uit Duitsers, Belgen, Britten en Amerikanen), mogelijk 20.000 personen die hier illegaal verblijven en ongeveer 15.000 vluchtelingen. Wanneer men de gerepatrieerden en 'overige minderheden' zoals Belgen, Britten, Duitsers en Amerikanen niet meetelt, dan komt men - enigszins afhankelijk van exacte tijdstip en wijze van telling - tot een totaal van 600.000 tot 700.000 'allochtonen' in Nederland. Dit is 4-5 procent van de totale bevolking, hetgeen overigens (veel) lager is dan in de buurlanden.

Men moet echter niet alleen kijken naar de huidige aantallen. Er is ook interne dynamiek, zoals blijkt uit het geval van de Zuid-Molukkers. Toen dezen in 1951 naar Nederland kwamen, telden zij ongeveer 13.000 zielen. In ruim dertig jaar is hun aantal verdrievoudigd.

Hoewel de vestiging van met name Turken en Marokkanen de laatste jaren sterk is teruggelopen en er ook enige retourmigratie plaatsvindt, is er een aanzienlijke 'natuurlijke groei'; al is deze wat minder sterk dan enkele jaren geleden nog werd aangenomen. Ook het aantal Surinamers groeit nog steeds, mede door de sinds 1982 weer toegenomen immigratie.

Al met al is het niet onwaarschijnlijk dat de Islamitische en Westindische bevolkingsgroepen aan het eind van deze eeuw tezamen wel eens 700.000 of meer personen zullen omvatten. Dat is gelijk aan de bevolking van een stad als Amsterdam of drie keer de omvang van een stad als Utrecht. Dit probleem is in zekere zin nog nijpender, wanneer men bedenkt dat er een sterke concentratie is van deze bevolkingsgroepen in de grote steden en ook nog in bepaalde buurten binnen deze steden. Dit scheidt allerlei bijzondere problemen op het gebied van onderwijs, huisvesting, werkgelegenheid, welzijnsvoorzieningen en relaties met de autochtone bevolking.

Aan deze vraagstukken is de laatste tijd reeds veel aandacht besteed en ik zal daar nu niet op ingaan. Wel wil ik de aandacht richten op enkele andere aspecten, die tot nog toe veel minder naar voren zijn gekomen.

Verschillende categorieën

In landen met een langere geschiedenis op het gebied van immigratie en een grote etnische verscheidenheid, zoals de Verenigde Staten, Canada, Australië en Israël, is gebleken dat verschillende etnische groepen of categorieën van immigranten op den duur vaak een eigen positie in de ontvangende maatschappij gaan innemen. Dit is onder meer afhankelijk van de culturele achtergrond van de betreffende etnische groep, het tijdstip en de omstandigheden van immigratie en de mogelijkheden tot sociale stijging die er op een gegeven ogenblik binnen de ontvangende maatschappij bestaan.

Zoiets begint zich ook in Nederland af te tekenen. Van de gerepatrieerden uit Indonesië is vaak vastgesteld dat hun betrekkelijk succesvolle absorptie binnen de Nederlands maatschappij vooral te maken heeft gehad met hun sterke oriëntatie op Nederland en hun identificatie met dominante Nederlandse waarden. Dit is ongetwijfeld juist, ook al was er onder Indische Nederlanders duidelijk sprake van 'eigen' varianten van de Nederlandse cultuur. Maar vermoedelijk minstens even belangrijk is dat hun immigratie plaatsvond in een periode die samenviel met of spoedig gevolgd werd door een tijd van grote economische expansie. In deze periode - de jaren vijftig - vond er met name een sterke groei van de tertiaire sector (kantoorarbeid, diensten) plaats, waarin juist vele gerepatrieerden ook in Indonesië werkzaam waren geweest.

Dit wil nog niet zeggen dat er geen problemen (hebben) bestaan onder de gerepatrieerden. Maar dit zijn vooral problemen in de sfeer van persoonlijke aanpassing en welbevinden ten gevolge van de immigratie én - naar nu steeds duidelijker wordt - ook problemen samenhangend met de traumatische effecten van de tweede wereldoorlog en de naoorlogse periode in Indonesië.

Toch is de inpassing van de categorie van gerepatrieerden betrekkelijk succesvol geweest, mede - vooral? - omdat zij tamelijk snel een plaats vonden in de expanderende Nederlandse economie, die velen van hen bovendien mogelijkheden tot sociale mobiliteit bood. Toch is de ervaring met de gerepatrieerden misleidend geweest in de zin dat zij ten onrechte de mening deed postvatten dat men de problemen van het opnemen van betrekkelijk grote aantallen immigranten wel de baas zou blijven. Ze versterkte ook het beeld van Nederland als een tolerante en pluralistische natie die zonder al te veel moeilijkheden tal van vreemdelingen kon en wilde opnemen.

Heel anders verliep het echter met de tegelijkertijd óók uit Indonesië gearriveerde Ambonezen, die later Zuid-Molukkers zouden worden genoemd. In maart-april 1951 werden 4.000 militairen van het voormalige KNIL (Koninklijke Nederlands Indisch Leger) met hun gezinnen (tezamen ongeveer 13.000 personen) tijdelijk naar Nederland gebracht. Na hun aankomst werden zij uit militaire

dienst ontslagen (dat was inmiddels de Koninklijke Landmacht, omdat het KNIL niet meer bestond) en begon een lange periode van onzekerheid en isolement, eerst in kampen, pas veel later in eigen woonwijken. Het isolement, tot nog toe onvervulde politieke idealen en de (onderlinge) spanningen die zich daarbij voordeden, hebben ertoe bijgedragen dat deze bevolkingsgroep een betrekkelijk problematische positie binnen de Nederlandse maatschappij is blijven innemen.

Het had echter misschien anders kunnen zijn, wanneer de Ambonese militairen in 1951 niet meteen uit militaire dienst waren ontslagen, maar bij voorbeeld onder bepaalde condities waren opgenomen in het Nederlandse leger, dat in het begin van de jaren vijftig opnieuw werd opgebouwd. Zij hadden bijvoorbeeld als instructeur of als speciale eenheden (commando's, militaire politie) daarin nuttige functies kunnen vervullen, die aansloten bij de al generatielange militaire tradities onder deze bevolkingsgroep. Een dergelijke opname in het Nederlandse leger had misschien bepaalde juridische consequenties met zich mee gebracht, maar daar waren mogelijk oplossingen voor te vinden geweest. Het had in ieder geval deze militairen een nuttige bezigheid gegeven en hun en hun gezinnen een enigszins duidelijke positie binnen de Nederlandse maatschappij en daarmee zelfrespect verschaft. Dat een dergelijke positie voor een bepaalde etnische bevolkingsgroep niet helemaal denkbeeldig is, kan blijken uit het voorbeeld van de uit Nepal afkomstige Gurkha's, die nog steeds gewaardeerde eenheden binnen het Britse leger vormen.

Van de meeste andere categorieën immigranten die zich de laatste decennia in Nederland hebben gevestigd, kan gezegd worden dat zij zich niet primair - zoals de gerepatrieerden en de Zuid-Molukkers - als gevolg van politieke omstandigheden, maar om economische redenen in Nederland hebben gevestigd. Van de meest omvangrijke categorieën onder hen, zoals Surinamers, Turken en Marokkanen, is nog niet duidelijk welke plaats zij op den duur binnen de Nederlandse maatschappij zullen gaan innemen.

Toch zijn er enkele kleinere categorieën die al min of meer een 'eigen' positie in de Nederlandse maatschappij hebben verworven. Dit is heel duidelijk het geval met de Chinezen en Italianen.

Van deze beide categorieën hadden zich al vóór de tweede wereldoorlog bescheiden aantallen in Nederland gevestigd. De Chinezen aanvankelijk als 'pindamannen', later meer en meer in het restaurantwezen. Ook Italianen hadden zich in vooroorlogse jaren al in Nederland gevestigd, als schoorsteenvegers, terrazowerkers en later vooral als ijsverkopers. Na de oorlog is deze situatie verder geconsolideerd en hebben zich heel wat Italianen die aanvankelijk als 'gastarbeiders' kwamen posities opgebouwd als kleine zelfstandigen en werknemers in het restaurantwezen (pizzeria's). Beide ethnische groepen - Chinezen en Italianen - hebben ook in andere Europese landen en in Noord-Amerika als kleine ondernemers duidelijk 'eigen' posities opgebouwd, vooral in de horeca-sector, waarmee ze hebben voorzien in behoeften aan goedkopere eetgelegenheden in maatschappijen waar het buitenshuis eten en consumeren steeds grotere omvang heeft genomen. Geleidelijk zullen leden van de tweede, derde en volgende generaties van deze ethnische groepen vanuit deze posities via voortgezet onderwijs verder sociaal stijgen, zoals bij voorbeeld in de Verenigde Staten reeds het geval is.

Over het algemeen duurt het wel enkele tientallen jaren alvorens zich enigszins duidelijke patronen in sociaal-economische posities en kanalen tot sociale mobiliteit voor bepaalde ethnische groepen beginnen af te tekenen. In dit opzicht is het nog te vroeg om iets te zeggen over de posities die betrekkelijk recente immigranten als Surinamers, Antillianen, Turken en Marokkanen op den duur mogelijk zullen gaan innemen. Toch is het niet onwaarschijnlijk dat zich ook onder hen bepaalde configuraties in sociaal-economische posities zullen gaan aftekenen. Voor sommigen van hen - met name Turken, naar het schijnt, maar mogelijk ook bij anderen - zijn er aanwijzingen dat zij zich ontwikkelen in de richting van het kleine ondernemerschap, niet alleen in de horeca-sector, maar ook in andere posities van neringdoenden en ambachtelijke middenstand. Zelfs al zal uiteindelijk maar een deel van de leden van de betreffende ethnische groep in feite in dergelijke posities terecht komen en misschien een nóg kleiner deel werkelijk succesvol zijn, toch kan dit bijdragen tot een bepaalde - en hopelijk meer positieve - beeldvorming van de cate-

gorie als geheel en daarmee tot het zelfrespect van de meesten van hen. Ook successen van slechts enkele leden van etnische groepen bij voorbeeld als 'celebrities' op het gebied van sport, kunst of 'entertainment' kunnen dergelijke effecten hebben. Hoe dan ook, etnische verhoudingen dienen niet statisch gezien te worden en zullen zich verder ontwikkelen, waarbij verschillen tussen en binnen etnische groepen óók een rol zullen gaan spelen.

Eenzijdige percepties

Het heeft betrekkelijk lang geduurd vóór de aanwezigheid van etnische groepen of culturele minderheden afkomstig uit voormalige koloniën en landen rond de Middellandse Zee in Nederland als een maatschappelijk probleem is gezien. Heel lang is het in ieder geval als een tijdelijk probleem gezien, zoals het zojuist genoemde geval van de Zuid-Molukkers illustreert. Tot betrekkelijk kort geleden is het beleid ervan uitgegaan dat zij weer naar Indonesië terug zouden gaan. Dit zelfde geldt eigenlijk ook voor Surinamers, Turken en Marokkanen.

Voorts is er van de relatief succesvolle opname van de gepatriëerden uit Indonesië een sussende werking uitgegaan. Als er dan al sprake zou zijn van omvangrijkere immigratie, dan meende men in ieder geval de problemen al te kennen en te kunnen beheersen. Men vergat echter te bedenken dat de repatriëring uit Indonesië plaatsvond in een periode van snelle economische groei. Toen de immigratie van Surinamers en van mensen uit landen rond de Middellandse Zee grotere omvang aannam, was de economische groei inmiddels al minder geworden.

Opvallend is ook dat toen eenmaal de aanwezigheid van grotere aantallen immigranten als een probleem werd onderkend, het voornamelijk werd gezien in termen van welzijn, huisvesting en onderwijs. Natuurlijk zijn dit urgente problemen, die aandacht en zorg vragen. Maar ook deze problemen zijn nog lang gezien vanuit een perspectief van tijdelijke voorzieningen. Illustratief in dit verband is dat tot nog enkele jaren geleden 'bicultureel' of tweetalig onderwijs niet primair werd gezien als een middel om kinderen van etnische minderheden vertrouwd te maken met het Nederlandse onderwijs, maar als een doel in zichzelf. 'Integratie

'met behoud van eigen identiteit' is lang het officiële credo geweest van het Nederlandse minderhedenbeleid.

Het meest merkwaardige is misschien dat het probleem van de etnische minderheden nog steeds weinig gezien wordt als primair een arbeidsmarktprobleem. Toch heeft dit centraal gestaan in de motivatie van verreweg de meeste immigranten die de afgelopen decennia naar Nederland zijn gekomen. Zij kwamen hier niet zozeer omdat zij het fysieke, sociale en culturele klimaat in West-Europa zo aantrekkelijk vonden, maar in de eerste plaats omdat zij hun sociaal-economische situatie hoopten te verbeteren.

De laatste tijd is er wel enige aandacht voor de - soms bijzonder hoge - werkloosheid onder etnische minderheden. Er zijn sinds kort enige deelstudies over werkloosheid onder etnische minderheden in oude stadswijken en onder jonge Turken en Marokkanen, maar het is nog niet erg duidelijk in hoeverre er variaties zijn binnen de verschillende etnische groepen, bij voorbeeld naar omvang en duur van de werkloosheid. Ook is niet bekend of in Nederland zwarte (d.w.z. Creools-Surinaamse en Antilliaanse) vrouwen met enig opleidingsniveau meer en beter betaalde arbeidskansen hebben dan mannen uit de zelfde etnische bevolkingsgroepen, zoals in de Verenigde Staten wel eens geconstateerd is onder de zwarte bevolking.

Wanneer de laatste jaren sprake is geweest van aandacht voor werkgelegenheid onder etnische minderheden, is deze vaak eenzijdig gericht op de problemen van de illegaal in Nederland verblijvende buitenlanders. Terecht is bezorgdheid uitgesproken over de soms uiterst slechte arbeidsvoorwaarden waaronder de hier illegaal verblijvende buitenlanders moeten werken. Dat de aanwezigheid van illegale werknemers onder niet-gereguleerde arbeidsvoorwaarden óók een bedreiging vormt voor de positie op de arbeidsmarkt van de veel grotere en reeds langer legaal in Nederland verblijvende categorieën buitenlanders, wordt echter veel minder gezien.

Een andere opvallende vertekening in de kennis en het beleid met betrekking tot leden van etnische minderheden is dat zij nagenoeg exclusief worden gezien als werknemers. Pas zeer recent is er enige aandacht voor hun mogelijke posities als kleine zelf-

standigen. Maar wanneer er al over leden van etnische minderheden gepraat wordt als potentiële kleine ondernemers, is het vaak in termen van ontheffingen en 'deregulering', zonder dat de bedenklijke kanten daarvan worden gezien. Ontheffingen met betrekking tot vestigingseisen kan ook inhouden dat reeds gevestigde bonafide etnische ondernemers gebrekkig worden beschermd en kan gezien worden als concurrentievervalsing door Nederlandse kleine zelfstandigen. Daarmee is nog niet gezegd dat in passende gevallen geen ontheffingen zouden moeten worden verleend. Maar men dient de dilemma's die daardoor ontstaan wel onder ogen te zien en af te wegen.

Heel opvallend in de perceptie van de problemen van etnische groepen binnen de Nederlandse samenleving is verder dat het nog nauwelijks als een politiek probleem is gezien. Wel staan de kranten vol over de vraag in hoeverre de vermeende aantrekkingskracht van de Centruumpartij al of niet een 'backlash'-effect is van de aanwezigheid van vreemdelingen in onze maatschappij en zitten politici en andere belanghebbenden elkaar in de haren over de vraag of er nu één of meer organen voor de 'inspraak' van minderheden moeten komen.

Maar men schijnt nauwelijks te beseffen dat nu al ruim 150.000 Nederlanders van Surinaamse, Antilliaanse en Molukse herkomst stemrecht hebben. Afhankelijk van het opkomstpercentage bij verkiezingen is dit goed voor twee of drie kamerzetels. Wanneer buitenlanders die langer in Nederland verblijven in 1986, zoals het plan is, aan de gemeenteraadsverkiezingen zullen kunnen deelnemen, zal het 'etnische electoraat' (Surinaamse, Antilliaanse en Molukse Nederlanders plus buitenlanders) wel eens boven een half miljoen kunnen komen. Meer dan de helft daarvan woont in grote steden (met meer dan 100.000 inwoners). In steden als Amsterdam en Rotterdam zal het aandeel van de 'etnische stemmen' zelfs 10-20 procent bedragen.

Bij de gemeenteraadsverkiezingen van 1982 zijn al in twee gevallen pogingen geweest om met 'eigen' etnische lijsten uit te komen, die zijn mislukt. Wel zijn in enkele gemeenten Surinamers, een Antilliaan en een Molukker op 'Nederlandse' lijsten (PvdA, CDA of progressieve combinaties) tot gemeenteraadslid gekozen.

Ook al is waarschijnlijk niet te verwachten dat bij de gemeenteraadsverkiezingen van 1986 etnische bevolkingsgroepen meteen op overweldigende wijze gebruik zullen maken van hun actief en passief kiesrecht, toch zullen op den duur 'etnische stemmen' in sommige gemeenten een rol gaan spelen en wellicht kunnen bepalen of sommige coalities binnen Colleges van B&W al of niet mogelijk zijn.

Het is op zijn minst curieus dat noch de Nederlandse overheid, noch de gevestigde politieke partijen duidelijk blijk hebben gegeven in te zien dat etnische stemmen de komende jaren een steeds belangrijker rol zullen gaan spelen in de lokale politiek van althans sommige grotere steden. Men schijnt nog nauwelijks te hebben nagedacht over de vraag hoe men zou moeten staan tegenover de eventuele opkomst van 'etnische lijsten' of hoe etnische groepen via bestaande 'Nederlandse' partijen hun stem zouden kunnen laten horen. Ook lijken nog weinigen hun gedachten hebben laten gaan over de vraag hoe de aansluiting zal verlopen van de 'politieke cultuur' van landen als Suriname, Turkije en Marokko met de Nederlandse politiek. In sommige van deze landen is het niet ongebruikelijk dat via verwantschapsgroepen of patronagesystemen 'politieke entrepreneurs' in hun omgeving stemmen mobiliseren in ruil voor 'politieke gunsten'. Er zijn aanwijzingen dat zoiets zich ook onder sommige etnische groepen in Europese landen begint af te tekenen. Wat voor invloed zal dit hebben op gemeenteraadsverkiezingen in Nederland? Zullen hierbij reeds bestaande politieke organisaties uit de landen van herkomst een rol gaan spelen? Welke internationale aspecten kunnen hierbij naar voren komen? Kortom, vragen waarop vooralsnog moeilijk een antwoord op te geven zal zijn, maar waar wel eens over nagedacht zou kunnen worden.

Stereotype verklaringen

In de perceptie van de problemen van etnische minderheden in Nederland is niet alleen een achterstand ten opzichte van de werkelijkheid en zijn niet alleen vertekeningen opgetreden, maar is er ook sprake van een soort simplificatie in de beeldvorming.

Zoals we al vaststelden, heeft het betrekkelijk lang geduurd eer men in Nederland en in het bijzonder de overheid ervan door-

drongen raakte dat de aanwezigheid van etnische minderheden niet van tijdelijke aard zou zijn en mogelijk maatschappelijke problemen zou kunnen opleveren. In feite hebben pas de gewelddadige acties van een handjevol Zuidmolukse jongeren in 1975 en 1977 meer serieuze aandacht voor de problemen van minderheden gewekt. Maar toen was er een neiging tot over-reactie. Het beeld van de minderheden werd sindsdien soms wel in heel schrille kleuren geschilderd.

Door beoefenaren der sociale wetenschappen was al eerder vastgesteld dat er mogelijk bepaalde problemen zouden kunnen ontstaan vooral onder jongeren en leden van de tweede generatie van etnische groepen. Er werd vastgesteld dat relatieve achterstelling soms nadelige gevolgen kon opleveren. Gebrekkige huisvesting, onvoldoende schoolresultaten en vooral slechte perspectieven op de arbeidsmarkt kunnen daarbij een belangrijke rol spelen. Maar, zo werd ook vastgesteld, dit gold zeker niet voor alle jongeren van etnische minderheden. Er zijn niet overal problemen. Soms is bij voorbeeld jeugdmisdadigheid onder etnische groepen veel geringer dan onder 'autochtone' Nederlandse jeugd. Er zijn ook aanzienlijke verschillen in mate van problematisch gedrag tussen en binnen etnische groepen. Drugverslaving is wél een probleem bij sommige Surinaams-Creoolse mannen, maar veel minder bij Creoolse vrouwen, onder wie het - naar men meent - alleen voorkomt in verband met prostitutie. Sommige jonge Surinamers en jongeren van andere etnische minderheden zijn zelfs redelijk succesvol.

Toch is er een soort 'ge vulgariseerde' sociologische kennis ontstaan, die leidde tot min of meer stereotype verklaringen over het gedrag van (nagenoeg) alle leden van de tweede generatie van etnische groepen. Daarin was weinig sprake meer van de subtiliteiten en nuances van de oorspronkelijke bevindingen van sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Dit is niet een geheel nieuw verschijnsel. Ook in andere etnisch heterogene maatschappijen, zoals de Verenigde Staten en Engeland, bestaan stereotype voorstellingen die het gedrag van etnische groepen, in het bijzonder van zwarte minderheden, moeten verklaren. Volgens zulke verklaringen zijn alle jongeren van etnische minderheden slachtoffers van raciale onderdrukking en ongunstige sociaal-economische omstandigheden en slechts hulpeloze onderworpenen van 'het systeem'. Maar dit is

wel een zeer fatalistische zienswijze, die ook niet verklaart waarom bepaalde jongeren uit achtergebleven groepen en sommige leden van etnische minderheden wél goede schoolresultaten behalen en wél redelijk succesvolle beroeps carrières opbouwen, ondanks vele handicaps.

Nog ernstiger is misschien dat dergelijke stereotype 'verklaringen' in toenemende mate het 'beeld' en daarmee op den duur ook het 'zelf-beeld' van veel leden van etnische minderheden bepalen. Wanneer steeds maar weer wordt gezegd hoe achtergesteld leden van etnische minderheden wel zijn en dat 'cultuurconflicten' wel moeten leiden tot misdaad en gewelddadigheid, dan worden daarmee in zekere zin precies die condities gecreëerd waar we zo bezorgd over zijn.

Dit alles heeft ook enige specifiek 'Nederlandse' trekjes, die deels te maken hebben met de relatief sterke aandacht voor de 'instrumentele' betekenis van de sociale wetenschappen en deels met de wijze waarop de verzorgingsstaat in Nederland gestalte heeft gekregen. De afgelopen decennia heeft er in de meeste westerse maatschappijen een geweldige 'vulgarisatie' van sociaal-wetenschappelijk kennis plaatsgevonden. Daar heeft Nederland zeker niet in ondergedaan. Maar er is hier bovendien een sterke neiging om - ook soms halfrijpe of vermeende - inzichten ontleend aan de sociale wetenschappen onmiddellijk te 'vertalen' in 'bewustwording' en 'actie'. Journalisten die in toenemende mate uit de sociale wetenschappen afkomstig zijn, beoefenaren der sociale wetenschappen die hun onderzoeksresultaten trachten te populariseren welzijns werkers en niet te vergeten politici neigen er steeds meer toe om de sociale werkelijkheid uitsluitend vanuit sociaal-wetenschappelijke noties te 'verklaren'. Dergelijke noties hebben zelfs geleid tot zeer normatieve visies op de maatschappij, waarin alleen nog maar plaats lijkt te zijn voor 'structurele factoren' en weinig ruimte meer is voor culturele omstandigheden en individuele verschillen.

Ongeveer in de zelfde periode werden in Nederland de vaak nog door 'leken' bestuurde en met vrijwilligers werkende verzuilde organisaties voor maatschappelijke hulpverlening overgenomen en gereorganiseerd door full-time professionele hulpverleners.

Nog ten dele in naam van de verzuilde principes van weleer (voor iedere categorie een 'eigen' voorziening), maar in feite geheel - en vaak zeer genereus! - gesubsidieerd door de overheid, is er inmiddels een kolossaal netwerk van hulpverleningsinstanties en welzijnsorganisatie tot stand gekomen. Ook op het gebied van de zorg voor en hulp aan etnische groepen is een complex van dergelijke organisaties opgebouwd, die wel door de overheid worden gefinancierd - aanvankelijk CRM (thans WVC), later ook Onderwijs en Wetenschappen, Binnenlandse Zaken en andere Ministeries -, maar waarover diezelfde overheid nog maar weinig zeggenschap heeft.

Wanneer we dus over problemen van etnische groepen praten, dan dienen we niet te vergeten dat we op dit gebied ook te maken hebben met de 'vested interests' van organen en stichtingen voor welzijn, onderwijs en andere vormen van hulpverlening aan minderheden. De nieuwe klasse van welzijnswerkers en andere professionele hulpverleners die in deze sector werkzaam is, heeft er alle belang bij om de nadruk te leggen op de vele problemen van de aan hun zorg toevertrouwde groepen. Zij zullen geneigd zijn vooral belang te hechten aan 'structurele' omstandigheden in de verklaring en oplossing van die problemen. Natuurlijk zal dan blijken dat nog vele problemen onopgelost zijn en meer en nieuwe hulp nodig maken.

Behoefte aan een meer differentiële zienswijze

Er is geen twijfel aan mogelijk dat sociaal-economische en andere structurele omstandigheden het lot van etnische minderheden in sterke mate bepalen. Maar allereerst kan men zich afvragen of men de hieruit voortvloeiende problemen werkelijk kan 'oplossen' door meer welzijnswerk, meer hulpverlening, meer aanvullende voorzieningen. Bovendien het kan - zoals we vaststelden - mogelijk leiden tot fatalistische zienswijzen die het 'beeld' en 'zelf-beeld' van etnische groepen negatief kunnen beïnvloeden.

Vervolgens en in verband daarmee, is opvallend dat in het beeld en het beleid met betrekking tot etnische groepen ernstige vertekeningen en eenzijdige percepties zijn opgetreden. Bepaalde omstandigheden en factoren hebben zo sterke aandacht gekregen en andere zijn onderbelicht gebleven. Merkwaardig is in ieder geval dat er betrekkelijk weinig aandacht is geweest voor een van de

kernproblemen, namelijk dat van de arbeidsmarkt - overigens een sociaal-structurele factor bij uitstek. Wanneer men meent dat etnische groepen enig zelfrespect dienen te verwerven, dan hangt dit in de eerste plaats af van de kansen die zij op de arbeidsmarkt zullen krijgen. Daarbij dienen zij niet uitsluitend gezien te worden als werknemers, maar ook - en mogelijk in toenemende mate - als (potentiële) kleine zelfstandigen. Dat zij hun stem ook spoedig via (gemeenteraads)verkiezingen zullen laten horen, is een andere realiteit die onder ogen gezien moet worden.

Maar het belangrijkste van alles is dat men oog krijgt voor verschillen tussen en binnen etnische groepen. Sociaal-economische omstandigheden worden door verschillende groepen en individuen op verschillende wijze beleefd en kunnen verschillende resultaten hebben. Verschillende etnische groepen zullen op den duur mogelijk verschillende sociaal-economische posities innemen. Er zullen op den duur verschillende kanalen van sociale mobiliteit ontstaan, ook bij voorbeeld via klein ondernemerschap, via 'politiek ondernemerschap', via 'entertainment' en cultuur. (Zo is het niet onwaarschijnlijk dat leden van de tweede generatie van etnische groepen een eigen plaats gaan innemen in kunst en cultuur, zoals met tweede generaties in haast alle immigratie-maatschappijen het geval is.) Niet alle etnische groepen zullen met de zelfde combinaties van omstandigheden worden geconfronteerd. Daarbij kan vooral belangrijk zijn waarom bepaalde categorieën of individuen onder bepaalde omstandigheden meer succesvol zijn - in het onderwijs, op de arbeidsmarkt, bij de algemene 'aanpassing' aan de nieuwe maatschappij - dan andere categorieën of individuen. Dergelijke 'positieve afwijkingen' kunnen ons ook meer leren over de culturele en andere factoren die bijdragen tot 'succes'.

In het bijzonder culturele factoren verdienen veel meer aandacht. Daarbij gaat het niet alleen om culturele verschillen tussen etnische groepen, maar ook om verschillen binnen bepaalde bevolkingsgroepen; bij voorbeeld tussen Creoolse en Hindoestaanse Surinamers, tussen uit stedelijke en landelijke gebieden afkomstige Turken enzovoort. Vermoedelijk zal dan ook blijken dat bepaalde culturele kenmerken (bij voorbeeld verwantschapssysteem, godsdienst) in een migratiesituatie soms geheel nieuwe functies kunnen vervullen, zoals herhaaldelijk in andere immigratie-maatschappijen is vastgesteld. Dergelijke culturele factoren kunnen

ons op het spoor brengen van mechanismen die het proces van absorptie van minderheden in een nieuwe maatschappij kunnen bevorderen of bemoeilijken en mogelijk verklaren waarom verschillende etnische groepen verschillende posities in de ontvangende maatschappij (kunnen) innemen.

Kortom, de verschijnselen die te maken hebben met etnische groepen zijn niet statisch en uniform, maar veel dynamischer en meer gedifferentieerd dan de simpele noties, waarop het beeld en het beleid met betrekking tot deze groepen maar al te vaak is gebaseerd.

Literatuurverwijzing:

P. Brassé, e.a.

1983 Jonge Turken en Marokkanen op de Nederlandse arbeidsmarkt. (Amsterdam: Instituut voor Sociale Geografie, UvA)

F. Bovenkerk, L. Ruland en J. Rath

1982 De opkomst van een vergeten electoraat, Intermediair, jrg. 18, no. 35 (3 sept.), pp. 1-7.

J.E. Ellemers

1983 Etnische minderheden in Nederland, in: Chr. Fahner (red.), Gezien of bekeken: Over minderheden gesproken ... (Kampen: Kok), pp. 29-45.

H.B. Entzinger

1984 Het minderhedenbeleid (proefschrift Rijksuniversiteit Leiden, ter perse).

1983 Minderheden meer toekomst. Een onderzoek verricht voor de Commissie Kiesrecht Niet-Nederlandse Ingezetenen (Amsterdam/'s-Gravenhage: Vereniging van Nederlandse Gemeente/Veldkamp Marktonderzoek b.v.).

J. Rath Turkse en Marokkaanse eilanden in het Hollandse poli-

1981 tieke vaarwater, Sociologische Gids, jrg. 28, no. 3 (mei/juni), pp. 202-227.

F. Valkenburg en A. ter Huurne

1983 Werkloosheid in oude stadswijken. (Tilburg: Instituut voor Sociaal-Wetenschappelijk Onderzoek, Katholieke Hogeschool).

"IS EEN SCHEIDING VAN WITTE EN ZWARTE ONDERZOEKERS GEWENST?"

Willem Koot

1. Inleiding

In mijn vroegste jeugd heb ik enige jaren in Zaïre (toen nog Belgisch Congo) gewoond. Wij woonden in Matadi, een kustplaats, in een groot, comfortabel huis en hadden de beschikking over een staf van vier man personeel. De verhoudingen tussen deze zwarte personeelsleden en ons waren afstandelijk en aan strikte regels gebonden. Zij woonden in een apart gedeelte van het huis en hadden een eigen keuken. Jaren later sprak ik met mijn ouders en andere familieleden, die daar ook waren geweest, nog wel eens over deze periode. Onze gesprekken liepen nogal eens uit op onenigheid. Ik verweet hen vaak stereotiepe opvattingen en zij mij onkunde: "Ach jij bent er toch niet echt geweest, wat weet jij er nou van, jij was een klein kind."

Dit vormde voor mij de belangrijkste reden om antropologie te gaan studeren. Ik wilde er veel van af weten, opdat ik niet meer beschuldigd zou kunnen worden van onkunde en ik kon laten zien dat de verschillen van mening niet zozeer te maken hadden met een kennisachterstand maar met uiteenlopende visies. De eerste twee jaren van de studie kregen we veel literatuur te lezen over religie en verwantschap, traditionele onderwerpen in de antropologie. Hier rees protest tegen. Het was 1968, het jaar van de studentenopstanden. Overal werden traditionele bolwerken aangevochten en rees oppositie tegen gevestigde structuren. Ook binnen de antropologie drong deze vernieuwingszin door. Antropologen dienden zich meer bezig te houden met maatschappelijk relevante kwesties, was de veel gehoorde mening. Bovendien werd het idee van objectiviteit sterk aangevochten: "Iedereen hanteert waarden bij zijn onderzoek en het werkt politiek versluitend om te doen alsof dit niet gebeurt". Na enige tijd kwam er ook verzet tegen de bemoeienis van antropologen met de Derde Wereld. Vooral werd gefulmineerd tegen die antropologen die geïnteresseerd waren in "de primitieven" en exotische culturen. Visser en Van der Wiel (1981:6) schrijven in dit verband:

"In het verleden heeft de antropologie vaak in dienst gestaan van het kolonialisme. Antropologie wordt dan ook wel genoemd de dochter van het kolonialisme (Levi-Strauss).

Ook nu nog is men vaak bevreesd dat antropologen spioneren voor vreemde mogendheden. Ook worden antropologen vaak gezien als vervelende pottekijkers door het bestuurlijke kader overzee."

Hoetink typeerde in deze tijd in de Sociologische Gids het werk van veel antropologen als "academisch kolonialisme". Hij wilde hiermee onder andere aangeven dat veel westerse antropologen ethnocentrisme bedreven en nauwelijks geïnteresseerd waren in de ideeën en opvattingen van lokale intellectuelen. Volgens Hoetink werden de westerse theorieën als het ware opgelegd aan de Derde Wereldlanden en ontstond zo een vorm van kolonialisme.

Er werd als reactie op deze uitspraken aan het einde van de jaren zestig een groep geformeerd op het antropologisch instituut in Utrecht, die zich ervoor inzette om in de toekomst meer met de eigen maatschappij bezig te zijn. Ten eerste met de rol die Nederland speelde en gespeeld had in het kolonisatie-, dekolonisatie- en nekolonisatieproces. Ten tweede met de wijze waarop de Nederlandse samenleving met zijn immigranten omging. Immers waarom moesten antropologen naar de Derde Wereld, onze eigen samenleving was een stukje Derde Wereld geworden: "Laten we eerst eens kijken of we onze eigen multi-etnische problemen kunnen oplossen", zo werd geredeneerd. De toenmalige hoogleraar Van Baal voelde niet veel voor deze vernieuwingsplannen. Antropologie zou wanneer ze zich zou gaan bezighouden met de eigen maatschappij al snel haar identiteit verliezen en het risico lopen vereenzelvigd te worden met sociologie. En bemoeienis met politieke processen zou de scheidingslijn met politieke wetenschappen doen vervagen.

Na enige tijd echter werd een nieuwe hoogleraar in Utrecht aangesteld, als opvolger van Fischer: Thoden van Velzen. Hij bleek wel geïnteresseerd in de nieuwe stroming in de antropologie. De omstandigheden leken gunstig voor een verandering van benadering en object van onderzoek en er werd een voorstel door enige medewerkers en studenten gedaan om "minoriteiten" als specialisatierichting voor Utrecht te kiezen. Dit voorstel moest concurreren met andere voorstellen, waaronder één, dat politieke antropologie als centraal thema had. Maar al snel werd het overlegklimaat slechter. Er brak een strijd los tussen studenten en staf over de mate van inspraak en invloed van studenten in de

subfaculteitsraad. Het instituut werd bezet en het minoriteiten-voorstel verdween naar de achtergrond.

Eerst na enige jaren ontstond er weer belangstelling in Utrecht voor de eigen samenleving. Bovenkerk werd aangesteld om mogelijkheden te onderzoeken voor een specialisatie: "Antropologie van de industriële samenleving". Het betrof hier echter niet zozeer een specialisatie etnische minderhedenstudies maar meer een richting, die de (sub)cultuur van allerlei groepen in onze maatschappij diende te bestuderen, met name die van de zogenaamde rafelrand: gangsters, zwervers e.d.

Het duurde nog tot september 1983 alvorens de Faculteit Sociale Wetenschappen te Utrecht officieel etnische minderhedenstudies als een belangwekkend studieterrein erkende. Toen werd de facultaire W.U.B.-werkgroep "Studies van een Multi-etnische Samenleving" ingesteld. Intussen had in de jaren zeventig de immigratie van personen uit het Caraïbisch en Mediterrane Gebied massale vormen aangenomen. Momenteel zijn er zo'n 800.000 migranten in Nederland.

Niet alleen in Utrecht maar ook in andere universiteitssteden was (op een enkele uitzondering na zoals de onderzoeksgroep rond Köbben) de belangstelling voor deze migranten gering. Ook de Centrale Overheid bemoeide zich nauwelijks met de immigratie en voerde een laissez-faire politiek.

Sinds enige jaren is deze houding zoals bekend drastisch veranderd. Iedereen is zich gaan bemoeien met de minderheden en ineens is het een "hot issue" geworden. Er wordt veel geld, ook onderzoeksgeld, voor gereserveerd en alle instituten bevechten elkaar, wie de prijs van de meest bewuste, meest geëngageerde en meest deskundige in ontvangst mag nemen. Maar deze hausse, deze golf van interesse, roept, begrijpelijk, weerstand op. En nu voor het eerst zijn het de migranten zelf, met name afkomstig uit de Surinaamse en Antilliaanse groep, die bezwaren maakt. Men voelt zich gebruikt, gedomineerd en gepasseerd. In het vuur van de strijd worden echter niet altijd even rationele en doordachte uitspraken gedaan. Bovendien worden bij voortduring punten naar voren gebracht, die zoals we ook in deze schets van de ontwikkelingen binnen de Utrechtse antropologie gezien hebben, reeds enige malen onderwerp van felle discussie zijn geweest en

waar duidelijk verschillende standpunten over zijn geformuleerd. Dezelfde thema's duiken steeds weer op, weliswaar in enigszins andere vorm maar in essentie zijn ze gelijk. Het is overigens niet verbazingwekkend, dat niet altijd even rationele argumenten worden gebruikt, wanneer men zich in een onderdrukte positie bevindt. Bepaalde uitspraken kunnen ook een functie hebben om de groepssolidariteit te vergroten en kunnen hiermee naar de mening van de minderheid een tegenwicht bieden aan het streven naar onderdrukking en overheersing. Van de andere kant lijkt het een goede zaak argumenten serieus te nemen en aan een kritische beschouwing te onderwerpen, zodat ook de consequenties ervan duidelijk zichtbaar worden. En, zoals we zullen zien, zijn sommige consequenties nogal radicaal, zoals de scheiding van witte en zwarte onderzoekers.

Ik zal nu de belangrijkste kritiekpunten van Caraïbische migranten op het onderzoek, dat door 'witte' onderzoekers onder hen wordt gedaan, weergeven en deze vervolgens van commentaar voorzien. Het overzicht is vooral gebaseerd op uitspraken van auteurs uit Engeland en Nederland, twee landen die in vele opzichten sterke overeenkomst vertonen.

2. Kritiek vanuit de Caraïbische minderheden

2.1. Het onderzoek dat tot nu toe gedaan is richt zich teveel op pathologische afwijkingen bij zwarten en is gericht op verdere overheersing.

Er zijn verschillende auteurs die deze mening verkondigen. Eén ervan is Ringeling. Hij schrijft o.a.:

"Dat gebeurt nu meestal wel op een wat subtielere manier dan in de door Darwin geïnspireerde racistische theorieën zoals die tot in de dertiger jaren ook in Nederland nog opgeld deden en die overigens tot op de dag van vandaag nog overtuigende aanhangers vinden in personen als Jensen en Eysenck, die menen wetenschappelijk te kunnen aantonen dat zwarten inferieur zijn en dat dat genetisch is bepaald. Het ethnocentrisme in de recentere onderzoeken uit zich met name in de overheersing van theorieën die in wezen alle een variant zijn op de zogenaamde polonaise hypothese. De gedachtegang is de volgende: immigranten tonen duidelijk afwijkingen (laag aspiratieniveau, beperkt verbaal vermogen, b.v.) ten opzichte van de witte middle-class-cultuur. Daarom zijn het probleemgroepen en moeten ook als zodanig bestudeerd worden. De tekortkomingen kunnen worden gecompenseerd door de migranten zo snel mogelijk te integreren, te assimileren. De houding van witte onderzoekers tegenover

migranten is dan ook te vergelijken met die van een bezoeker van Artis." (1982:4-5)

En Inderson over de baten van het minderhedenonderzoek:

"Ben ik dan weer eens een keertje overgevoelig en onvolwassen wanneer ik stel dat het er veel van weg heeft dat de vruchten van uw vormingsinspanningen slechts ter Nederlandse zijde te plukken zijn? Is het soms niet de Nederlander, die zich al stoeiend met zijn projecten, in de ogen van zijn Nederlandse gemeenschap allengs ontwikkelt tot minderhedenexpert, Marokkanenkenner, Surinamerspecialist, Turkenvorser, Molukcoloog en Antillianenvreter." (1982:33)

Ringeling pleit uiteindelijk er voor meer aandacht te schenken aan de positieve aspecten van de immigrantengemeenschappen en voor de onderdrukkende structuren en instituties in de Nederlandse maatschappij.

2.2. Het tot nu toe verrichte onderzoek richt zich teveel op culturele en te weinig op structurele aspecten.

Met name Stone (1981), Lawrence (1982) en Lashley (1983) zijn hier de belangrijkste exponenten. De witte sociologie is teveel gericht op exotische, interessante en boeiende culturele uitingen, schrijven ze. Teveel ook gaat men er volgens deze auteurs vanuit, dat zwarte migranten problemen hebben met hun zelfbeeld en hun identiteit. Ze zouden tussen twee culturen vallen, als gevolg daarvan onzeker worden en anomisch gedrag vertonen. Voor kinderen op school zou dit onder meer lagere prestaties tot gevolg hebben. Neen, beweren deze auteurs, het zelfbeeld is niet negatief. De wetenschappers, die dergelijke standpunten verkondigen vergeten, dat wij al honderden jaren voor overleving gevochten hebben en hier een cultuur uit ontwikkeld hebben, die het ons mogelijk maakt ook onder benarde omstandigheden te overleven. Afgezien hiervan, het zijn niet de culturele factoren, die de achterstand/achterstelling van zwarte migranten veroorzaken maar structurele factoren, die hun basis vinden in discriminatie en vooroordeel, zo menen ze. Op de arbeidsmarkt, de huisvestingsmarkt en in het onderwijs worden de gevolgen van deze bevooroordeeldheid duidelijk zichtbaar. Bij vacante banen wordt een selectief toelatingsbeleid gevoerd door werkgevers. Dit geldt evenzeer in het geval van leegstaande woonruimten. Hier zijn de woningbouwverenigingen en huisbazen de schuldigen. In het onderwijs zou de achterstand veroorzaakt worden door de negatieve verwachtingen van de leerkrachten over de prestaties en het gedrag van

zwarte migrantenkinderen.

2.3. Onderzoekers, die niet behoren tot de migrantengroepen, verkrijgen nooit valide en/of volledige informatie.

Deze uitspraak kom men steeds frequenter tegen, met name bij niet-wetenschappers onder de Caraïbische migranten. Er is hier een aantal varianten te onderscheiden.

- a. Het niet behoren tot de groep der zwarte migranten betekent, dat nooit ervaren/beleefd kan worden wat het is om als zwarte in Nederland te zijn. De onderzoeker krijgt slechts het bovenste laagje te zien, het vernisje, niet de dieper liggende lagen ofwel, zoals Goffman het uitdrukte uitsluiten de 'frontstage' en niet de 'backstage'. (1959)
- b. Wanneer men geen deel uitmaakt van de groep der zwarte migranten, zal nooit alle informatie verkregen worden, omdat de onderzoeker niet volledig vertrouwd wordt. Hij blijft een outsider, iemand die behoort tot de dominante groep, een figuur waar je altijd voor moet oppassen, iemand aan de andere kant van de streep, een potentiële onderdrukker, een mogelijke controleur, een spion.

De eerdergenoemde auteurs, Inderson en Ringeling, overwegen ten gevolge van dit alles het minderhedenonderzoek door zogenaamde witte wetenschappers te boycotten.

Laten we deze kritiekpunten eens nader bekijken en in een wat bredere historische en maatschappelijke context plaatsen. De kritiekpunten zijn tot twee categorieën te herleiden: bezwaren, die te maken hebben met de methodologie en bezwaren, die het object van onderzoek betreffen.

3. Evaluatie van de kritiekpunten

Ik wil beginnen met het laatste kritiekpunt, want dat is het gemakkelijkste te bespreken.

3.1. Een witte onderzoeker zal nooit alle informatie verkrijgen (ofwel het methodologische bezwaar): Deze uitspraak is gebaseerd, zoals we reeds aangaven, op de gedachte dat witten nooit de ervaring van zwarten zullen hebben en daarom nooit precies de kern van de zaak zullen kunnen achterhalen. Of anders gezegd, men kan eerst een groep begrijpen, aanvoelen, wanneer men er wezenlijk deel van uitmaakt. Mannen weten niet precies wat vrouwen

voelen, wensen en willen. Intellectuelen zullen nooit begrijpen wat arbeiders beweegt, en wat hun drijfveren zijn. En witten zullen volstrekt niet vatten wat er in het binnenste van zwarten omgaat. Dus iedereen terug naar zijn eigen groep: mannen naar de mannen, de witten naar de witten en de hoogopgeleide naar hun collega-intellectuelen.

Maar mogen de zwarte intellectuelen dan ook niet meer onderzoek doen onder de zwarte arbeiders, werklozen en randgroepjongeren? Neen, eigenlijk niet, als we de eerder vermelde redenering juist achten. Maar ik ben het niet eens met die redenering.

In feite is het hier gestelde probleem al heel oud in de antropologie. Al 100 jaar geleden worstelden antropologen ermee. Zij beroepen zich er al heel lang op door middel van hun methode der participerende observatie een antwoord erop te hebben gevonden. Stadsetnografen zoals Park en Burgess stuurden in de jaren dertig hun studenten erop uit om onder groepen migranten in Chicago lange tijd te participeren en van dichtbij te vernemen hoe zij wisten te overleven tegen de verdrukking van het autoritaire stadsregiem in. Hun idee was niet om de studenten migrant te laten worden en hen vanuit deze ervaring uitspraken te laten doen over de onderzoeksgroep, maar om hen te laten observeren en de dagelijkse strijd om het bestaan van deze migranten te laten meemaken. Later hebben symbolisch-interactionistische methodologen als Denzin (1970), Becker (1973) en Glaser en Strauss (1967) hier speciale methoden voor ontwikkeld: triangulatie ofwel het gebruik van meerdere dataverzamelingmethoden en de Constant Comparative Method (C.C.M.), de op inductie gebaseerde methode, die door middel van voordurende vergelijking en analyse het mogelijk moet maken vanuit observatie tot theoretische uitspraken te komen.

Erkende en beroemde zwarte auteurs, die onderzoek gedaan hebben onder migranten, maakten dankbaar gebruik van deze methodologische verworvenheden en antropologen en stadsetnografen om via participerende observatie en sleutelinformanten inzicht te verkrijgen. Te noemen zijn hier onder andere de studies van Paul Dejean (1980) over Haïtanen in Canada, die van Vera Green (1974) over de relatie van Arubaanse "autochtonen" en "allochtonen", van Elisabeth Thomas Hope (1983) over de trek van Westindiërs

naar Engeland en bovenal het magistrale werk "Benjy Lopez" van Levine uit 1980, een zoals hijzelf zegt "picaresque tale of emigration and return", een levensgeschiedenis van een Puertoricaanse migrant, waarin op een fantastische manier heel scherp wordt aangegeven wat Puertoricaanse migranten beweegt en wat er in hen omgaat.

Maar ook het veldwerk van sommige witte onderzoekers wordt door Caribisten, ook de radicalen, als gedegen en goed de cultuur weergevend beschouwd. Om enige voorbeeld te noemen: de historische werken van Silvia de Groot (1977 o.a.) en Hoetink over slavernij en etniciteit (1961 o.a.), de studies over matrifocaliteit van Buschkens (1973), Marks (1976) en Abraham van der Mark (1969), de migratiestudies van Lowenthal (1972) en ook wel een beetje Koot (1979), en de onderzoekingen van Bagley en Verma (1979) naar integratie- en identificatie-processen bij Caraïbische migranten. Voor al deze studies van witte onderzoekers geldt - uiteraard - dat het geen persoonlijke documenten zijn van de innerlijke verscheurdheid, waarmee een negride inwoner van het Caraïbische Gebied geconfronteerd wordt, zoals dat b.v. het geval is met het werk van Frantz Fanon. Verscheurdheid, omdat hij zich enerzijds leert oriënteren op de cultuur van de witte Europeaan, anderzijds niet geaccepteerd wordt door diezelfde Europeanen.

Maar hieruit mag niet de conclusie getrokken worden dan aan dergelijke emotionele aspecten door de witte onderzoekers geen of nauwelijks aandacht besteed is en dat het louter functionalistische en afstandelijke studies zouden zijn. Door Hoetink is op indringende wijze gewezen op de psychische problemen, waarmee een kleurling op Curaçao geconfronteerd werd in de vorige eeuwen. Een kleurling kon zich noch het heren- noch het slaven-gedragpatroon eigen maken. In navolging van Hoetink hebben later Curaçaose auteurs als Römer (1977) en Prins Winkel (1973) op hetzelfde verschijnsel gewezen.

3.2. Witte onderzoekers houden zich teveel bezig met studies naar tekortkomingen bij migranten en hun cultuur en zien deze naast identiteitscrisisen teveel als factoren, die de achterstand veroorzaken (ofwel het object van onderzoek is verkeerd gekozen).

In zijn algemeenheid deel ik de kritiek dat witte onderzoekers dit niet moeten doen, ja sterker zelfs, ik zal me er zelf ook fel tegen verzetten. Maar ik wil wel een opmerking maken over met name het realiteitsgehalte van deze uitspraak. Ik heb het idee dat er tegenwoordig weinig (ervaren) onderzoekers zijn, die de oorzaak van de problemen uitsluitend bij de migrant leggen. Wanneer we naar enige recente studies onder Caraïbische minderheden kijken, krijgt men in elk geval niet de indruk dat er sprake is van een verontachtzaming van structurele factoren.

Denk bijvoorbeeld aan Buiks' studie over randgroepjongeren (1983), Bovenkerks studie over discriminatie (1977), Koot, Tjon-A-Ten's en Venema's studies over schoolpretaties van Surinaamse kinderen (1982 en 1983). Voorzover boven genoemde uitspraak van toepassing is, geldt ze het niveau van gemeentelijke organisaties, begeleidingsdiensten, etc. Daar wordt nog steeds gewerkt met intelligentietests, woordtoetsen en dergelijke die moeten verklaren waardoor het kind zo'n achterstand heeft.

Overigens vind ik wel dat niet genoeg gewezen kan worden op instituties in de maatschappij, die discriminerend en emancipatiebelemmerend werken.

4. Alternatieven voor het huidig onderzoek en de evaluatie hiervan

Het alternatief dat het meest frequent voorgesteld wordt is het volgende: Witte onderzoekers moeten zich verder uitsluitend bezighouden met racisme onder en onderdrukking door de witte autochtonen en zwarte onderzoekers nemen het onderzoek onder de Caraïbische migranten verder voor hun rekening (vergelijk Inder-son 1982; Ringeling, 1982; Lashley, 1983). Hier zijn de volgende kanttekeningen bij te plaatsen:

4.1. Veronderstel dat dit gebeurt, dan zullen de beide groepen onderzoekers toch met elkaar moeten kunnen communiceren.

Immers hoe kunnen de zwarte onderzoekers weten welke discriminatoire tendensen er zijn en welke factoren als oorzaak hiervoor moeten worden aangewezen? En hoe raken de witte onderzoekers bekend met de ideeën, die er leven onder zwarte migranten over integratie, segregatie, behoud van eigen identiteit, opdat daar in de verklaring over en analyse van de relatie autochtonen-allochtonen rekening mee kan worden gehouden? Een gescheiden pu-

blicatiesysteem is niet geschikt, omdat niet tijdig en doordacht kan worden ingesprongen op de gegevens van de anderen en op de actualiteit. Slechts bij toeval zouden onderzoekers een bepaalde gedachte verder kunnen uitwerken, een lijn verder kunnen doortrekken of een theorie nader toetsen. En ja, laten we eerlijk zijn, ook al zouden we het wel willen, met de beperkte financiële middelen van dit moment is überhaupt zo'n gedesintegreerd onderzoekstelsel niet mogelijk. De criteria van de zg. Voorwaardelijke Financiering staan dat in elk geval niet toe.

Neen, er is een coherent onderzoeksprogramma voor nodig, een krachtenbundeling van witte en zwarte onderzoekers, die zich voor langere tijd aan elkaar verplichten. Maar hiervoor is nodig een gemeenschappelijke basis, een gedeelde visie op maatschappelijke ontwikkelingen en een redelijk identieke politieke stellingname. Maar is het reëel om te verwachten dat beide groepen elkaar op een gemeenschappelijk programma zullen vinden?

Uiteraard niet. De verdeeldheid en de tegenstellingen binnen beide groepen zijn levensgroot. Voor de groep Nederlandse onderzoekers wordt dit algemeen als een vaststaand gegeven aangenomen. Voor de Caraïbische wetenschappers gelden echter ook talloze controversiële punten. Afgezien van de etnische tegenstelling Creool - Hindoestaan en Arubaan-Curaçaonaar zijn er, voor de hand liggend, zeer duidelijke verschillen in politieke en wetenschapstheoretische oriëntatie. Wie de Caraïbische gemeenschap kent, weet hoe scherp de etnische tegenstellingen soms kunnen zijn. En dat er verschillen zijn in politieke overtuiging onder zwarte onderzoekers zal iedereen, die enigszins ingevoerd is in de groep Surinamers in Nederland ook niet ontgaan zijn. Sommige leden van de zwarte gemeenschap worden als meelopers met de witten beschouwd, als personen die de zg. witte ideologie en sociologie hebben overgenomen. Voor deze laatsten wordt wel de term 'blaka bakra' (zwarte Nederlander) gehanteerd. In de V.S. en Engeland wordt in dit verband ook wel over de 'black bourgeoisie' gesproken. Lawrence (1982:133) één van de auteurs van het boek over racisme "The empire strikes back" zegt hierover:

"The identitycrisis of the black petty bourgeoisie is not without its possibilities of resolution. As Amilcar Cabral once said, the best thing that they can do for

black people is to commit "class-suicide".

Het is echter niet te verwachten dat deze groep collectief zelfmoord bedrijft. Dat geldt net zo min voor de groep witte onderzoekers die, zoals Ringeling stelt, uitsluitend de polonaise hypothese hanteren en enkel en alleen geïnteresseerd zijn in pathologische afwijkingen.

4.2. De tweede opmerking, die ik wil maken bij de uitspraak van onder andere Inderson dat witte onderzoekers zich verder moeten beperken tot het verrichten van studies naar racisme onder autochtonen, is de volgende.

Gesteld dat alle witte onderzoekers in de V.S., Engeland en Nederland, die zich bezighouden met religie en magie onder Caraïbische migranten, hun werk moeten staken, omdat het toch louter ingegeven zou zijn door hobbyisme. Dat zou een enorm verlies van kader en intellectueel potentieel opleveren, waardoor er op dit terrein een geweldige stagnatie in de kennisaccumulatie zou ontstaan. Bovendien is het de vraag of onderzoek naar religie en magie louter als puur hobbyisme van witten bestempeld mag worden. Men kan zo'n studie naar magie evengoed een egotrip van een op vreemde exotische taferelen uitziende onderzoeker (een soort 'butterfly collector') als een grondige studie van één van de belangrijkste aspecten van de identiteit van zwarte migranten noemen. Het heeft er natuurlijk mee te maken vanuit welke visie gewerkt wordt en welke theorieën aangehangen worden. Ook hier zullen we geen keurige tweedeling wit-zwart aantreffen.

Samenvattend wil ik stellen, dat het voorstel om de Caraïbische minderheden uitsluitend op basis van raciale criteria te scheiden niet realistisch en niet zinvol is. Neen, naar mijn overtuiging moeten veel eerder groepen geformeerd worden op basis van een gemeenschappelijke ideologie, een zelfde theoretische invalshoek en een gelijke methodologische benadering. Dat bij de samenstelling van de onderzoeksteams voorrang wordt gegeven aan personen uit de minderheden zelf, vind ik overigens een goede zaak. Momenteel zijn er te weinig gekwalificeerde onderzoekers uit minderheden; er zou van een dergelijke vorm van positieve discriminatie een emanciperende werking kunnen uitgaan.

Literatuurverwijzing

- Bagley, C. and G. Verma
1979 Race Education and Identity, London
- Becker, H.
1973 Outsiders, New York
- Bor, W. van den
1979 Eiland op drift. De sociale organisatie van een kleine Caraïbische samenleving: St. Eustatius. Dissertatie, Wageningen.
- Bovenkerk, F.
1977 Rasdiscriminatie op de Amsterdamse arbeidsmarkt. Sociologische Gids, nr. 1
- Buiks, P.
1983 Surinaamse jongeren op de Kruiskade. Overleven in een etnische randgroep. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Buschkens, W.
1973 Het familiesysteem der Volkscreolen van Paramaribo. Leiden.
- Dejean, P.
1980 The Haitians in Quebec. A sociological profile. The Tecumseh Press Limited, Ottawa, Canada.
- Denzin, W.
1970 Sociological Methods. Aldine.
- Djadoenath, L.
1981 Miggez. Utrecht.
- Glaser, B. and A. Strauss
1967 The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research. Chicago: Aldine
- Goffman, E.
1959 The presentation of self in everyday life. Pelican Books.
- Green, V.
1974 Migrants in Aruba. Assen: Van Gorcum.
- Groot, S. de
1977 From Isolation towards Integration. Den Haag: Nijhoff.
- Hoetink, H.
1961 De gespleten samenleving in het Caraïbische gebied. Assen: Van Gorcum.
- Inderson, S.
1980 Vorming: tussen aanpassing en verzet. Hacha, 1/2, jrg. 6.
- Klomp, A.
1983 Politiek op Bonaire. ICAV-mededelingen no. 18, Utrecht.
- Koot, W.
1979 Emigratie op de Nederlandse Antillen. Dissertatie, Leiden, Uitgave A.S.C. publicatie nr. 18.
- Koot, W. en V. Tjon-A-Ten.
1982 Een slecht rapport voor de overheid. Intermediair, 24.

- Koot, W. en V. Tjon-A-Ten en Uniken Venema
1983 Die plagen niet, die zijn ook zwart. Intermediair,
31/32.
- Lashley, H.
1983 Education Prospects and Problems of Afro-Caribbeans in
the British Education System. Paper presented at Hull
University Conference 'Legacies of West Indian Slavery'
University of Hull, July.
- Lawrence, E.
1982 In the abundance of water the fool is thirsty: soci-
ology and black pathology, in: The Empire strikes
back, race and racism in 70s Britain. London: Hutchin-
son.
- Levine, B.
1980 Benji Lopez. A picarsque tale of emigration and return
New York, Basic Books.
- Lowenthal, D.
1972 West Indian Societies. Oxford University Press.
- Mark-Abraham, E. van der
1969 Yui Mama. Dissertatie, Amsterdam
- Marks, A.
1976 Male and female and the Afro-Curaçaoan household. Den
Haag: Nijhoff.
- Prins Winkel, A.
1973 Kabes Duru. Assen: Van Gorcum.
- Ringeling, A.
1982 Houding van witte onderzoekers tegenover migranten te
vergelijken met die van een bezoeker aan Artis. Hacha.
Utrecht, maart.
- Römer, R.
1977 Un pueblo na kaminda. Leiden.
- Stone, M.
1981 The Education of the Black Child in Britain. The myth
of Multi-Racial Education. Fontana paperbacks.
- Thomas Hope, E.
1983 Caribbean migration to Britain in: Pierre Charles, G.
Corporaciones Transnacionales y Trabajo Transnaciona-
lizado en el Caribe, U.N.A.M., Mexico.
- Visser R. en A. van der Wiel
1980 Antropologie en Ontwikkelingssamenwerking. Lezing
A.S.C.. Gestencilde uitgave, Amsterdam.

ZWART EN WIT: OVER DE (ON)MOGELIJKHEDEN VAN ONDERZOEK ONDER
ZWARTE MENSEN MET NAME ONDER SURINAAMSE VROUWEN IN NEDERLAND

Carmelita Serkei

Allereerst wil ik ingaan op wat mijns inziens belangrijke voorwaarden voor onderzoek met betrekking tot zwarte mensen (op de Studiedag 'Caraïbische minderheden' genoemd) zijn. Hierna bespreek ik specifiek de gevolgen van de huidige maatschappelijke verhoudingen en het huidig onderzoek op de organisatievorming en daarmee op de emancipatie van Surinaamse vrouwen. Ik zal dit in verband met de beperkte ruimte doen in de vorm van een toelichting op een zestal stellingen.

Stelling 1: Wetenschappelijk onderzoek moet maatschappelijk relevant zijn, dat wil zeggen een bijdrage leveren aan oplossingen van knelpunten in de samenleving.

Er valt over het algemeen een grote kloof tussen wetenschap en het leven van alledag te constateren. Wetenschapsbeoefening houdt veel te vaak theorievorming op zichzelf in. Daarbij wordt de bruikbaarheid van deze theorievorming en de resultaten van onderzoek voor het samenleven tussen mensen te weinig in ogenschouw genomen. De vraag is of het geld dat in dergelijk onderzoek gestoken wordt in een goede verhouding staat tot de maatschappelijke bruikbaarheid van de onderzoeksresultaten.

Uitgaande van de eerste stelling, die vrij algemeen van aard is, kom ik in stelling 2 tot een toespitsing ten aanzien van zwarte mensen.

Stelling 2: Onderzoek met betrekking tot zwarte mensen moet in de eerste plaats een emancipatorisch karakter hebben, dat wil zeggen gericht zijn op verandering van voor hen onderdrukkende structuren.

Deze stelling houdt in dat onderzoek en beleid gericht moeten zijn op de door deze betrokkenen gestelde behoeften en doelen. Het huidig onderzoek richt zich over het algemeen op het in kaart brengen van het leven van zwarte mensen. Er wordt uiterst gedetailleerd onderzoek gedaan naar gewoontes, gebruiken, normen en waarden. Zo wordt onderzocht hoe zwarten leven, niet het vraagstuk hoe zwarten en witten samenleven. De manier waarop de Neder-

landse samenleving op zwarte mensen reageert, wordt eveneens niet onderzocht. Dergelijk onderzoek kan niet bevrijdend werken, maar eerder handvaten ter beheersing bieden. In vele gevallen zijn het de zwarte mensen zelf die de informatie daarvoor hebben aangedragen. De witte wetenschappers kaderen deze informatie naar eigen goeddunken in, op basis van de eigen ideeën en vooronderstellingen, en worden vervolgens tot 'deskundigen' gepromoveerd. Dit gegeven werkt in de praktijk zo uit, dat zwarten pas in tweede instantie gezien worden als kennishebbend over de eigen leefwereld en ervaringen. Wij zwarten zijn niet de 'deskundigen'. Daardoor zijn onze mogelijkheden tot beïnvloeding van wetenschapsbeoefening vrijwel nihil.

Daar komt bij dat de onderzochte zwarte mensen niets wijzer worden van onderzoek waarin ze louter als object gebruikt zijn. In deze relatie van 'deskundige' tot 'object' komt steeds de ongelijkwaardigheid tegenover en het niet betrokken zijn bij de onderzochten naar voren. Hiermee kom ik terug op de eis tot maatschappelijke relevantie van onderzoek. Wat heeft de doorsnee Nederlander of Surinamer er anders aan dat dergelijk onderzoek gedaan wordt?

Er is sprake van een spanningsveld tussen aan de ene kant de onderzoekers (hun doelstellingen en de resultaten) en aan de andere kant de behoeften van zwarte mensen. Nederlandse onderzoekers/sters zijn gesocialiseerd in de Nederlandse (witte) maatschappij, met de bijbehorende internalisatie van hier geldende normen en waarden. Die normen en waarden zullen in hun onderzoek gereflecteerd worden.

Het is belangrijk dat deze onderzoekers/sters zich bewust zijn van hun door de Nederlandse (westerse) maatschappij gevormde vooronderstellingen. Zijn zij dat niet dan kan dat tot grote misinterpretaties en zelfs fouten leiden. Bovendien kan onderzoek waarin met name het anders-zijn sterk benadrukt wordt, bevestigend werken ten aanzien van racistische ideeën en structuren. Als cultuur-vergelijkende studies alleen gericht zijn op 'de andere, de vreemde' cultuur/samenleving en de onderzoeker/ster geen oog heeft voor de intraculturele verschillen in de eigen samenleving, is de kans groot dat daardoor 'valse' verschillen tussen de eigen en de andere cultuur geconstateerd

worden. Dan zouden de onderzoeksconclusies dus onwaar zijn. Zulke fouten kunnen des te gevaarlijker uitwerken, omdat ze doorgaans in een zogenaamd 'objectief wetenschappelijk' kader geplaatst worden. Om dit toe te lichten zal ik een voorbeeld uitwerken. Ik kies iets van dichtbij om het inzicht in deze problematiek te vergroten. Daartoe laat ik uit de map voor deze Studiedag eerst een citaat over Creoolse vrouwen volgen. (1)

"Een vrouw hoeft niet per sé een vaste relatie aan te knopen (trouwen of samenwonen) om een kind te krijgen. Als ze een kind wil neemt ze dit, de man komt op de tweede plaats. Springt hij financieel bij dan is dit voor de vrouw meegenomen, maar het is geen vereiste. Binnen een vaste relatie is het wel zo, dat de man het bijna altijd voor het zeggen heeft en het gebruik van lichamelijk geweld is niet vreemd. Verder is overspel door een man geen punt, pleegt de vrouw echter overspel dan is ze slecht. Vrouwen kiezen voor een vaste relatie als dit meer (financiële) zekerheid biedt ten aanzien van de opvoeding van het kind."

Dit citaat zit zo vol van onwaarheden dat het voor mij moeilijk is ze allemaal te beschrijven. Ik zal enkele opnoemen:

- a. Er wordt in voorondersteld dat het gezin de normaalste en gezondste vorm van samenleven is. De onderzoekster bekijkt waarin de Creoolse vrouw zich 'afwijkend' gedraagt in relatie tot deze norm.
- b. De geconstateerde leefvorm wordt gepresenteerd als zou het een keuze zijn, bepaald door aard en cultuur van de Creoolse vrouw. Wat de onderzoekster vergeet te vermelden is dat deze leefvorm ontstaan is en in stand gehouden wordt door factoren, waarop de vrouwen geen invloed kunnen uitoefenen, met name sociaal-economische factoren en de achterstelling van de vrouw op verschillende maatschappelijke terreinen (vergelijk met de positie van de vrouw in Nederland). In dit verband had de onderzoekster moeten vermelden hoe de vrouwen deze leefvorm werkelijk ervaren en wat ze daarin veranderd zouden willen zien. Het hier geschetste beeld is statisch en kan makkelijk gegeneraliseerd worden als zijnde inherent aan de Surinaamse cultuur.
- c. De onderzoekster heeft duidelijk de ideeën van Buschkens (1973) met betrekking tot matrifocaliteit overgenomen, ze verwijst ook naar hem. De term 'matrifocaliteit' is door witte onderzoekers geplakt op het familie-systeem van de Creolen, uitgaande van de westerse gezins-situatie. Deze stereotypering

komt in Buschkens dissertatie duidelijk naar voren. Van daaruit wordt de vrouw als matriarch voorgesteld. Maar de gevonden verschillen lijken eerder voort te komen uit het feit dat Buschkens geen oog had voor de rol van de vrouw (met name de moederschaps-ideologie) in de Nederlandse samenleving.

d. Inhoudelijk zou ik dit hele citaat onwaar willen noemen, met name omdat erin (gedrags)regels aan de Surinaamse vrouw en aan de Surinaamse cultuur worden toegeschreven welke geen wezenlijk verschil vormen met die in de Nederlandse samenleving. Voorbeelden hiervan zijn: het gebruik van lichamelijk geweld door de man en de sancties op overspel door de vrouw. Dit geldt toch in even sterke mate voor Nederlandse vrouwen?

Zelfs indien de witte onderzoeker/ster bereid is te werken aan de bewustwording van haar/zijn vooronderstellingen, dan nog is het voor haar/hem moeilijk de leef- en ervaringswereld van zwarte mensen adequaat te onderzoeken en te interpreteren. Een voorbeeld van hoe twee onderzoeksters van begin tot eind van haar onderzoek zich erop gericht hebben zich van haar vooroordelen bewust te worden is neergelegd in het verslag van Den Boer en Lucas (1983).

De invloed die zwarte mensen op de bestaande structuren voor wetenschapsbeoefening hebben is nagenoeg nihil. Zelfs de Stichting Studia Interetnica die o.a. is opgezet om voor enige beïnvloeding door etnische groepen zorg te dragen, krijgt te weinig middelen en menskracht voor eigen onderzoek. Door deze beperkingen kan deze stichting helaas niet verder komen dan inventariseren.

Ik wil nogmaals benadrukken dat wetenschappelijk onderzoek in het licht van de emancipatiebevordering van zwarte mensen broodnodig is. Hierbinnen moet een belangrijke plaats weggelegd zijn voor zwarte onderzoekers, juist doordat dezen de subjectieve ervaring van het behoren tot één van de (onderdrukte) etnische groepen delen met de onderzochten. Vanuit deze subjectieve betrokkenheid kunnen voor de doelgroepen essentiële aspecten voor onderzoek aangegeven worden, hetgeen erg belangrijk is in deze fase van het emancipatie-proces.

Stelling 3: De functie die witte onderzoekers op het terrein van de emancipatie van etnische groepen kunnen hebben, ligt in onderzoek naar de belemmeringen en onderdrukkende structuren in de Nederlandse maatschappij; bijvoorbeeld de structuren die de achterstelling van zwarte mensen in stand houden en versterken.

Door hun achtergrond staan witte onderzoekers het dichtst bij de Nederlandse maatschappij. Zij zijn daardoor het beste in staat de belemmeringen te onderzoeken, waarmee zwarte mensen te maken hebben. Helaas wordt op dit terrein nauwelijks onderzoek verricht. Zou het wellicht te bedreigend, of niet exotisch en interessant genoeg zijn?

Gevolgen van het feit dat witte onderzoekers onderzoek doen naar zwarten, zonder de eigen vooronderstellingen te expliciteren en ter discussie te stellen en zonder de structuur van de Nederlandse maatschappij eveneens kritisch te onderzoeken zijn:

- de witte norm wordt centraal gesteld; zwart is afwijkend en/of interessant.
- de oorzaak van conflicten tussen witte en zwarten, wordt (al dan niet bewust) bij de zwarte gelegd; de oplossingen worden immers bij de zwarten gezocht.
- onderzoek naar zwarten is gericht op beheersing; op het verkrijgen van informatie, zodat door controle en manipulatie van de zwarte mensen conflict-situaties voorkomen of opgelost kunnen worden.

Dit gegeven bepaald eveneens dat er tot nu toe weinig sprake is van onderzoek dat ten dienste staat van het emancipatieproces van zwarte mensen.

In dit kader is ook organisatievorming zoals onder Surinaamse vrouwen van belang. Op haar positie ga ik hier apart in. Het functioneren van de Nederlandse democratie maakt noodzakelijk dat Surinaamse vrouwen, op basis van gezamenlijke belangen, tot een organisatie-structuur komen, willen zij invloed uitoefenen op het overheidsbeleid middels belangenbehartiging en middels pleitbezorging op de verschillende maatschappelijke niveaus. Ook naar de eigen groep toe is het van belang dat Surinaamse vrouwen zich organiseren om te komen tot een totale, samenhangende structuur

van initiatieven en activiteiten in haar emancipatie-beweging. Door het verhogen van de organisatie-graad kan het streven naar een gelijkwaardige positie in de Nederlandse maatschappij adequater vormgegeven worden. De bijdrage die het onderzoek hieraan kan leveren ligt het het terrein van de belemmeringen die Surinaamse vrouwen tegenkomen in haar emancipatie-streven en op het terrein van onderzoek naar de belangen waarop Surinaamse vrouwen zich organiseren. De aard en kwaliteit van het onderzoek moet zodanig zijn dat aansluiten bij de behoefte en doelen zoals geformuleerd door de vrouwen zelf. Bovendien moet er een constante terugkoppeling van de resultaten van dergelijk onderzoek naar de vrouwen toe plaatsvinden. Deze factoren bepalen in hoeverre er een bijdrage geleverd wordt aan het emancipatie-proces van Surinaamse vrouwen.

Ik wil nu ingaan op de huidige stand van zaken in het onderzoek m.b.t. Surinaamse vrouwen.

Stelling 4: Het huidige onderzoek met betrekking tot Surinaamse vrouwen draagt niet bij tot haar emancipatie.

Dit komt doordat:

- witte onderzoeksters (hoewel soms met goede bedoelingen) grote beoordelingsfouten maken bij het opzetten van onderzoek en de interpretatie van gegevens doordat zij zich niet bewust zijn van de bepaaldheid van haar vooronderstellingen.
- er veelal niet wordt uitgegaan van de vragen en de behoeften die voor Surinaamse vrouwen belangrijk en/of actueel zijn.
- de resultaten voor Surinaamse vrouwen over het algemeen niet bruikbaar zijn, mede op grond van de kloof tussen de behoefte aan onderzoek en hetgeen er concreet aan onderzoek gebeurt.

Gesteld kan worden dat hetgeen voor wetenschapsbeoefening m.b.t. zwarte mensen geldt, eveneens voor de specifieke situatie van Surinaamse vrouwen geldt. Hetgeen er momenteel in het kader van 'Vrouwenstudies' gebeurt, heeft betrekking op het leven van witte vrouwen. In dit kader is en wordt er onderzoek gedaan om haar maatschappelijke positie te verbeteren. Onderzoeken en studies geïnitieerd door de Emancipatieraad zijn met name gericht op de rechtsongelijkheid tussen mannen en vrouwen, specifieke aandacht voor de positie van zwarte vrouwen is er nauwelijks.

Zwarte vrouwen worden nog weinig in staat gesteld onderzoek te doen en te werken aan theoretische concepties ten aanzien van haar bewustwording. Net als de andere zwarte vrouwen ontberen Surinaamse vrouwen mogelijkheden om te komen tot een analyse van factoren die een rol spelen in haar onderdrukking, een eigen theorievorming hierover en een gerichte strategie om deze onderdrukking te doorbreken.

Stelling 5: De emancipatie van Surinaamse vrouwen is wezenlijk anders, doordat haar maatschappelijke positie verschilt van die van Nederlandse vrouwen.

Een analyse op basis van haar positie als zwarte vrouw is op grond daarvan een andere dan die van de Nederlandse vrouw. Naast haar onderdrukking als vrouw heeft namelijk tevens haar onderdrukking als zwarte invloed op haar positie. Door gebrek aan eigen theoretische concepties, zoals hierboven al is genoemd, om haar vorm van onderdrukking te verwoorden hebben Surinaamse vrouwen zich in het verleden moeten vereenzelvigen met de Nederlandse vrouwenemancipatiebeweging en haar methodieken. Dit heeft aan beide kanten tot frustraties geleid en het is duidelijk geworden dat Surinaamse vrouwen niet op kunnen gaan in Nederlandse vrouwenorganisaties. In de praktijk bleek namelijk dat de ongelijkwaardigheid in relaties tussen witte en zwarte mensen ook in de Nederlandse vrouwenbeweging doorspeelt. Nederlandse vrouwen hebben over het algemeen het idee dat zij 'verder' zijn in haar emancipatie, dat zij Surinaamse vrouwen wel zullen helpen. Er wordt van de kant van de Nederlandse vrouwen een grote druk uitgeoefend om het tempo te 'versnellen'. Dit resulteert in een bevoogding waarbij geprobeerd wordt de doelen van de Nederlandse vrouwen(beweging) tot die van de Surinaamse vrouwen(beweging) te maken. Juist deze ervaringen hebben Surinaamse vrouwen geleerd, dat een gelijkwaardige ontwikkeling in het gemeenschappelijk emancipatiestreven van vrouwen alleen mogelijk is als hoogste prioriteit gegeven wordt aan versterking van de eigen (Surinaamse) groep.

Organisatie-vorming van Surinaamse vrouwen wordt niet gestimuleerd en zelfs belemmerd door de volgende factoren:

a. Nederlanders (subsidiegevers, beleidmakers en de Nederlandse

vrouwenbeweging) beoordelen vanuit westerse waarden en normen het emancipatiestreven van Surinaamse vrouwen.

- b. er is weinig georganiseerd kader dat zich specifiek met de emancipatie van Surinaamse vrouwen bezig kan houden.
- c. er is gebrek aan voorzieningen en faciliteiten in de voorwaardenscheppende sfeer.
- d. er ontbreekt een steunstructuur in de Nederlandse maatschappij (d.w.z. contacten in en het kennen van de wegen in Nederland).

Ad. a.

De beoordeling vanuit westerse waarden en normen komt o.a. tot uiting in de aard en de kwaliteit van het onderzoek dat Nederlandse onderzoeksters doen. Mijn collega en ik worden, in onze functie van landelijk consulente Surinaams vrouwenwerk, veelvuldig geconfronteerd met deze onderzoeksters. Dezen geven aan een bijdrage te willen leveren aan de emancipatiebeweging van Surinaamse vrouwen. We worden echter pas in de uitvoeringsfase geconfronteerd met vragen om informatie, met name vragen naar de behoeften van Surinaamse vrouwen. Het onderzoeksvoorstel, opgesteld naar het eigen idee van de bewuste onderzoeksters, kan op dat moment niet meer ter discussie gesteld worden. Enige invloed onzerzijds is dus niet meer mogelijk. Wij moeten met lede ogen aanzien hoe dergelijk onderzoek, waar wij de zin niet van inzien en dat het doel voorbyschiet, verder uitgevoerd wordt. Des te vervelender wordt het als we zelfs tegen de resultaten moeten ageren, omdat er aperte onjuistheden in naar voren komen.

Ad. b.

Hiervoor zijn twee oorzaken aan te geven:

1. Er wordt door de overheid geen ruimte geschapen om te werken aan kadervorming. Juist door de achterstandspositie van Surinaamse vrouwen op het terrein van scholing en vorming moeten er voorwaarden geschapen worden om het relatief klein beschikbaar kader te vergroten en te versterken.
2. Het aanwezige kader dat wel beschikbaar is, wordt in de eerste plaats niet erkend als zijnde deskundig en in de tweede plaats niet in staat gesteld zich specifiek met de emancipatie van Surinaamse vrouwen bezig te houden. De meeste vrouwen moeten naast andere werkzaamheden enige tijd inruimen voor het vrouwenwerk.

Ad.c.

Het gaat in dit geval met name om een gebrek aan ontmoetingsruimten, financiële voorzieningen, eigen emancipatiewerksters en onderzoeksters.

Ad.d.

Om invloed uit te oefenen en voor de eigen belangen op te komen in de Nederlandse samenleving, is het noodzakelijk dat de structuur van die samenleving bekend is. Bovendien is contact met mensen die in de positie zijn om invloed op die structuur uit te oefenen van belang. Dat deze steunstructuur voor Surinaamse vrouwen ontbreekt heeft te maken met het feit dat de Nederlandse samenleving een andere is dan de Surinaamse (men moet leren de weg te kennen in Nederland) en het feit dat er sprake is van verschillende belangen in de contacten tussen Surinaamse vrouwen en Nederlanders.

Aangezien ik in een laat stadium benaderd ben voor het verlenen van mijn medewerking aan deze Studiedag en er geen ander materiaal beschikbaar was dat ik u als voorbereiding op kon sturen, heb ik mij tot een inleiding moeten beperken. Het nadeel hiervan is dat ik de zaken beknopt weer moest geven. Ik hoop dat de essentie toch duidelijk genoeg overgekomen is. Deze is kort samengevat als volgt:

Onderzoek kan een belangrijke functie vervullen in de organisatie-vorming en daarmee het emancipatie-streven van Surinaamse vrouwen. Dit onderzoek moet echter wel aansluiten bij de doelen en de behoeften van de vrouwen zelf. Hierbinnen moet daarom een belangrijke plaats voor Surinaamse onderzoeksters worden ingeruimd, aangezien alleen zij in staat zijn door middel van onderzoek de onderdrukking als zwarte vrouw zichtbaar te maken. Nederlandse onderzoekers/sters hebben de taak de eigen samenleving te onderzoeken op de aanwezige belemmeringen ten aanzien van Surinaamse vrouwen.

Noot

(1) Zie p.38 van de onderhavige reader

Literatuurverwijzing

Boer, den T. en M. Lucas

1983 Alleenstaande Surinaamse en Nederlandse moeders. Een verkennende studie naar hun leefsituatie. Nijmegen.

Buschkens, W.F.L.

1973 Het familiesysteem der volkscreolen te Paramaribo. Leiden, dissertatie

DEEL II : RELIGIEUZE VOORSTELLINGEN

PSYCHIATRIC DISORDERS AMONG SURINAMERS⁽¹⁾

Charles J. Wooding

This paper explains the Surinamese ethnopsychiatry in which the etiology is metaphysically defined. The techniques are culturally and cosmologically prescribed and lead to a permanent cure of the patients' ailments, especially when there is a firm belief in the supernatural world. They seek to integrate the individual psychologically which in this context means in the metaphysical world, and in the social milieu.

Western therapeutic approaches have not been able to cope satisfactorily with the functional disorders of Surinamers and pharmaceutical prescriptions of medical doctors combat only the symptoms but not the supernatural cause, so that after the treatment the disorders manifest themselves again and the patient is caught up in a vicious circle.

The disease model of the Surinamers

Each of the diverse Surinamese population groups has its own culture that ritualizes their social life. In spite of the differences in culture they share ideas concerning the cause and the treatment of the psychological problems, relating them to their world view. So the disease models in which these problems are defined are metaphysical and show a remarkable similarity in etiology. The belief is that disorders are caused by ghosts, divinities and by the spell of evil magic and manifest themselves organically and functionally. In the context of the metaphysical model psychiatric disorder are therefore defined as "disorders with a supernatural cause". This ethnopsychiatric definition relates to the concepts of diseases and treatment which are culturally and cosmologically interpreted. "The totality of the concept of man and the world view, so tightly interwoven with metaphysical components, is called ethnopsychology. Derived from this is ethnopsychiatry which deals with the healing of functional disorders that are seen as effects of the violation of social norms and religious values" (Wooding 1981:1).

Psychological and psychosomatic disorders are treated by Western trained therapists and traditional healers who not only apply different techniques, but also completely different concepts. The traditional healer does not differentiate the various types of the continuum of psychological disorders such as stress, neurosis,

psychosis, phobia, paranoia, etc. He is an ethnopsychiatrist c.q. ethnotherapist, that is a healer who functions at the grassroot level of the society, applying a medical model and techniques that are provided by his culture and that of his patients, and whose social position is sanctioned by tradition (see Frank 1961: 2; Opler 1967:xv). The concepts he used are part and parcel of the assumptive world of his patients and they have been internalized by the process of socialization. The patient's religion has a psychological impact on his deepest emotions and feeds his aspirations (Carp 1946:35). Ghosts, divinities and evil magic are seen as real and capable of creating agony and inflicting disasters and all sorts of diseases that only counter-magic can neutralize. The intense fear of witchcraft and sorcery may lead to a physiological deterioration, and ultimately death, as proved by Cannon. It is equally true that the application of counter-magic can lead to an acute recovery, interpreted by the patient as a miracle.

The techniques of the model

The technical equipment of the ethnopsychiatrist consists of rituals that remove the metaphysical cause of the disorder and cures its symptoms. These ritual techniques are: purification baths, ritual meals and dances, atonement and pacification rites, dream interpretation, medicine with counter-magic and the spoken word to sustain the individual rituals. The recovery is permanent only when the metaphysical cause has been removed. This is possible when the ethnopsychiatrist has established an (intense) emphatic relation with the patient which enables him to penetrate into his patient's emotional life. Frank says about the methods and techniques that they: "... involve an interplay between patient, healer group and the world of the supernatural, which serves to raise the patient's expectancy of cure, help him to harmonize his inner conflicts, reintegrate him with his group and the spirit world, supply a conceptual framework to aid this, and stir him emotionally. In the process they combat his anxiety and strengthen his sense of self-control" (1961:53).

The emotions of the patients become manifest in dreams in which the symbols are culturally defined. Dream contents and dream symbols indicate the cause of the disorder and also the method to cure it. Ethnopsychiatry among Surinamers aims at:

- a. an atonement between the individual's ego and the world of the deities and/or ghosts;
- b. harmony between the ego and its supernatural protectors;
- c. reintegration of the patient in the social milieu.

Therapies in which I have applied the ethnopsychiatric model reveal that points a and b - aiming at a psychological integration - often lead within a short period to a permanent cure with patients with a firm belief in the supernatural world. Point c is very difficult to realize since the therapist has little grip on the sufferer's social milieu and therefore can only supply a "conceptual framework" that the patient himself will apply to his social reintegration. Rituals with a collective aspect usually lay a foundation for this reintegration. The strength of the ethnopsychiatric model here lies in the fact that it does not make a sharp division between body and psyche, but places them in a continuum in which they effect each other mutually.

Conclusion

Ethnopsychiatry is a model of great value leading to a permanent cure of culturally rooted functional disorders.

Integration in the orthodox medical model will lead to the mutual enrichment of both.

Theses

1. The multi-cultural character of Dutch society as a result of the settlement of immigrants from the Third World necessitates a reorientation of the country's Mental Health Policy.
2. The Government's integration policy should pay more attention to the increase in functional disorders among the cultural minorities as a consequence of their confrontation with the dominant culture.
3. Some psychological problems are unjustly interpreted as psychiatric disorders.
4. Ethnopsychiatry should be integrated in the curricula of the orthodox medical institutions and the various types of counselling.
5. Subsidies for ethnopsychiatric treatment may lead to a significant decrease in expenditures on unemployment and sickness benefits.

Selected bibliography

Cannon, W.B.

- 1962 "Voodoo Death" in: American Anthropologist, 44.
pp. 169-81.

Carp, E.H.D.E.

- 1946 Grondslagen van psychotherapie, Lochem

Fliess, R.

- 1973 Symbol, Dream and Psychosis, New York

Frank, J.D.

- 1961 Persuasion and Healing, Oxford

Fromm, E.

- 1950 Psychoanalysis and Religion, New Haven

- 1970 The Crisis of Psychoanalysis, New York

Marsella, A.J. & Pedersen, P.B. (eds)

- 1981 Cross-Cultural Counseling and Psychotherapy, New York

Opler, M.K. (ed)

- 1959 Culture and Mental Health, New York

- 1967 Culture and Social Psychiatry, New York

Singer, S. (ed)

- 1977 Tradional Healing, New Science of New Colonialism?
New York

Wooding, C.J.

- 1972 Winti: Een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname.
Een cultureel-historische analyse van de religieuze
verschijnselen in Para, Meppel

- 1981 Evolving Culture: A Cross-Cultural Study of Suriname,
West Africa and the Caribbean, Washington D.C.

- 1981 'An Afrosurinamese Case Study in Paralysis and Voodoo
Death', African Studies Association, California

Forthcoming Geesten Genezen: Ethnopsychiatrie als nieuwe rich-
April 1984 ting binnen de Nederlandse antropologie

(Healing Spirits: Ethnopsychiatry as a New Sub-dis-
cipline of Dutch Anthropology), Oranjelaan 75, 2281
GC Rijswijk

Noot

- (1) Dit paper werd eerder gepresenteerd in het kader van de
Verhagen Lezingen op het Congres over Etnische Minderheden,
Erasmus Universiteit, 9-10 november 1983.

ZIEL EN SAMENLEVING

Enige aantekeningen over het verband tussen sociale relaties en religieuze voorstellingen bij Creoolse Surinamers in Nederland.

W. van Wetering

"Mi pikin, mi kon-o! Kind, o kind, ik ben gekomen! Als niet jij, mensenkind, één streling over lichaam had, van eens te meer een hand van hen die jou als wortel grond gemaakt hebben ... ke! Ach! Zie dit stuk vlees, staand op de benen, en 't hart dat pompend draagt zijn lijf! Tegelijk buik, vol van gevoel en van gemis! Het zijn de nachten die de dag bewenen! Daarna rest er vervlogen tijd! Tata Adoe, aaj-o! Hij was .. met ... lichaamsziel gekomen!" (Edgar Cairo 1979:216)

Bij een verkennend onderzoek naar de religieuze belevingswereld van Creoolse Surinamers in Nederland stuitte ik op de grote betekenis van de lichaamsziel als een sacraal iets, van het lijfelijk element in het goddelijke, kortom, op een geloof in immanentie. Noch door onderzoekservaring onder Bosnegers, noch door het lezen van de wetenschappelijke literatuur over Afro-Surinaamse religie was ik hier echt op voorbereid. De Djoeka Bosnegers hebben betrekkelijk weinig aandacht voor hun zielen en veel voor andere religieuze concepten en in studies over het 'Winti' geloof, zoals de Afro-Surinaamse religie in de wandeling wordt aangeduid, valt het accent onwillekeurig op de cultus van de bezetenheidbrengende geesten, de 'winti'. Toen ik een aantal Surinamers achtereen, sprekend over hun religieuze ervaring, gewag hoorde maken van de vitale waarde van het 'praten met je lichaam' als een vorm van communie, trof mij dit. Sindsdien valt het mij ook meer op, dat er ook in de Surinaamse roman-literatuur vaak verwijzingen voorkomen naar het fysieke element in het zelfgevoel, in die zin dat het een verbindende schakel vormt met 'het goddelijke'. Een dergelijke vorm van sacralisering schijnt nauwelijks een tegenhanger te hebben in de ervaring van de modale Nederlandse antropoloog, maar is daarom des te interessanter. De antropologie heeft immers altijd de verkenning van het onbekende tot doel gehad. Mensen in andere groepen zijn gelukkig nog altijd anders; dat houdt de fleur in het vak. Het lijkt dan ook zinvol deze aanwijzingen over het beeld van de ziel te volgen voor het ordenen van de gedachten en aan te sluiten bij het werk van Mary Douglas, die zich speciaal met dit onderwerp heeft beziggehouden.

Maar eerst, voor een goed begrip, wat etnografische bijzonderheden over het zielsconcept.

1. De menselijke ziel in de Afro-Surinaamse religie

Er bestaan twee begrippen voor de menselijke ziel of geest in de Creoolse religie, kra of akra en yeye. Deze ziel heeft twee aspecten, een mannelijke en een vrouwelijke. Nauw verbonden met de ziel zijn twee winti, de djodjo, van wie er ook één mannelijk en één vrouwelijk is; zij zijn geleide-geesten of engelbewaarders (Herskovits & Herskovits 1936:44-45, Schoonheym 1980:61; Stephen 1983:36; Wooding 1973:122 e.v.).

De begrippen kra en yeye worden door de Creolen vaak als synoniemen gebruikt. Bij de Djoeka, een Bosnegersamenleving in het oostelijk binnenland van Suriname, is dit anders: het onderscheid tussen de twee begrippen is duidelijk. De akkaa (zij spreken de 'r' niet uit en verlengen het woord) is in hun opvatting de lichaamsziel, een onbewuste kracht van goddelijke herkomst die het leven in stand houdt. Deze ziel, immanent gedacht, ondergaat invloeden, en geeft tekens van onvrede als de mens door bewust handelen of nalatigheid de harmonie met deze kracht verstoort. De yeye zien zij als een geest, een goddelijke vonk die de mens verbindt met de transcendente wereld. Een yeye kan bij voorbeeld inspireren tot plotseling actief ingrijpen. Profeten of andere religieuze leiders werden vaak geleid door yeye (Thoden van Velzen & Van Wetering 1983). Het derde zielsconcept, de djodjo of geestelijk ouderpaar, kennen de Djoeka in het geheel niet. Het woord betekent bij hen zoiets als vod, oude hangmat.

Deze verschillen zijn, naar ik aanneem, niet toevallig, maar houden verband met verschillen in historische en sociale ervaring. Zomin als er uniformiteit van opvatting heerst tussen verschillende Afro-Surinaamse groepen is de betekenis van het zielsbegrip rechtstreeks af te leiden uit Afrikaanse bron. Ook in West-Afrika bestonden er grote verschillen in ideeën over de menselijke ziel en lotsbestemming. Bij de Tallensi bij voorbeeld was de ziel deel van de vooroudergeesten (Fortes 1959), wat waarschijnlijk verband houdt met de structuur van deze samenleving, waar het lot van het individu in hoge mate bepaald werd door de plaats die hij innam in het verwantschapssysteem. De Ashanti bij voorbeeld kenden een zielsbegrip, dat los stond van de voorouders. Naast de kra, onder-

scheidden zij de sunsum, het ego of de persoonlijkheid (Busia 1954, Rattray 1927). Alleen de onbewuste ziel werd als sacraal beschouwd, de persoonlijkheid niet. De grotere differentiatie in de voorstellingen over de ziel houdt vermoedelijk verband met een groter variabiliteit in gedragsalternatieven voor het individu. Misschien waren er ook andere factoren, zoals economische, die individualisme bevorderden.

Voor wat de Bosnegers in Suriname betreft is het zeker mogelijk de prominente plaats van het yeye begrip te koppelen aan mogelijkheden tot expansie voor het individu. De yeye of Santa Yeye die religieuze leiders inspireerden tot grootscheepse veranderingen manifesteerden zich vooral in perioden van economische bloei. Bij de Creolen hebben zich nauwelijks profetische bewegingen voorgedaan (Wooding 1973:511-2; Schoonheym 1980:59,111). In hoeverre dit aan minder ingrijpende economische lotswisselingen toe te schrijven valt, is een vraag die ik hier niet kan beantwoorden. Een dergelijke factor zou een verklaring kunnen geven voor het feit dat men geen behoefte gevoeld heeft aan een differentiatie tussen kra en yeye. De immanente lichaamsziel bleef het dominerend zielsconcept.

Op zichzelf is het merkwaardig, dat geen van de Afro-Surinaamse groepen - waar individualisering toch geen onbekend verschijnsel is - een begrip voor ego of persoonlijkheid onderkennen, terwijl dit wel voorkwam in Ghana, het land waar zij cultureel zo zeer verwant mee zijn. Maar misschien is het begrip sunsum bij de Ashanti pas laat tot ontwikkeling gekomen en behoorde het niet tot de culturele erfenis die door de slaven naar Suriname werd meegebracht. Er is eigenlijk over de historie van deze begrippen weinig bekend.

Terug naar de opvattingen over de lichaamsziel in Suriname. Schoonheym (1980:61) schrijft hierover:

"De kra zetelt in het hoofd van de mens en is als het ware de 'gastheer' van het lichaam, dat men vergelijken kan met een huis. De kra moet sterk en gedisciplineerd zijn om zonder ongelukken door het leven te komen. Hij moet slechte invloeden en geesten uit zijn 'huis' houden. Lukt dit niet, dan wordt de kra ziek en zwak. Er zijn allerlei methoden om een zieke of verzwakte kra te genezen of te versterken."

Rituele reinheid is van groot belang voor de kra. Een veel gebruikte methode om de ziel te reinigen en te versterken is het

nemen van een kruidenbad. Ook verdient het aanbeveling geregeld een rituele maaltijd aan te richten. De belangrijkste dagen om aandacht te schenken aan de kra zijn de geboortedag en oudejaarsavond. Bij problemen, ziekte of ongeluk is het zaak met behulp van divinatie na te gaan of de kra soms vertoornd is en hoe deze zo nodig weer verzoend kan worden. Soms is de kra een strenge vriend die feilen toont, soms brengt hij wensen naar voren (Herskovits & Herskovits, loc.cit.; Stephen 1983:36). De ziel kan behoefte voelen aan sieraden, kleren of een feest. Dit alles is weinig omstreden. Alle auteurs over 'winti' vermelden dit soort bijzonderheden over de zielsverering en er schijnt weinig in veranderd te zijn. Penard & Penard (1913) meldden reeds dat sommige zielen zo veeleisend zijn dat zij smulpartijen begeren. Onder Surinamers in Nederland zijn de opvattingen over de zielen evenmin anders dan in Suriname, naar het zich laat aanzien.

Er zijn een paar opvallende aspecten die in dit verband onze aandacht vragen. Het contact met de ziel is een rituele aan gelegenheid. Vrees voor bezoedeling, voor krachtsverlies en kwade invloeden, variërend van jaloersheid tot beheksing, staat op de voorgrond. Het lichaam is een huis dat beschermd moet worden tegen het kwaad dat van buiten komt. Hoewel het gaat om een onbewuste kwaliteit moet deze toch 'gedisciplineerd' worden; een gebrek aan waakzaamheid kan noodlottig zijn. Het goed functioneren van de ziel verkrijgt men door deze tevreden te stellen, soms door moreel handelen, soms door de teugels wat te vieren. Dit alles geldt als een religieuze aangelegenheid.

Over de psychologische betekenis van de Creoolse zielsverering is, behalve in zeer algemene termen, nog niet veel geschreven. Wél is er, bij voorbeeld door Fortes en Horton, over Westafrikaanse zielsconcepten en lotsbestemmingsgoden veel behartigenswaardigs gezegd. Hier zal ik niet proberen dit thema uit te werken; het gaat mij nu om de sociologische vraag naar het verband tussen voorstellingen en sociale omstandigheden.

De mensen die bereid zijn geweest om iets te vertellen, hebben daar soms uitgesproken ideeën over. Dit blijkt uit de manier waarop zij hun ideeën in het dagelijks leven in praktijk brengen. Deze praktische toepassing vormt mijn leidraad. Ook al zijn de aanhangers van een religie geen sociologen van hun eigen

cultuur, als dragers van de schoen weten zij wel waar hij wringt. De theoretische verkenning die hierna volgt, zal ons trouwens niet op radicaal andere gedachten brengen.

Eerst zal ik nu een discussie tussen een aantal vrouwen beschrijven. Deze is niet letterlijk zo gevoerd, het is een condensatie van een aantal gesprekken. Ook de deelneemsters zijn uit verschillende personen 'samengestelde' personages: De Surinaamse, Muriël, omvat minstens drie 'bonoeman' of rituele specialisten. De Hollandse Annemarie is meer een aangeefster. Beide vrouwen hebben als gemeenschappelijk probleem, dat het werk voorzover zij dat hebben op de tocht staat. De meeste vrouwen in de discussie zijn 'oudere werkneemsters' en er staan veel jongere klaar die hun werk willen overnemen.

Annemarie zegt vaak klachten van depressieve aard te hebben; zij voelt zich niet helemaal tegen de situatie opgewassen. Muriël schudt haar hoofd:

"Maar jullie Hollanders staan ook zo open. Je mag maar niet zó aannemen dat anderen je goed gezind zijn. Wij, Surinamers, zijn veel voorzichtiger. Wij stappen niet overal binnen. Wij nemen niet overal eten aan. Als ik ergens binnenkom, kijk ik eerst rond of het me wel bevalt. Als het niet zo is, zeg ik weinig en ga ik snel weg. Mijn 'ik' (zie bedoelt: haar akra) waarschuwt me dan dat er iets niet in orde is en, ook al kan ik dat niet helemaal plaatsen, ik geef er toch gehoor aan." Annemarie: "Maar als ik de mensen die ik daar zie nu aardig vind?"

Muriël: "Ze kunnen vriendelijk doen, maar je kunt niet in hun hart kijken. Bovendien, je denkt dat je ze aardig vindt, maar wat je denkt is niet alles. Je eigen 'ik' is anders. Als die het niet vertrouwt, is het beter je daardoor te laten leiden.

Annemarie: "Ik zie er vaak tegenop om naar mijn werk te gaan. Maar wat kan ik doen?"

Muriël (die in een vorig gesprek al had uitgelegd wat zielsverering zoal inhoudt): "Je moet je ziel versterken, kracht zoeken."

Annemarie: "Maar hoe doe ik dat?"

Muriël (die, zoals zoveel 'afgoderij'-aanhangers, een vroom Christen is): "Je neemt je bijbel, 's avonds vóór je gaat slapen en je steekt een kaars aan. Dan begin je te praten. Alles wat er in je hart is, moet je uitspreken, het geeft niet wat het is. Je praat met jezelf. Dat moet je een week lang zo volhouden. Dan gaat Aisa (de vrouwelijke hoofd-god in het pantheon) je mooie heldere dromen sturen waarin je antwoord krijgt. Maar, in diezelfde week mag je ook niet 's morgens zomaar de deur uitgaan. Je moet eerst weer met jezelf praten: Zoals ik gegaan ben, zo moet ik ook terugkomen. Wat de mensen tegen je zeggen overdag, hoe ze je behandelen, het gaat langs je heen. Het is voor hen, niet

voor jou. Dat leer ik mijn kinderen ook. Ze moeten leren zichzelf te beschermen. Ze mogen niet 'openstaan'. Ook als je ergens heengaat, waar je niet weet wat je te wachten staat, en dat weet je eigenlijk nooit, moet je met jezelf praten. Je moet jezelf roepen, want je hebt al je kracht nodig."

Een andere Surinaamse, Shelley, had zich bedreigd gevoeld op haar werk. Daar was iedereen trouwens al heel omzichtig. Eén collega durfde geen deurknop aan te raken zonder zakdoek en veegde ook altijd haar stoel af vóór zij ging zitten, uit vrees voor beheksing. Maar op een dag had Shelley een verdacht uitziend poeder op haar bureau gevonden en 's avonds voelde zij zich niet goed. Toen had zij, voor de zekerheid, een kruidenbad genomen om eventuele kwade invloeden weg te nemen. Om het kwaad te bestrijden, had zij eerst een stinkend brouwsel gemaakt, er zal onder andere blauw in (bleekmiddel voor de was), knoflook en haringdarmen; het moest stinken. Daar had zij zich eerst helemaal mee afgepoedeld, van top tot teen, en intussen had zij met zichzelf gepraat. Alle angst had zij uitgesproken, alle kwade dingen die zij voor zich zag. Zij had ook, in de douchecel, de kwade macht toegesproken:

"Daar zit je nu (Een kwade macht zit soms als hij je wil grijpen), wat kom je doen? Ik ken je niet, waarom wil je mij iets aandoen? Als je niet houdt van dit lichaam, verdwijn dan, als je er wel van houdt, laat dan je goede kant zien. Maar denk erom, ik ben er ook nog."

Daarna had zij zich een lekker geurend kruidenbad gegeven om zich te verwennen en het goede te bevestigen. Dit was klaargemaakt in een gloednieuwe plastic teil. Het mocht er beslist niet één zijn die al eens een keer gebruikt was, zoals voor het afwassen van glazen of kopjes vanwege "alle monden die er dan in zijn gegaan", d.w.z. vanwege alle kwaardardige dingen die door die monden gezegd waren. Ook bij het welriekend kruidenbad sprak zij zichzelf toe. Zij vroeg Aisa om steun:

"Al het kwaad dat je mij tegemoet ziet komen, waai het weg van mijn pad, het kwaad dat achter mij is, laat het mij niet meer bereiken."

Het is uit het verband duidelijk, dat het kwaad niets abstracts is, het gaat om iets concreets, bijna zicht- en tastbaar, en ook behandelbaar. Het is ook duidelijk dat andere mensen de boosdoeners zijn en dat de bedreigde figuur als volkomen onschul-

dig wordt voorgesteld. Moeder Aisa moet haar kind bewaren voor alle kwaad. Wat Shelley betreft mag dit laatste ook terugslaan op de afzender. In dit opzicht bestaat er wel verschil van opvatting. Muriël meent, dat men alleen voor zichzelf hoeft te zorgen - een opvatting die wij ook bij Stephen (1983:36) vinden: kwaad hoeft niet met kwaad te worden vergolden - maar deze visie is geen gemeengoed.

Wat opvalt is, dat alle abstracta gematerialiseerd worden voorgesteld: goed en kwaad, bezwering en remedie, bedreiging en goddelijke bijstand. Het enige niet-tastbare element dat van vitaal belang is, is het gesproken woord, maar ook hieraan wordt een directe, feitelijke, concreet waarneembare, 'magische' uitwerking toegeschreven (Stephen 1983:19).

Het is ook duidelijk, dat de binnenkant, het inwendige of het innerlijke van de mens, beschermd dient te worden tegen wat van buiten komt, zowel in de vorm van voedsel of drank als van woorden. De buitenkant van de medemens is niet te vertrouwen. Ook al worden er vriendelijke dingen gezegd, men kan zich daar niet op verlaten. Wij hebben hier dus te maken met voorstellingen over bezoedeling, die sterk verweven zijn met die over beheersing. De openingen van het menselijk lichaam zijn gevaarlijke zônes, waar onheil in- en uitgaat. "Open staan" is een gevaarlijke staat, waarbij "krachtverlies" kan optreden. Het belangrijkste streven in de religie is dan ook het deelachtig worden van kracht.

2. Lichaamssymboliek en sociale orde

In "Natural Symbols" heeft Mary Douglas belangwekkende ideeën geformuleerd over de samenhang tussen het sociaal bestel en de aard van de voorstellingswereld. De veronderstellingen uit het eerder verschenen Purity and Danger heeft zij hierin nader uitgewerkt en geprobeerd te systematiseren. Met name houdt zij zich bezig met lichaamssymboliek. Volgens haar zijn de opvattingen over incarnatie, de voorstellingen over het goddelijk als transcendent of immanent, de verhouding tussen geest en materie die in een bepaalde groep voor 'waar' worden gehouden, te herleiden tot de hoedanigheden van de groepsstructuur. Met deze visie geeft zij blijk van een uitgesproken Durkheimiaanse op-

vatting over het verband tussen voorstelling en samenleving: de eerste zijn een weerspiegeling van de laatste.

Om deze interpretatie te adstrueren creëert Mary Douglas twee ideaal-typen. Zij gaat ten eerste uit van een groep met duidelijke grenzen naar buiten toe en een even duidelijk interne sociale orde plus culturele code. In een dergelijke groep vindt het individu zijn bestemming binnen de gegeven sociale en culturele kaders. Er wordt ook verwacht, dat de mens deze kaders aanvaardt. Langs de lijnen van aanvaarding en niet-aanvaarding worden de bokken van de schapen, de heksen van de eerbare mensen gescheiden. Dit vindt uitdrukking in de taal van lichaamssymboliek. Men ziet God belichaamd in de samenleving en de mens als onderdeel van dit sacraal lichaam. Men gelooft in incarnatie: het woord of de geest is vlees geworden. Tussen geest en materie wordt in een dergelijke groep geen absolute tegenstelling gezien. Men dient God door een steentje bij te dragen aan de verwezenlijking van groepsdoeleinden. De verplichtingen tegenover de groep worden ritualistisch gedefinieerd en overtredingen of zonden worden via ritueel gedelgd. Straf voor zonden volgt automatisch, ongeacht de motieven van de overtreder. De nadruk ligt op sociale rollen, formaliteit, ceremonieel en lichaamsbeheersing. Ritueel heeft een sacramenteel en magisch karakter.

Hiertegenover plaatst de schrijfster een tweede type, t.w. een eschatologische beweging. De aanhangers, op zoek naar een nieuwe maatschappij, een utopie, wenden zich in dit geval af van de oude samenleving die zij als verdorven beschouwen. Individu en samenleving staan op gespannen voet, lichaam en geest ook. De geest, de bevrijding van het individu, wordt gesteld boven het vlees, de knellende banden die het individu belemmeren zijn bestemming te bereiken. Een staat van trance of dissociatie, gewantrouwd vanwege een gebrek aan bewuste beheersing in een groep van het eerste type, wordt hier aanvaard als bij uitstek een middel tot het leggen van contact met bovennatuurlijke machten. Bewuste lichaamsbeheersing wordt in het algemeen verworpen, evenals formeel optreden, ceremonieel en ritueel, ten gunste van inspiratie, de directe ervaring van het individu.

Bij het ontvouwen van deze interessante gedachten haalt de schrijfster menig heilig huisje omver en trekt zij andere, ver-

molmd geachte bouwsels weer op. Oneerbiedig stelt zij (1973:71-2,160,168) fetisjen en avondmaal, taboe en sacrament gelijk, vergelijkt zij theologen met pygmeeën, industriële ondernemers met Papoea's en studenten, drop-outs en andere culturele rebellen met de volgelingen van profeten op zoek naar 'cargo'. Zij heeft een duidelijke boodschap: 'wij' westerlingen worden gerelativeerd; ons denken hangt samen met de sociale verhoudingen waarin wij leven. Revolutionaire gedachten zijn een gevolg van een gebrek aan groepsbinding, en ook het secularisatieproces is hiertoe te herleiden. Geen wonder, dat deze verfrissende kijk haar veel bijval heeft bezorgd.

Dergelijke studies, hoe stimulerend ook, behoeven natuurlijk niet op hun beurt als heilige huisjes te worden beschouwd. Zo gaat de schrijfster nogal improviserend te werk, definieert kernbegrippen nauwelijks en komt niet toe aan het uitwerken of systematiseren van bereikte inzichten (Cf. Tennekes' Zin en Onzin). Wie deze ideeën wil toepassen zal opnieuw verkennend te werk moeten gaan. Door haar levendige stijl en rake observaties leidt zij bovendien af van enkele weinig doordachte uitgangspunten, wat afbreuk doet aan het resultaat.

Door de keuze van twee 'polen', twee ideaal-typen die eigenlijk ongelijksoortig zijn, een groep namelijk en een beweging, beperkt zij bij voorbaat de waarde van de uitkomst. De beweging zal immers, tenminste als deze enigszins duurzaam is, tot groep worden en daarmee de specifieke kenmerken die het tweede type heeft, verliezen. In geen enkele groep zal de geest als absolute tegenstelling tot het lichaam worden gezien. Als Durkheim het ook maar enigszins bij het rechte eind had, kan sacralisering van de groep nooit geheel uitblijven. Als er in duurzame groepen toch accentverschillen bestaan, kan dat niet verklaard worden aan de hand van een vergelijking met een beweging. Desalniettemin heeft de vergelijking van deze onvergelykbare grootheden een belangrijke heuristische waarde.

Er zijn nog andere onduidelijkheden, die een analyse bemoeilijken. In beide studies (1966 en 1973) is Mary Douglas uitgegaan van een groep met duidelijke begrenzingen en een uitgewerkte interne structuur en cultuur, te weten de orthodoxe Joden en de zogenaamde 'Bog Irish', Ierse immigranten in London. Tenminste,

ik ben bereid aan te nemen dat deze groepen voldoen aan de voorwaarden die zij postuleert, al stelt haar beschrijving ervan ons niet in staat dit geheel te verifiëren. Vanuit deze twee bastions van sociale ondubbelzinnigheid onderneemt zij excursies in de wijde westerse en niet-westerse wereld. Hoewel zij op deze wijze zeker ontkomt aan de gevaren van 'bongo-bongoïsme' (1973:15-16) - het verzanden van iedere antropologische discussie bij de constatering dat een generalisatie voor een bepaalde samenleving niet opgaat - strandt zij mijns inziens wel op een klip van niet-onderkende verschillen.

Een elementair verschil dat vermoedelijk voorspellende waarde heeft ten aanzien van de voorstellingswereld, is dat tussen (a) groepen die opgenomen zijn in een overkoepelend staatsverband en daarin een 'minderheidspositie' innemen en (b) tribale samenlevingen die een zekere autonomie hebben kunnen bewaren ten aanzien van de buitenwereld. Het toeval wilde, dat beide samenlevingen die zij uitkoos als startpunt voor haar beschouwingen tot categorie a) behoren. Het toeval wilde ook, dat beide 'minderheids'-groepen een sterk-ontwikkelde eigen structuur kennen. In hoeverre deze structuur een gevolg is van de positie van deze groepen als 'ethnische minderheid' in een bredere samenleving, is een kwestie waar zij (1973:24) slechts terloops op ingaat, namelijk daar, waar het haar erom te doen is de deprivatie-theorie terzijde te schuiven ten gunste van een symbolistische interpretatie. In Purity and Danger verklaarde Mary Douglas de betekenis van de reinheidsvoorstellingen van de orthodoxe Joden - het verbod varkensvlees te eten en de preoccupatie met de gevaren van bezoedeling - op twee manieren, namelijk als uitvloeisel van een cultureel classificatie-schema, waar het varken niet in past, en uit bezorgdheid over het handhaven van de groepsgrenzen. Het lichaam en zijn openingen zijn een symbool van de door een vijandige buitenwereld bedreigde groep. In Natural Symbols, waar zij de kritiek op de eerder geponeerde hypothese verwerkt, trekt zij (1973: 59 e.v.) de verklaring via de culturele classificaties in ten gunste van de andere, die de handhaving van de 'ethnische identiteit' benadrukt. Het klemmt dus des te meer de invloed van de bredere samenleving op de voorstellingen van de minderheidsgroep systematisch aandacht te geven.

Een ander, hiermee verband houdend bezwaar, geldt de verwaarlozing van het machtsaspect. De veronderstelling ligt voor de hand, dat een groep die lang in een positie van ondergeschiktheid verkeert en verwijderd blijft van de machtscentra in de samenleving, hiervan de sporen meedraagt in de voorstellingswereld. Het is opmerkelijk, dat de schrijfster het begrip 'macht' nauwelijks noemt, maar spreekt van het veel vagere 'control'. Deze 'beheersing' heeft echter niet alleen betrekking op sociale en economische machtsmiddelen, maar ook op de invloed van denk-kaders en classificatie-systemen. Dit woordgebruik leidt tot onhelderheid.

Wat het theoretisch kader betreft: in feite geeft de schrijfster van ruimer opvattingen blijk dan in haar uitgangspunten besloten liggen. Naast de Durkheimiaanse visie van 'de voorstelling als weerspiegeling van de samenleving' spreekt zij (1973:69-70) een geloof uit in de werkzaamheid van symbolen en sacramenten, die haar dicht bij het Hortoniaanse standpunt brengt van 'de voorstelling als program voor actie'. Haar waardering (1973:86-87) voor het therapeutisch effect van de manipulatie van symbolen wijst in dezelfde richting.

3. De Creoolse Surinamers en de schema's uit 'Natural Symbols'

De beperkte verklaringskracht van Mary Douglas' typologie blijkt al snel als wij een poging doen de voorstellingen van de Creolen in het schema te passen. De twee belangrijkste kenmerken van deze religie, het zielsgeloof en dat in de bezetenheidbrengende geesten, horen bij verschillen 'polen' thuis. De immanentie van de ziel past bij het type van de gesloten groep die groeps-grenzen en de eigen structuur wil handhaven, terwijl trance en bezetenheid juist benadrukt worden in een groep waar men zich van sociale bindingen wil ontdoen en individualisme nastreeft: geesten maken vrij.

Deze moeilijkheid doet zich opnieuw voor als de typologie complexer wordt en Mary Douglas vier typen samenlevingen gaat onderscheiden, naar de mate van begrenzing en interne structurering van de groep. Dan blijkt al snel: de Creolen hebben wel iets weg van alle typen. Alleen de Pygmeeën, met hun geringe groepsbinding en weinig-dwingende opvattingen lijken zij niet, en evenmin op de burgers van een moderne, bureaucratische samenleving die slechts onpersoonlijke regels kent. Maar voor het overige

vaart er, bij het volgen van deze etnografische rondreis, voortdurend een schok van herkenning door de Surinamist.

Behalve uit de nadruk op de immanent-gedachte ziel zijn er andere kenmerken van de Creoolse religie die goed passen bij type 1, dat van de hooggestructureerde groep, dat ik al omschreef. Als zich een 'winti', een bezetenheid-brengende geest, manifesteert bij een nieuw medium, gaat het bijna altijd om een geest die al eerder in de familie was; de groepsbanden worden versterkt. Dit geldt voor het Para-gebied (Schoonheym 1980-58); en in Nederland is dit al niet anders onder Creolen (Stephen 1983:12-13,130). Ziekte en tegenslag worden ook vaak geweten aan zonden begaan door het voorgeslacht en bezocht aan de nakomelingen; een gevolg is dat er vaak goden in het moederland met ritueel moeten worden verzoend. Zulk ritueel wordt magisch effectief geacht: boetedoening brengt genezing, succes en voorspoed. Kortom, zonden zijn tekortkomingen tegenover de groep en piëteit brengt verlossing van schuld.

Als Mary Douglas type 2 beschrijft, dat van de kleine - begrensde maar ongestructureerde - groep, zien we even grote overeenkomsten. Dit tweede type, gekenmerkt door duidelijke, maar wisselende grenzen en tegenstrijdigheden in normen en regels, beschrijft zij (1973:91,137-140,193) als volgt:

Hier heerst een minder sterk vertrouwen dat de godheid de gelovigen zal beschermen en dat de gerechtigheid zal zegevieren. De cosmologie is dualistisch, houdt sterk rekening met de macht van het kwaad. Met name leeft er een grote angst voor de heks, de mens wiens goedgunstig uiterlijk een kwade inborst verhult. Het lichaam is hier object van grote zorg; naast angst voor bezoedeling en verlies van zielskracht speelt ook de vrees voor vergiftiging en andere machinaties van heksen een grote rol. Men vreest b.v. ook, dat heksen gebruik zullen maken van afvalprodukten van het lichaam. Bescherming van lichaam en ziel, de zuivere binnenkant, tegen de gevaarlijke buitenwereld is dan ook van groot belang. De behoefte aan therapie, fysiek, psychisch en sociaal, is steeds van grote betekenis in dit type samenleving.

Dan is er de groep van type 3, onbegrensd maar wel gestructureerd door een code, waar ondernemers of zogeheten 'big men' via de door hen gecreëerde of in stand gehouden sociale netwerken de verhoudingen bepalen. Succes telt hier bovenal en dit laatste wordt vaak gesymboliseerd in de bovennatuurlijke macht die deze leidersfiguren manipuleren (1973:88-90, 175-179). Ook in de Creoolse religie ontbreekt dit element niet, zoals ik eerder (Van Wetering 1983) heb laten zien. Ik wil er hier verder niet op in-

gaan, daar dit type, althans in de door Mary Douglas gegeven omschrijving, weinig met lichaamssymboliek uitstaande heeft; zij benadrukt slechts de rol van de 'geest'. Hoezeer deze laatste gedachte van toepassing is op de schutsgeesten van religieuze leiders bij de Bosnegers, heb ik hierboven al aangegeven; hier gaat Mary Douglas' hypothese zeker op.

Dit overziend, lijkt het niet raadzaam ons te nagelen op het kruis van Mary Douglas' classificatie-systemen, maar terug te gaan naar de hypothese zoals zij deze (1966:146) in zijn eenvoudigste vorm formuleert. Voor een analyse van symboliek, zegt Mary Douglas in deze passage, is het goed Freud's benadering van humor te volgen: het verraadt iets, al is niet precies duidelijk wát. Het enig feit waar wij vanuit kunnen gaan is, dat wij te maken hebben met een minderheidsgroep, die weinig macht heeft of ooit gehad heeft in de samenleving als geheel, maar wel door allerlei vitale aanvoerlijnen hiermee verbonden is. Potentieel is deze situatie een rijke bron van lichaamssymboliek.

4. Chassidien en Creolen: twee 'minderheden' vergeleken

Hoe de ideeën over bovennatuurlijke macht of kracht en hun immanentie samenhangen met een minderheidspositie laat zich illustreren aan het door Mary Douglas gekozen voorbeeld van de orthodoxe Joden, een groepering die ook in Nederland de oudste minderheid vormt. Hoe ingewikkeld het is de redeneringen van Mary Douglas toepasselijk te maken op een complexe samenleving laten Meijers en Tennekes zien door opvattingen over geest en materie bij twee sub-groepen binnen het orthodoxe Jodendom te relateren aan de sociale positie van de aanhangers. Terwille van een vergelijking met de Creolen bespreek ik uitsluitend de ideeën van de sub-groep met de laagste status, de Chassidien.

Het valt in de eerste plaats op dat de Chassidien, evenals de Afro-Surinamers, het begrip van een multi-pele ziel kennen. Naast de goddelijke, spirituele ziel hebben mensen een natuurlijke, materiële ziel (op.cit.p.212). Deze dualiteit van de ziel correspondeert met het Afro-Surinaams onderscheid tussen de goddelijke vonk, de yeye, en de lichaamsziel, de akra. Meijers (1979:17-18) interpreteert de nadruk op de materie in de theologie als een reactie op de sociale situatie van die dagen. Het Chassidisme, opgekomen in de 17e en 18e eeuw - een

periode van Jodenvervolging in Oost-Europa, dus van grote materiële nood en geestelijke ontredding - propageerde een visie op God, waarin diens immanentie in de schepping wordt benadrukt in tegenstelling tot de gangbare, sterk transcendente opvatting in het Jodendom. De Chassidim sacraliseerden het alledaagse, profane leven; ook de gewone, ongeletterde mens werd verzekerd van zijn plaats in het goddelijk plan. Zo droeg deze leer ertoe bij het zelfbewustzijn van een qua materiële zekerheid en sociaal prestige gedepriiveerde groep te versterken. Hoezeer de waarde van de materie werd benadrukt, blijkt wel uit het feit dat men de stenen waarover men liep in het gebed moest gedenken. Onwillekeurig ben ik geneigd achter deze stenen een symbool te zoeken, er een beeld in te zien van de geminachte mens, wiens belangen niet werden ontzien, 'over wie werd gelopen'.

Een ander aspect dat opvalt in vergelijking met de Creoolse groep is de passiviteit van de mens ten opzichte van de goddelijke macht. Het Chassidisme is een mystieke richting, waarin de mens die zich aan de geboden houdt macht deelachtig wordt. De rebbe is de belichaming van dit ideaal, niet de wetsgeleerde rabbi. Door contact met deze leidsman kunnen de volgelingen ook de zegen van bovennatuurlijke macht deelachtig worden. Dit contact wordt als magisch effectief gezien; het persoonlijke, het informele en het miraculeuze zijn hier nauw verbonden.

Ook in de Creoolse religie staat de mens passief tegenover bovennatuurlijke macht; deze ontleent hij onder andere aan contact met bezetenheid-brengende geesten. Men wordt macht deelachtig door zich te houden aan taboe-voorschriften. Deze religie, evenals de Chassidische gekoppeld aan kleinschalige groepen van verwanten en dorpsgenoten, geeft eenzelfde beeld te zien van een geloof in de magische effectiviteit van de onderlinge verbondenheid, en de verwevenheid van het persoonlijke, het informele en het miraculeuze.

De Joden als minderheidsgroep hebben steeds vastgehouden aan eigen idealen en groepsdoeleinden: het naleven van religieuze wetten en het bestuderen van de heilige boeken, het 'lernen'. Onder invloed van een verslechtering in de sociaal-economische omstandigheden, die het realiseren van deze idealen bemoeilijkten, trad er een verschuiving op in de voorstellingswereld. De

Chassidiem benadrukten de immanentie van het godsbeeld en stonden een mystieke interpretatie voor van de relatie tussen God en de mens; God daalde af naar het menselijke, maar de mens kon dit niet op andere wijze bevorderen dan door gehoorzaamheid, een vorm van passiviteit.

Deze ontwikkeling kan licht werpen op bepaalde onverklaarde aspecten van de Creoolse religie, namelijk de nadruk op immanentie en passiviteit. De voorstellingswereld van de Creolen is gevormd in een periode, waarin zij zuchtten onder het spreekwoordelijk juk van de slavernij. Dat zich hierbij een met de Joden vergelijkbare behoefte aan sacralisering van het lichaam voordeed behoeft nauwelijks te verwonderen. Wij kunnen aannemen, dat het uit West-Afrika bekende concept van de lichaamsziel onder invloed van de plantage-slavernij aan betekenis gewonnen heeft. Later, na de emancipatie, vormden de negers weliswaar nog steeds een numerieke meerderheid tegenover de blanke plantagehouders, maar, waar het macht betreft, namen zij toch lang een minderheidspositie in. In Nederland wordt de dienst van de ziel als een kernstuk in de religie gezien; de bezetenheid-brengende geesten zijn belangrijk, maar niet iedereen is medium van een geest. Wél draagt iedereen verantwoordelijkheid voor het welzijn van zijn lichaamsziel. Wij kunnen veronderstellen, dat dit zo zal blijven zolang de aanhangers van het traditioneel geloof ver afstaan van macht in de samenleving.

Wat het tweede belangrijk kenmerk van de Creoolse religie betreft, het mediumschap van bezetenheid-brengende geesten, ook dit is een bij uitstek passieve methode en met goddelijke macht in contact te treden. Ook dit aspect kunnen wij in verband brengen met de machteloosheid van de slaven; macht kon de mens ontvangen, niet door eigen handelen verwerven. In Suriname, en in het algemeen bij de zwarte bevolking van het westelijk halfrond, zijn trance en dissociatie veel gangbaarder vormen van religieus beleven dan zij in het land van herkomst, Afrika, waren. Zoals Pollak-Eltz (1970:199) opmerkt, was bezetenheid in Afrika een bekende, maar toch wat uitzonderlijke wijze om zich met bovennatuurlijke machten te verstaan. In bezetenheid schuilt ook een element van immanentie; de goden dalen neer in de mensen. Zoals Lewis (1971) heeft benadrukt, is bezetenheid een middel bij uit-

stek om machtelozen in de samenleving te verzekeren van de aanwezigheid van het goddelijke onder hen. De lezer zal hier misschien geneigd zijn tegen te werpen, dat passiviteit van de mens tegenover de goddelijke macht in alle religies een centraal gegeven is. Op zichzelf is dit juist, maar dit neemt niet weg dat passiviteit lang niet in alle vereringsvormen wordt benadrukt. In veel religies worden vormen van activiteit aangemoedigd, zodat zij meer op de voorgrond treden bij het religieus handelen van vele gelovigen: goede werken, organisatie op religieuze grondslag, kerkenbouw en pelgrimage. De meeste religies zullen een mengeling van actieve en passieve vormen te zien geven, maar gewoonlijk zijn de mystici in de minderheid. Zij vormen soms letterlijk een afgezonderde groep.

Het is evenmin juist aan te nemen, dat geloof in immanentie altijd geaccepteerd wordt. Meijers en Tennekes (1982:220) wijzen erop, dat het gebrek aan interesse van de zijde van de dominerende groep maar al te vaak voor een veroordeling behoedt:

"The ideas about God's Immanence as developed in Judaism would undoubtedly have been rejected as blasphemous in the Christian societies in which the Jews lived ... if they had been taken notice of. However, they were not noticed, because Jews and Christians, though living in the same society, lived in different religious symbolic universes."

Hetzelfde geldt voor de Creoolse religie; deze werd zonder meer afgewezen als 'bijgeloof' of 'afgoderij'. Degenen die de veroordeling uitspraken wisten weliswaar bitter weinig af van de voorstellingen van de slaven of de samenlevingen in het binnenland. Hadden zij er wel iets van afgeweten, dan zou dit overigens weinig aan hun oordeel veranderd hebben. Zoals Schnabel (1982:281) opmerkt, is de religie van een minderheidsgroep nooit een bron van inspiratie voor de dominante groep: Hindoeïsme uit India geldt als intrinsiek interessant, uit Suriname niet. Ook al geldt in het Christendom dat 'de haren ons hoofds zijn geteld' en dat er '.. geen mus valt zonder dat Hij het ziet ..', de naar pantheïsme riekende opvatting dat God in alles aanwezig is, wordt toch gewoonlijk uitgewezen naar de buitenste duisternis van animisme en polytheïsme. Het geloof in de onbewuste lichaamsziel zal vermoedelijk een beter onthaal wachten bij therapeuten dan theologen.

Om alle misverstand te vermijden: ik heb niet willen beweren

dat Chassidiem of Creolen eenzijdig de nadruk leggen op immanentie en passiviteit, en transcendentie of activiteit in hun religies geen plaats geven. Het is duidelijk dat de Chassidiem geloven in een transcendente God en dat zij actief blijven 'leren' al hebben hun mystieke opvattingen een passieve inslag. Ook de Creolen geloven in een transcendente God. Het is eveneens duidelijk dat de verering van de bezetenheid-brengende geesten actief georganiseerd moet worden; ook een 'winti-pré' is geen spontaan gebeuren. Dit neemt echter niet weg dat er in voorstelling en beleving een zekere nadruk valt op immanentie en passiviteit.

5. Religiositeit en minderheidspositie

In mijn interpretatie is het accent op de Hortoniaanse benadering komen te liggen: de voorstellingen geven een reactie te zien op de verhouding met een dominerende buitenwereld. Deze reactie houdt in: een definitie van de situatie en een plan voor actie. De ideeënwereld heeft niet alleen expressieve kanten, maar roept ook op tot handelen. De preoccupatie met het lichamenlijk element in het goddelijke houdt zeker verzet in tegen de opvattingen die gelden in de wijdere samenleving. Het gaat hier om de sacralisering van een overlevingsstrategie die, naast andere strategieën, van groot belang is in de slijtage-slag die het leven nu eenmaal is. Dit geldt in een ondergeschikte groep altijd sterker dan in een dominante. Het behoud van 'het vege lijf' is al gauw een urgenter zaak; wat in de knel komt moet geheiligd worden. Als men de overheersende groep, die via wereldse macht de noden van het lichaam beter veilig kan stellen en in religieuze zaken transcendentie benadrukt, hiervan niet kan doordringen, klemt het des te meer deze norm in eigen gelederen te onderstrepen, waar men wel de macht heeft de norm te stellen.

Anders gezegd, door de druk der omstandigheden komen mensen ertoe bepaalde potentialiteiten die in hun wereldbeschouwing besloten liggen, te benadrukken. Het idee van de goddelijke immanentie kan een impliciete veronderstelling zijn die nauwelijks bewust leeft, maar die in het theologisch denken expliciet wordt gemaakt met een bepaald doel. Dit doel kan simpelweg zijn de mensen een hart onder de riem te steken en de zin van het bestaan te bevestigen. Maar er is ook een niet bewust-doordachte

kant aan; beelden van goddelijke immanentie zeggen mensen iets als zij in de verdrukking raken. Deze gevoelens krijgen vorm in ritueel handelen. Bij de Chassidiem moest men zelfs de stenen in het gebed gedenken, een nieuw-toegevoegd object van religieuze zorg. Voor de Creolen geldt het als een sacrale plicht iets te doen voor de lichaamsziel. Ook voor velen die eigenlijk geen bemoeienis willen hebben met 'winti' is dit een kant van de traditionele religie die aanspreekt. Deze accentuering in de voorstellingen kwam tot stand onder druk van pogroms en slavernij, maar kan blijven bestaan, zo veronderstel ik, bij duurzaam onvermogen greep te krijgen op de bestaansvoorwaarden.

Bij dit soort prognoses over een soort permanente religiositeit bij sommige etnische groepen in de moderne samenleving is het zaak uit verschillende ondiepe vaarwaters te blijven, waar redeneringen snel vastlopen. Er is natuurlijk een 'traditionalistisch' argument, min of meer geënt op de denkbeelden van Max Weber (1964:108): Volksmassa's die nooit opgenomen zijn geweest in een stroom van opwaartse mobiliteit die rationalisering van het leven tot een dwingende eis maakte, blijven steken in 'bijgeloof'. Hoewel ontegenzeggelijk belangrijk, geeft deze interpretatie toch weinig inzicht in de inhoud of ratio van het bijgeloof.

Een variant van deze denktrant, nu toegepast op de positie van minderheden in een kille, bureaucratische samenleving, zal aanpassingsmoeilijkheden benadrukken. Religie ziet men dan als een middel om groepsbanden en identiteitsbesef te versterken, soms als een soort substituut probleem-oplossende instantie. Ook al is het ontegenzeggelijk waar, dat religieuze organisaties hiertoe bijdragen (Cf. Willemier Westra), dit verklaart de geconstateerde 'religiositeit' maar ten dele. De doeleinden van een religie zijn anders dan die van een bureau voor maatschappelijk werk. Religieuze organisaties lossen problemen trouwens evenmin op, maar dit is niet waar het om gaat.

Een verwante, al even eenzijdige benaderingswijze is die van de politiek-antropologen, die in de eigen organisaties, ook de religieuze, uitsluitend belangenbehartiging zien. Alweer, deze visie mag veel verhelderen, maar werpt geen licht op de inhoud van de voorstellingen. In dit opzicht blijven de symbolisten toch onmisbaar, omdat zij oog hebben voor de gevolgen die

het leven in bepaalde verhoudingen heeft voor de denk- en bele-
vingswereld, een veel wijder terrein.

Ook deze richting helpt ons echter weinig verder, zolang
zij geen rekening houdt met het specifieke karakter van de com-
plexe samenleving. (Cf. Tennekes 1982:87). Deze houdt soms op
eigen wijze het bijgeloof in stand. De vrees voor verontreini-
ging via lichaamsopeningen, voor verlies van zielskracht, voor
hekserij, behoort niet alleen bij de etnografische realiteit van
een bepaald type tribale samenleving, maar is soms ook endemisch
onder de stadsbevolking in een post-koloniale samenleving. De
Creolen uit de volksklasse van Paramaribo zijn hier een duidelijk
voorbeeld van. Vrees voor afgunst en bevoorrechtiging - 'Envy and
favouritism', de gesel van 'kleine groepen' volgens Mary Douglas
(1973:138) - tieren ook welig bij grootschaligheid. Het sociolo-
gisch perspectief moet op dit punt worden verdiept.

Een interessante interpretatie van het verband tussen rein-
heidsvoorstellingen en sociale verhoudingen tussen 'meerder-'
en 'minderheid' heeft Judith Okely (1975:60) gegeven in haar
studie over zigeuners in Engeland. In deze groep worden contac-
ten met de buitenwereld als verontreinigend gezien; de buitenkant
van het lichaam symboliseert het 'openbare zelf', het beeld van
de zigeuner zoals dit bij anderen leeft. Dit beeld, waarmee de
zigeuner zich niet kan vereenzelvigen, wordt gescheiden van het
ware, geheime, etnische zelf', gesymboliseerd door het inwendige
van de mens, dat beschermd moet worden tegen bezoedeling.

Deze gedachte is zonder meer ook op de Creolen van toepas-
sing. Het stelling nemen tegen depreciërende stereotypen en het
in stand houden van het zelfrespect is een belangrijk element
in het ritueel handelen. Als de buitenwacht meent dat negers
stinken, is er florida-water, een soort eau de cologne, als in-
grediënt in een kruidenbad om de waardering voor het eigen li-
chaa, te versterken. (Stephen 1983:113). Dit is al een heel
eenvoudig voorbeeld.

Er zijn echter ook andere, minder voor de hand liggende
schakels tussen voorstellingen en sociale werkelijkheid. De vrees
voor bezoedeling, krachtsverlies en zwarte magie heeft, zoals ik
al suggereerde, vermoedelijk ook te maken met de wankele positie
ten aanzien van materiële en andere machtsmiddelen die van buiten

komen; een minderheid heeft immers per definitie slechts beperkte beschikkings- of beslissingsmacht over deze zaken.

6. Bijgeloof en een 'Latijns-Amerikaans' sociaal systeem

Er wordt vaak gezegd, dat de structuur van Suriname die van een Latijns-Amerikaans land is; een kleine elite, zowel binnen- als buitenlands, heeft machtsmiddelen in handen, de overige lagen van de bevolking hebben hier weinig greep op. Er bestaan afhankelijkheidsrelaties tussen patroons en cliënten, distributie-kanalen waarlangs schaarse goederen en diensten worden doorgegeven, in te geringe mate om aan de vraag te voldoen. In de Nederlandse verzorgingsstaat is de situatie in zoverre anders, dat er hier een economische basis bestaat waardoor de strijd om bestaan en voorrechten minder desperaat is geworden. Toch is het verschil tussen elite en massa ook in Nederland niet geheel vervaagd. Door de economische recessie blijkt dat duidelijker dan in tijden van voorspoed.

De grondslag van de patroon-clieënt relatie is de verwachting dat de patroon met zijn eigen belang ook dat van zijn achterban zal bevorderen. Met beloften van dien aard verzekert hij zich van de groepssteun, die nodig is om de doeleinden van alle betrokkenen te bereiken. In de praktijk blijkt keer op keer, dat het eigenbelang van de patroon prevaleert boven het groepsbelang. Soms blijkt het niet mogelijk de achterban tevreden te stellen, soms is de verleiding van het eigenbelang en winst op korte termijn te groot. De achterban is te afhankelijk van de patroon om deze te dwingen beloften gestand te doen.

De twijfel aan de uitkomst van sociale transacties komt, naar het zich laat aanzien, tot uiting in de preoccupatie met 'binnen- en buitenkant' die zowel in voorstellingen rond reinheid als hekserij naar voren komt. Toezeggingen van leidende figuren zijn meestal loos, een dekmantel voor bijbedoelingen.

Ook de vrees voor 'openstaan' en 'krachtsverlies' houdt naar ik veronderstel, hiermee verband. In deze beelden komt de vrees tot uiting, dat men door relaties aan te gaan die ogenschijnlijk voordeel bieden, in feite nadelen en kwade invloeden binnenhaalt. Dit kan zowel op individueel als groepsniveau gelden. In plaats van versterking van het individueel of collectief lichaam bemerkt men dat er kracht onttrokken is; de patroon heeft zijn volgelingen voor zijn doel gebruikt maar nagelaten voor bewezen diensten

te belonen.

Onwillekeurig wordt de indruk gewekt, dat het hier gaat om opzettelijk bedrog. Soms is dit wel zo, maar lang niet altijd. Was dit stelselmatig het geval, dan zou de angst, naar ik aanneem, niet in religieuze noties aan de oppervlakte komen. De tragiek van de zaak is, dat bepaalde ontaardingsmogelijkheden besloten liggen in de sociale structuur. Voor degenen die zich als patroons opwerpen bestaat de mogelijkheid zich te gedragen als de trickster-figuur, de gewetenloze spin Anansi: zij zullen dit voor zichzelf definiëren als een overlevingsstrategie, wat het ook kan zijn. Voor de zwakkeren in de samenleving is er geen keus dan zich op gemeenschapszin te verlaten; deze strategie brengt hen vaak in handen van de 'goddelijke bedrieger' (Cf. Van Wetering 1983).

Met de vrees voor beheksing is het niet anders gesteld; deze is gekoppeld aan diepe en onoplosbare sociale conflicten zoals Gluckman, Turner en Marwick al wisten (Marwick 1965:286). Angst voor bezoedeling en zwarte magie behoeft overigens niet alleen in verband te staan met 'vijand-beelden', angst voor wat anderen zullen doen. Deze kan ook te maken hebben met angst voor eigen verloedering; Van Baal (1947:291) wees hier al op. Men neemt vaak middelen te baat om zich te handhaven, neemt beslissingen die innerlijk worden afgekeurd. (Cf. Thoden van Velzen & Van Wetering 1982).

Veel Surinamers hebben een zelf-beeld, een ideaal dat is ontleend aan 'hoge goden', de symbolen van de gemeenschap. Het stelselmatig najagen van eigenbelang, waar het sociaal systeem toe uitnodigt, is voor velen een sterke verleiding die tegelijk een gevoel van bezoedeling met zich meebrengt.

7. Slot

De vrees voor verschillende vormen van bovennatuurlijk gevaar en de behoefte aan allerlei vormen van therapie, die Mary Douglas beschouwde als kenmerkend voor een bepaald type tribale samenleving komt ook in complexe samenlevingen voor. Bij een etnische groep die reeds lang deel uitmaakt van een modern-westerse staat, de Creolen, zien wij veel 'magische' voorstellingen voortleven. Deze kunnen op verschillende wijze in verband worden gebracht met de wijdere samenleving: enerzijds als een expressie

van geringe macht, anderzijds als reactie hierop. Ook kan men hierin een reactie zien op een type van sociale relaties dat in deze groepering van groot belang is. De grote religieuze activiteit en zelfredzaamheid die te constateren is in deze groep, duidt op een behoefte "... de zaken in sociaal en psychologisch opzicht bij elkaar te houden". (Stephen 1983:18)

Opmerkelijk is de grote concreetheid van de bovennatuurlijke machten; God leeft in het lichaam, in het hier en het nu. Zoals betoogd, staat ook dit aspect in verband met de bestaande machtsverhouding. Tegelijkertijd wordt de mogelijkheid tot het behandelen van verschillende klachten hierdoor waarschijnlijk vergroot.

Het is boeiend te zien hoezeer men zelf vaak een helder inzicht heeft in het verband tussen religie en sociale werkelijkheid, terwijl dit inzicht toch vervat blijft in rotsvaste religieuze zekerheden, die niet herleid mogen worden tot profane kwesties, psychologische of sociale factoren. Men 'werkt' met bepaalde voorstellingen, en verkeert tegelijkertijd in hun ban. Was dit anders, dan zou 'het' waarschijnlijk ook niet 'werken'.

Literatuurverwijzing

- Baal, J. van
1947 Over wegen en drijfveren der religie. Amsterdam: N.H. Uitg. Mij.
- Busia, K.A.
1954 "The Ashanti" in: African Worlds, Daryll Forde, ed. London (Oxford Univ. Pr.): 190-209.
- Cairo, Edgar
1979 In de geest van mijn kultuur - Koewatra Djodjo. Haarlem (In de Knipscheer).
- Douglas, Mary
1966 Purity and Danger. Harmondsworth: Penguin.
- Douglas, Mary
1973 Natural Symbols. Harmondsworth: Penguin.
- Fortes, M.
1959 Oedipus and Job in West African Religion. Cambridge Univ. Press.
- Herskovits, M.J. and F.S. Herskovits
1936 Suriname Folklore, New York
- Horton, R.
1961 "Destiny and the unconscious in West Africa". Africa 31:110-116.

- Horton, R.
1962 "The Kalabari World View. An outline and interpretation.
Africa 32:197-220.
- Lewis, I.M.
1971 Ecstatic Religion. Harmondsworth: Penguin.
- Marwick, M.G.
1965 Sorcery in its social setting. Manchester Univ. Press.
- Meijers, L.D.
1979 Chassidisme in Israel. Assen: Van Gorcum.
- Meijers, L.D. en J. Tennekes
1982 Spirit and Matter in the cosmology of Chassidic Judaism
in P.E. de Josselin de Jong en Erik Schwimmer, eds.
Symbolic Anthropology in the Netherlands. Verhandelingen
van het K.I.T.L.V. 95:200-201. Den Haag: Mouton.
- Okely, Judith
1975 "Gypsy Women" in Perceiving Women, Shirley Ardener,
ed. London: Malaby Press:55-86.
- Penard, F.P. en A.P. Penard
1913 Surinaams bijgeloof. Bijdragen tot de Taal-, Land- en
Volkenkunde van Ned. Ind. 67:157-183
- Pollak-Eltz, A.
1970 Afro-Amerikaanse Godsdiensten en Culten.
Roermond: J.J. Romen & zonen.
- Rattray, R.S.
1927 Religion and Art in Ashanti. Oxford: Clarendon Press.
- Schnabel, Paul
1982 Tussen Stigma en Charisma. Nieuwe Religieuze bewegingen
en geestelijke volksgezondheid. Diss. Rotterdam.
- Schoonheym, Peter
1980 Je geld of ... je leven. Utrecht: Mededelingen Insti-
tuut Culturele Antropologie 14.
- Tennekes, J.
z.j. "Zin en Onzin in Mary Douglas' "Natural Symbols".
(Ongepubl. discussiestuk V.U.)
- Tennekes, J.
1982 Symbolen en hun boodschap. Assen: Van Gorcum
- Thoden van Velzen, H.U.E. en W. van Wetering
1982 Voorspoed, angsten en demonen, Antropologische Verken-
ningen 1 (2):85-118.
- Thoden van Velzen, H.U.E. en W. van Wetering
1983 Affluence, Deprivation and the flowering of Bush Negro
Religious Movements. Bijdragen tot de Taal-, Land- en
Volkenkunde 139:99-139.
- Weber, Max
(1922) 1964 The Sociology of Religion (Tr. Ephraim Fishoff).
Boston: Beacon Press
- Wetering, W. van
1983 "Een symbool voor een machtsverhouding". Paper N.S.A.V.
voorjaarsconferentie Religie en Macht.

- Willemier Westra, A.
1982 "Religie en dagelijks overleven". Internationale Spectator 36(3):151-154
- Wooding, Ch.J.
1973 Winti, een Afro-Amerikaanse religie in Suriname.
Meppel: Krips Repro.

MAMA MOFO NA BANA-WATRA

Moeder's woorden zijn bananensap

Marie-José Janssens

1. Inleiding

Het beeld van de Vader-God in de bijbel en in de Christelijke kerken vormt voor feministische theologen een confrontatie en een uitdaging, waaraan geen van hen voorbij kan gaan. God heeft zich zodanig als de patriarchale vader in de menselijke verbeelding vastgezet, dat dit beeld niet alleen de status-quo van de patriarchale maatschappij heeft bevestigd, maar er ook de oorzaak van is dat de overheersing van mannen over vrouwen volgens Gods plan en zijn orde is gewettigd en zelfs geheiligd. Toch is het geen oplossing als we voortaan aan het Godsbeeld moederlijke trekken zouden toevoegen of over/tot God in vrouwelijke beelden zouden spreken. Het gaat n.l. niet om het mannelijk geslacht van het Godsbeeld maar evenzeer om alle kwaliteiten, die aan God zijn toegekend, vanuit een mannelijke ervaringswereld. Het accent blijkt te liggen op macht, heersen, (ver)oordelen, het zichzelf genoeg zijn en de transcendentie van God. Deze attributen veronderstellen ook onmacht, onderdanigheid, minderwaardigheid, schuld en immanentie bij degenen die geregeerd worden. Van deze tegenstellingen zijn vooral vrouwen vaak het slachtoffer geworden en vervreemd geraakt van zichzelf (Halkes 1981: 270).

Uit bovenstaande blijkt dat de God van het Christelijk geloof met zijn toegekende kwaliteiten een expressie is van de gezagsverhoudingen in de samenleving. De man heerst over de vrouw en zij ondergaat dit alles als vanzelfsprekend lijdzaam als Gods wil. Zo ligt het vast in de bijbel, waarop men zich als man immer kan beroepen.

Om verandering te bewerkstelligen in het Godsbeeld is meer nodig dan een Godin naar voren te schuiven. De veranderingen zullen van binnenuit moeten komen. Naomie Goldenberg ziet vanuit de godsdienstwetenschappen de oplossing in changing of Gods, d.w.z. als vrouwen opstaan en hun rechtmatige plaats in de samenleving gaan innemen, dan verandert de samenleving en krijgt ze een ander gezicht. Zij bepleit een nieuwe aandacht voor de Godin-gestalte,

voor Moeder-Aarde, als symbolen van leven, vruchtbaarheid maar ook wijsheid (ibid:271).

Na de kritieken van de feministische theologen op de suprematie van de 'Vader-God' kwam bij mij de vraag naar voren: "Zou er een Moeder-Godin bestaan die de kenmerken bezit welke Goldenberg toekent aan een Godin?" Ik denk hier aan een vrouwelijke Godheid die tevens de status heeft van Hoofd-Godin binnen de hiërarchie van de Godenwereld en voldoet aan de voorwaarden dat zij een expressie vormt van de vrouw in de samenleving.

Ten behoeve van mijn studie culturele antropologie heb ik leeronderzoek gedaan onder de Surinaams Creoolse bevolkingsgroep in Nederland. Het onderzoek was toegespitst op de traditionele religie 'Winti' en de beleving hiervan binnen deze groep in Nederland. Tijdens dit onderzoek bleek dat er een toenemende waardering bestaat voor deze religie. In het kader hiervan heb ik gesprekken gevoerd met religieuze specialisten en met informanten voor wie 'Winti' een levende zaak is. Onder hen waren veel vrouwen. Er bestaat weinig eensluidendheid in de 'leer', omdat men zich niet kan beroepen op het 'geschreven woord' zoals bijbel, torah of koran. Vandaar ook dat de interpretatie en de waardering die men aan de religie toekent erg verschillend is.

Ten aanzien van de overdracht van de religie van de ene op de andere generatie is men het echter opvallend eens. De meeste informanten noemden in deze de rol van de grootmoeder/moeder en zij illustreerden die met eigen ervaringen uit hun jeugd. Het vertrouwd raken met de religie gebeurt volgens hen hoofdzakelijk via gewone dagelijkse gebeurtenissen. Een vrouw vertelde me in dit verband:

Op een dag werd op ons erf een jongen overreden. Het was een vreselijke gebeurtenis en alle omwonenden waren overstuur. De dag daarna werd hij begraven. Enkele uren later werd mijn kind erg ziek. Zij had hoge koorts en kon niet meer staan of lopen. De dokter kon na een grondig onderzoek niets vinden. Iedereen stond voor een raadsel. Ik was ten einde raad en belde mijn moeder op. Zij adviseerde me een kruidenbad te maken en gaf me een recept. Mijn moeder vermoedde dat de 'geest' van de overleden jongen in mijn kind was gekomen, omdat deze nog onrustig was. Waarschijnlijk was er niet goed afscheid genomen. Ik moest het kind regelmatig onderdompelen in het kruidenbad en daarbij steeds zeggen dat de 'geest' moest vertrekken en rust moest nemen. Na + 1 uur verdween de koorts en kon het kind weer lopen.

Ook de religieuze liederen en dansen worden door de vrouwen aan hun kinderen geleerd. Vrouwen zingen veel, ook tijdens hun dagelijkse bezigheden. Tijdens een ritueel zag ik kleine meisjes achter hun moeder aandansen op dezelfde wijze, met dezelfde ernstige gezichten. De vrouw speelt een belangrijke rol in de overdracht van de cultuur (Herskovits 1936:135). Ik zou in dit geval de vrouw de 'hoedster' van de traditonele religie willen noemen. Terwijl ik met deze materie bezig was, werd ik met twee belangrijke aspecten geconfronteerd n.l.:

a. Het bestaan van de Moeder-Godin AISA binnen de 'Winti'. Zij is de Hoofdgod en dwingt veel respect af, niet alleen vanwege haar plaats binnen de hiërarchie van de godenwereld, maar ook vanwege haar goddelijke kwaliteiten. De literatuur maar ook de rituele specialisten en aanhangers noemen spontaan en met overtuiging de betekenis van AISA.

b. de indruk drong zich aan mij op dat dit beeld van deze Godin-Moeder een afspiegeling vormt van de Surinaams Creoolse vrouw in haar dagelijks bestaan. 'God' een vrouw: het is een boeiend verschijnsel dat best als bijzonder bestempeld mag worden. De vraag rijst:

"Wat is de sociologische voorwaarde voor het ontstaan en voortbestaan van deze voorstellen?"

Deze vraag roept tegelijk weer nieuwe vragen op, die ik helaas niet adequaat kan beantwoorden, zoals:

- Hoe zien de rollen van man en vrouw binnen de Surinaams Creoolse bevolkingsgroep eruit?
- Waar ligt hun macht/onmacht?
- Waar ontleent de vrouw haar speciale plaats aan?
- Vanuit feministische theologie: is de Surinaams Creoolse vrouw meer geëmancipeerd dan de vrouw binnen de Westerse wereld c.q. Christelijke kerk?

Op een belangrijke vraag wil ik hier nader ingaan n.l. die Naomie Goldenberg zich stelt:

"Kan men pas van een Moeder-Godin spreken als zij een afspiegeling vormt van de vrouw in de samenleving?"

Ik veronderstel dat deze vraag bevestigend beantwoord moet worden en wil daar in dit paper dieper op ingaan.

2. AISA en haar plaats binnen de traditionele religie

Zoals al uit de inleiding blijkt neemt AISA een belangrijke plaats in binnen de religie van de Surinaams Creoolse bevolkingsgroep. Het is zelfs zo dat deze vrouwelijke godheid als de 'Hoofdgod' wordt gezien. Binnen de religie hebben we te maken met vier pantheons gekoppeld aan de elementen: Aarde, Lucht, Water en Bos. Het element 'Aarde' is het belangrijkste. Het is een symbool van standvastigheid, eeuwigheid en vruchtbaarheid. Oppermacht van dit element is AISA en is een vrouw (Sedoc 1975; Stephen 1983; Wooding 1972:169). Voor de duidelijkheid volgt eerst een definitie en korte omschrijving van de religie, daarna een karakteristiek van de Godin AISA.

'Winti' is een Afro-Amerikaanse godsdienst, waarin centraal staat het geloof in gepersonifieerde bovennatuurlijke wezens, die van een mens bezit kunnen nemen en zijn bewustzijn uitschakelen, waarna zij verleden, heden en toekomst kunnen openbaren en ziekten van bovennatuurlijke aard kunnen genezen (Wooding 1972:490). Men kan zonder meer stellen dat 'Winti' in belangrijke mate deel uitmaakt van het Surinaams cultuurgoed. De wortels ervan liggen in Afrika. De religie kwam via een tragische geschiedenis mee naar Suriname en dat de reis daar niet eindigde blijkt wel uit wat we vandaag in Nederland tegenkomen (Stephen 1983:12). Een groot verschil is echter dat men zich in Nederland minder schaamt voor religieuze praktijken en er openlijk over praat. Bovendien zijn het niet alleen ongeschoolden, maar ook goed opgeleiden uit de middengroepen, die een inspiratie vinden in dit culturele erfgoed.

Aan het hoofd van alle bovennatuurlijke krachten staat de oppergod Anana, die alle zichtbare en onzichtbare dingen geschapen heeft. Hij heeft zich ver van de wereld teruggetrokken, welke hij ter besturing heeft achtergelaten aan de Goden of Winti. De Winti hebben vrijheid van handelen, maar zijn aan de oppergod ondergeschikt. Zij zijn voortdurend bezig met de mensen. Zij kunnen zich manifesteren door vaardig te worden over een medium of ze nemen een onstoffelijke zichtbare gestalte aan. De Winti hebben kennis en vermogens, welke hen macht geven en die ze aan een individu van hun keuze door kunnen geven. Dit individu wordt dan hun vaste medium.

Zoals we al zagen, worden de Goden of Winti onderverdeeld in vier Godenrijken of Pantheons (Aarde, Lucht, Water en Bos). Binnen het Pantheon heeft elke Winti zijn hiërarchische plaats, welke bepaald wordt door zijn individuele kennis, ervaring en integriteit (Wooding 1972). Alle Winti's hebben hun eigen ceremonie, symbolen (bezweringsen) en kruiden, die bij de riten worden toegepast. Niet iedereen kan de rituele kennis van de Winti-cultuur toepassen. De echte specialisten zijn meestal ingewijden (zij moeten eerst bepaalde processen ondergaan, daarna volgt een inwijding vaak met behulp van de familie). Na deze ceremonie wordt hij of zij een medicijnman of medicijnvrouw. De Creolen noemen hen Bonoeman, Obiaman, Wintiman en Loekoeman. Medicijnmannen zijn rituele experts die in contact kunnen komen met de Goden en Geesten en als tussenpersoon fungeren voor de mens (Stephen 1983:23).

3. Een karakteristiek van de Godin AISA

AISA is niet alleen de belangrijkste maar ook de bekendste Winti. Ze heeft veel namen zoals o.a. Mama foe doti (moeder van de aarde), Awanaisa, Wanaisa en Grote Moeder. De AISA worden naar hun functie onderverdeeld in Kondre- of Pranasie Aisa (Godin van het dorp) en Bere-Aisa (Godin van de verschillende families). De Kondre-Aisa is het hoofd van alle Bere-Aisa. Zij woont onder de mensen op de binnenplaatsen en omgeving van het huis. In de Winti-wereld is zij een 'echte' moeder. Zij weet alles, zowel van de andere Winti's als van hen die behoren tot het dorp en/of verwantengroep. Iedereen kan haar om raad vragen. Zij dwingt veel respect af en tijdens rituelen wordt meestal eerst om haar goedkeuring gevraagd. De openingsliederen bij een ritueel zijn gewijd aan AISA. Men besprenkelt de grond uit eerbied voor haar. Zij kan aangeropen worden als bemiddelaarster bij conflicten binnen een dorp en/of familie. Wie haar respect betoont, vertelt zij geheimen via dromen of wijst zij de weg naar welvaart bij voorbeeld door middel van een lot uit de loterij.

Spelen in de loterij is een veel voorkomend verschijnsel in Suriname. Vooral vrouwen proberen op deze manier hun welvaart te vergroten. Er bestaat een verhaal dat AISA door middel van een droom aan een vrouw te kennen geeft, dat ze een lot moet kopen. Zij doet dit en het blijkt een gelukslot te zijn, want zij wint een groot geldbedrag. De vrouw is blij en dankbaar en uit dit door geld te schenken aan

een liefdadigheidsinstelling. Het grootste gedeelte besteedt zij aan de welvaartsvergroting van de familie. Zij koopt n.l. een erf om de toekomst van de nakomelingen veilig te stellen (Sedoc 1979:14-15).

Uit dit verhaal blijkt dat AISA ook behoefte heeft aan geld van buitenaf om dorp en/of familie te onderhouden. Zij bezit niet voldoende macht om op zichzelf te staan. Hier ziet men duidelijk de ambivalentie in de macht van AISA. Enerzijds kan ze zorgen voor geld om welvaart te scheppen, anderzijds is zij van de buitenwereld afhankelijk.

Opvallend van de AISA-Winti is, dat men pas op oudere leeftijd medium wordt. Ook mannen kunnen deze Winti ontvangen. Er zijn mannen die alles voor deze Winti doen om succes te hebben in wat zij ondernemen. Men stelt het op hoge prijs medium te zijn van AISA. Meestal openbaart deze Winti zich echter bij vrouwen en loopt het succes van haar man via de AISA die de vrouw als medium heeft gekozen (Sedoc 1979).

De man van AISA is Loko, die ook Tata Loko of Papa Loko genoemd wordt. Hij kan ook rijkdom aan zijn familie schenken en wordt net als AISA in liederen aangeropen:

Loko ik hel over¹⁾

Maisa stuurt haar helper
om mij te stutten

Loko ik hel over

Maisa stuurt haar helper
om mij te stutten

Ondanks zijn verbondenheid met AISA, komt Loko hiërarchisch gezien op de tweede plaats en vervult als het ware de rol van 'prins-gemaal'.

AISA heeft kenmerken van een Godin van de groei en eerlijkheid, vruchtbaarheid en rijkdom. Zij is een bron van kracht en geen Godin van het lijden. Zij houdt erg veel van kinderen. Zij bevordert niet alleen voorspoed in dorp en/of familie, maar ook binnen de netwerken van de sociale relaties in de gemeenschap. Heerst er eenheid en harmonie en gedragen de leden zich conform de socio-culturele waarden en normen, dan is Aisa-Mama blij en trots en schenkt haar gunsten (Wooding 1972:245-250). Als er een overtreding wordt begaan dan straffen AISA en Loko niet meteen,

1) Overhellen: zware problemen hebben, die men niet of nauwelijks zelf kan oplossen.

maar geven na een onderhoud met de andere Winti's van de verwantschapsgroep eerst waarschuwingen door middel van dromen. Wil men hieraan geen gehoor geven, dan worden hun loopjongens (lagere Winti's) gestuurd om met de bij hen horende ziektes te straffen. In het uiterste geval sturen zij de dood (Sedoc 1979:22).

Uit bovenstaande blijkt dat AISA alle kenmerken heeft die men van een Godin verwacht n.l. goedheid, wijsheid, bescherming en strijdbaarheid. Zij waakt over de gemeenschap en tracht onrust en disharmonie te voorkomen als bemiddelaarster. Zij is echter niet genegen te helpen, als men haar waarschuwingen in de wind slaat. Deze eigenschappen geven AISA prestige en de hiermee gepaardgaande verering.

Ook in Nederland bestaat er onder de Surinaams Creoolse bevolkingsgroep een nostalgie naar een harmonische samenleving. Dit komt o.m. tot uiting in de talrijke bijeenkomsten en feestavonden. De suggestie van 'een grote familie te zijn' wordt maar al te graag gewekt. Ook wordt deze nostalgie gesymboliseerd in toneelvoorstellingen. Heimwee en waardering voor eigen cultuur zijn vaak het thema.

Afoe-sensie is een culturele vereniging in Den Haag. Een van hun toneelstukken handelde over de onverschilligheid van de jeugd ten opzichte van hun eigen cultuur. Omdat Surinaamse jongeren zich veelal aansluiten bij de Rastafari-beweging werd hen verteld dat ze een eigen religie hebben. Er verschenen drie Aisa's op het toneel. Zij spraken alle drie hun verdriet uit over het feit dat de jongeren geen waarde meer hechten aan hun eigen cultuurgoed. De meeste spelers waren vrouwen, die het verdriet van Aisa overnamen. Ze lieten door middel van dans en gezang aan de jongeren zien waar hun plaats was.

Dit toneelstuk was een echte uitingsvorm van behoefte aan 'vroeger', toen alles nog harmonieus verliep, waar geen rivaliteit bestond tussen mensen en de jongeren de tradities en cultuurwaarden overnamen van de ouderen. Een plantage-gemeenschap waar alle mensen eerlijk waren, vertrouwelijk met elkaar omgingen en er geen competitiestrijd heerste. Misschien heeft deze 'ideale samenleving' nooit echt bestaan, maar functioneert zij als een 'mythe'. Toch is het begrijpelijk dat vooral deze bevolkingsgroep behoefte heeft aan deze 'mythe'. In dit verband wil ik ook ingaan op het verschijnsel dat Surinaams Creoolse vrouwen en veelal oudere vrouwen je aanspreken met 'mi goedoe' (mijn schat). Dit gebruik refereert eveneens aan een andere cultuur.

Een cultuur waar 'de mens' telt, waarmee men persoonlijk omgaat. In de koele bureaucratische samenleving verliest men snel het gevoel van eigenwaarde. De mens is een 'nummer'. AISA is dan de Godin waarmee men zich kan identificeren. Zij is weliswaar een 'Winti', geen werkelijkheid. Toch is het feit dat zij een bezetheidsbrengende geest is misschien een aanwijzing dat haar macht, als een potentieel 'iets' maar niet als werkelijkheid wordt ervaren. Maar aan de andere kant is zij geen Godin die lijdt, zij is symbool van kracht. Het is voor de vrouw een grote steun en hulp om zich te handhaven en vrouwen hebben elkaar nodig om elkaar deze hulp te bieden.

4. De Surinaams Creoolse vrouw en haar positie binnen de samenleving

In het voorafgaande zagen we dat AISA alle kenmerken bezit die men verwacht van een Moeder-Godin. Het ligt nu in de bedoeling een beschrijving te geven van de plaats die de Surinaams Creoolse vrouw inneemt in de Nederlandse samenleving. Zij heeft op twee heel verschillende manieren te maken met de begrippen macht en onmacht ten opzichte van partner, gezin en samenleving. Haar afhankelijkheid van de man is meestal gekoppeld aan economische status, terwijl zij ook een zekere onafhankelijkheid kan ontleenen aan haar rol als 'Grote Moeder'. Van beide situaties zal ik een beschrijving geven met als uitgangspunt een historisch overzicht van de veranderingen die de vrouw heeft doorgemaakt.

4.1. Historisch overzicht

De positie van de Surinaams Creoolse vrouw is aan verschillende veranderingen onderhevig geweest. Deze veranderingen hebben betrekking op haar economische positie en haar afhankelijkheid van de man. De vrouw is meestal de verantwoordelijke persoon voor het gezin, ook financieel. Er zijn vier fasen te onderscheiden:

- Het verblijf op het platteland in Suriname.
- De 'gedwongen' trek naar de stad (Paramaribo) en de afwezigheid van de mannen.
- De emigratie naar Nederland.
- De economische malaise in Nederland, waarvan alleenstaande vrouwen met kinderen de dupe dreigen te worden.

Hieronder volgt een korte beschrijving van deze vier fasen.

Tijdens het verblijf op het platteland had ieder gezin zijn eigen stukje grond, het zogenaamde kostgrondje. Het werd bewerkt volgens de 'slash and burn'-methode wat inhoudt dat het perceel werd afgebrand en bewerkt (veld-wisselbouw). De opbrengst werd gebruikt voor zelfvoorziening. De overschotten werden verkocht langs de weg en op de markt in de stad. Man en vrouw hadden ieder hun eigen taak. De man zorgde voor het bouwrijp maken van de akker en de vrouw bewerkte het land en verkocht de produkten. Naar het zich laat aanzien is er hier meer sprake van wederzijdse afhankelijkheid dan van overheersen/domineren van één van beide seksen.

Door mislukkingen in de kleinlandbouw heeft omtrent de eeuwwisseling de grootste trek van Creolen naar de stad plaatsgevonden (Van Lier 1949:255). Men hoopte in de stad werk te vinden. Ook daar werd men echter geconfronteerd met veel moeilijkheden, zoals werkloosheid die onvermijdelijk verbonden is aan een Westerse (kapitalistische) economie. Dit betekende hard en veel werken, terwijl de verdiensten laag waren. Om het gezin te kunnen onderhouden waren de vrouwen gedwongen ook te gaan werken. Deze inkomsten, hoewel van betekenis, waren meestal lager dan die van hun partners, zodat de machtsbalans in het huishouden ook bij de verdienende vrouwen vermoedelijk doorsloeg naar de kant van de man. Hij was immers degene die het meest bijdroeg aan de economische instandhouding van het huishouden. Alszodanig besliste de man in belangrijke zaken als waar het huishouden woonde, wie in huis werden toegelaten en welke uitgaven gedaan werden (Buschkens 1973:207). De economische zekerheid die de vrouw nodig had om het gezin te kunnen onderhouden, betekende dat zij een deel van haar onafhankelijkheid moest inleveren. Een Surinaamse vrouw zei hierover:

"Wij waren bang voor de mannen, omdat zij altijd dreigden weg te gaan en dat konden we ons financieel niet permitteren."

Omdat er grote werkloosheid heerste, waren de mannen blij werk te kunnen vinden in de goudwinning; houtkap en balata-industrie (rubber aftappen). Dit betekende dat de man lange tijd van huis was en niet kon zorgen voor een stabiel inkomen. De vrouw moest vaak bijverdienen, voorschotten vragen of betrekkingen met andere mannen aanknopen om haar huishouden draaiende te kunnen

houden. Een instabiel familie-leven is voor velen hiervan een gevolg geweest (Buschkens 1973:118). Naast de economische moeilijkheden moest de vrouw haar kinderen aléén opvoeden en voor wel en wee van de familie zorgen. Het is begrijpelijk dat zij steun zocht bij andere vrouwen. Zij versterkte op deze manier haar positie. De moederfiguur werd gesacraliseerd. Zij was de stabiele factor in het huishouden op haar kon je altijd rekenen.

In de jaren zestig en zeventig kwam er een migratie-golf vanuit Suriname naar Nederland op gang die in 1975 rond de onafhankelijkheid op zijn hoogtepunt was. Voor de Surinaamse vrouw in Nederland zag het er op economisch gebied wat beter uit. Zij had als alleenstaande vrouw met kinderen recht op een uitkering, die in vergelijking met haar geboorteland voldoende was om haar gezin te onderhouden. Dit hield ook in dat zij zich tegenover de man onafhankelijker kon opstellen, wat haar niet altijd in dank werd afgenomen. Natuurlijk kreeg ze wel met andere problemen te maken, zoals de opvoeding van de kinderen die geconfronteerd werden met twee culturen die elkaar niet altijd verdroegen. Maar ten aanzien van de machtsverhouding binnen de man/vrouw relatie kwam aarzelend een streven naar gelijkwaardigheid op gang.

Het recht op zekerheid van een zelfstandig inkomen stelt de vrouwen in staat zich onafhankelijk op te stellen tegenover mannen (Lenders en Van Vlijmen 1983:154).

De laatste jaren is ook Nederland betrokken bij de algehele economische teruggang in de wereld. Bezuinigingen blijven niet uit o.a. op sociale uitkeringen, waarvan alleenstaande vrouwen met kinderen de dupe dreigen te worden. Onder de Surinaams Creoolse bevolkingsgroep zijn veel gezinnen te vinden die onder deze noemer vallen. De vrouwen krijgen het steeds moeilijker om rond te komen, vooral als zij opgroeiende kinderen hebben.

De financiële moeilijkheden van de respondenten zijn onder andere het gevolg van de consumptie-dwang waarmee in onze samenleving wordt geïndoctrineerd, bijv. via de materiële behoeften van de kinderen, maar vooral zijn zij het gevolg van de verhouding tussen kosten van levensonderhoud en soms minder dan minimale inkomsten (Lenders en Van Vlijmen 1983:155).

Volgens een hulpverlener die dagelijks met de problematiek van de vrouwen geconfronteerd wordt, ziet men in toenemende mate een verschuiving naar het oude patroon, zoals met dit zag in Suriname.

Volgens dat patroon proberen de vrouwen mannen aan zich te binden in het besef dat ze van hun onafhankelijkheid en daarmee gepaardgaande macht moeten inleveren. In ruil hiervoor vergroten zij hun gezinsinkomen. Daarnaast ziet men een toenemende 'vlucht' in religie en magie.

Lichamelijke, psychologische en zelfs materiële problemen worden bestreden met behulp van magische middelen. Men gaat hiertoe over wanneer Nederlandse hulpverlening tekortschiet of niet blijkt te bestaan of zoekt zijn toevlucht zowel tot het een als tot het ander (ibid:116). Helaas zijn er in Nederland malafide bonoemannen en -vrouwen die zich beroepen op gaven en krachten die zij niet bezitten en waarvoor zij zich fors laten betalen (ibid:117).

Na dit historisch overzicht zou men kunnen concluderen dat de Surinaamse vrouw nog ver verwijderd is van de gelijkwaardigheid tussen man en vrouw. Toch is het niet zo dat de vrouw lijdzaam haar positie accepteert, zonder voor zichzelf op te komen. We zien in het leven van de Surinaamse vrouw een heel eigen wijze om zich als vrouw te manifesteren, haar rechten op te eisen en haar plaats binnen de samenleving te verzekeren. Haar aanwezigheid is zichtbaar en voelbaar. In deze rol ziet men de Aisa met al haar kwaliteiten die haar bijzonder maken. Om deze rol te illustreren zal ik een beschrijving geven van het dagelijkse leven van een Surinaams Creoolse vrouw, n.l. van Edna.

Vrouw Edna, zoals ze door de meeste mensen genoemd wordt, woont al 13 jaar in Amsterdam. Zij is afkomstig uit de Para, een gebied ten Zuiden van Paramaribo. Haar moeder was van Creoolse afkomst en is inmiddels overleden. Haar vader is van Chinese afkomst en woont bij haar in huis. Edna is gehuwd en heeft drie dochters. Zij is werkzaam in een tehuis voor Surinaamse kinderen, die emotionele en relationele problemen hebben. E. is vertrouwd met 'Winti' en actief als bonoe-vrouw. Zij is medium van verschillende 'Winti's'. Eén ervan is gesteld op vrolijkheid, gezelligheid, gastvrijheid en gemoedsrust (Indji-Winti) en de andere op reinheid en geeft de mogelijkheden om te genezen (Kromanti-Winti). Deze eigenschappen zijn bij E. terug te vinden. Zij is goedlachs, vriendelijk en mededeelzaam over alles wat de religie inhoudt. Haar deur staat altijd voor iedereen open. Wat de reinheid betreft leeft zij streng volgens de regels. Bij voorbeeld bij menstruatie kookt zij niet voor haar man en slaapt niet bij hem. Ook haar dochters worden vertrouwd gemaakt met deze gebruiken. E. hecht hier veel waarde aan. Zij is bang dat er onverschilligheid optreedt en dat deze gebruiken verwateren. Ze zegt hierover: "Als regels niet meer gelden dan ontstaat er chaos." De Winti's heeft E. geërfd van haar grootmoeder. Ook haar drie

zusters hebben belangrijke Winti's, evenals haar oudste dochter, die pas naar Suriname is geweest om ingewijd te worden. E. was hier erg verheugd over en organiseerde een groot familie-ritueel om deze gebeurtenis te vieren. De familie van E. is zo groot dat alle Winti's vertegenwoordigd zijn. Om hen tevreden te houden moet men onenigheid binnen de familie zien te voorkomen en de familieband zo sterk mogelijk houden. Eén keer per jaar houdt de familie een pré (ritueel). Deze gebeurtenis vindt zowel in Holland als in Suriname plaats op hetzelfde tijdstip, rekening houdend met het tijdsverschil. De leden van de familie hebben telefonisch contact met elkaar om informatie uit te wisselen omtrent de Winti's die er komen en hoe zij benaderd worden. Het is duidelijk dat er een samenhang bestaat tussen een intens familie-(groeps) leven en de beleving van Winti. Naast deze rituelen die de familiebanden versterken wordt regelmatig de hulp ingeroepen van E. bij ziekten en onenigheid in de familie. Deze familieleden wonen over het hele land verspreid, wat voor E. echter geen enkele belemmering vormt. Ze staat altijd klaar en ziet het als een plicht om te helpen. Zij voert voor elke aandoening een ritueel uit en geeft adviezen. Vooral als de verstoring te maken heeft met een wraakgeest is het nodig om in te grijpen. Het gaat er dan niet alleen om deze wraakgeest te bezweren, maar ook te onderzoeken wie deze wraakgeest gestuurd heeft en waarom. Veel onenigheid kan op deze manier worden aangepakt. Het mediumschap binnen de familie is een begeerd goed. Men krijgt aanzien en verhoogt de prestige binnen de familie. Het is begrijpelijk dat er ook jaloeziegevoelens bestaan. Wanneer men medium is van de familie, is het noodzakelijk om in nauw contact te staan met de familieleden, zowel in Nederland als in Suriname. Men krijgt inzicht in de verhoudingen en in de persoonlijkheid van ieder lid van de familie. Dit inzicht verhoogt de mogelijkheid om in te grijpen bij moeilijkheden en adequate oplossingen te bieden. Op deze manier houdt men de groep bij elkaar. Hoe groter het succes in deze, hoe meer aanzien en prestige men verwert.

Niet alleen binnen de familie is E. actief als religieus specialiste. Ook op haar werk (kindertehuis) en in haar vroegere werkkring (Wilhelminagasthuis) werd een beroep op haar gedaan, toen men met patiënten geconfronteerd werd die bezetenheidsverschijnselen vertoonden. Ook bezoekt E. bijeenkomsten van de Pinkstergemeente (zij is geen lid, zij is overtuigd R.K.).

Ze gaat naar deze bijeenkomsten om volgens haar zeggen veel problemen te voorkomen. Tijdens de diensten van de Pinkstergemeente doet men n.l. aan 'geestuitdrijving'. De personen bij wie de geesten uitgedreven worden, krijgen volgens E. wel hulp, maar men laat de boze geesten zweven die op hun beurt weer bezit kunnen nemen van een onschuldig slachtoffer. "Je moet deze geesten vastspijkeren" volgens E. "zodat ze geen kwaad meer doen kunnen". Hoewel E. altijd klaar staat om te helpen, blijven de activiteiten binnen de familie voor haar het belangrijkste.

Naast deze vele religieuze activiteiten is E. betrokken bij allerlei vrouwenclubs, georganiseerd of ongeorganiseerd. Men kan haar overal tegenkomen, ook al is niet altijd duidelijk welke positie zij bekleedt. Op feesten verschijnt zij in Koto (traditionele kledij van Surinaams Creoolse vrouwen). E. is dan duidelijk aanwezig. Groot en omvangrijke schommelt zij rond, danst wanneer de eerste tonen van de muziek klinken, zelfbewust en wil gezien worden. Zij probeert de andere aanwezigen bij haar plezier te betrekken en weinigen kunnen haar enthousiasme weerstaan.

Uit het bovenstaande blijkt dat de Surinaams Creoolse vrouw haar positie binnen de samenleving op eigen wijze kan verstevigen. Vooral het moederschap is een belangrijk instituut. In de Surinaamse cultuur neemt de moeder n.l. de plaats in die gewoonlijk in onze cultuur voor de vader gereserveerd is. Om dit te illustreren zal ik een aantal spreekwoorden noemen die betrekking hebben op het moederschap.

M'ma fowroe futu n'e kir en pikin (Herskovits 1936:460)

(De poten van de kip vermorzelen het kuiken niet.)

Sommige zegswijzen duiden op de kracht/vervaarlijkheid van de vrouw/moeder, zoals:

Mama trobie (= ruzie) - een daverende ruzie

Mama alen (= regen) - een stortbui

Pikin no wani yer' en mama, a sa go abanda (Herskovits 1936:456-7)

(Met kinderen die niet naar hun moeder luisteren loopt het slecht af)

Mama mofo na bana-watra

(Moeder's woorden zijn bananensap, d.w.z. bananensap geeft vlekken die moeilijk zijn weg te halen.)

Opvallend is dat er over vaders kennelijk zulke spreekwoorden niet bestaan, want je hoort ze niet en komt ze ook niet tegen in de literatuur.

De vrouw zelf hecht veel waarde aan het krijgen van een kind. Het hoort bij het 'vrouw zijn'. Een vrouw zei me hierover:

"Een kind krijgen is erg belangrijk voor de vrouw. Dit komt voor haar op de eerste plaats. Deze behoefte staat los van de relatie met een man."

Nog een opvallend verschijnsel is dat jonge vrouwen die hun eerste kind gekregen hebben, hun verantwoordelijkheid uiten door zich te kleden, zoals men dat van een moeder verwacht; als een teken dat ze niet meer kunnen handelen zoals 'vroeger' toen ze

nog 'jong' waren.

Aan het moederschap worden ook kwaliteiten toegekend die van grote betekenis zijn voor het leven van een kind. Een informante zei hierover:

"Een moeder is diegene die je leven heeft geschonken en zal hierin altijd een rol blijven spelen. Je toekomst kan door je moeder bepaald worden. Een moeder kan een kind ziek en beter maken. Als een moeder het kwaad over je uitspreekt, is men bang dat het uitkomt."

Dit laatste zal niet gauw gebeuren, maar wanneer het toch voorvalt, dan moet er wel iets heel ergs aan de hand zijn. Dit heeft waarschijnlijk te maken met de inzet van de moeder. Deze inzet is zo groot en volledig, dat wanneer men haar raadgevingen negeert, de moeder onverbiddeijk straft. Vergelijk hiermee Aisa die alles in het werk stelt om eenheid, harmonie en voorspoed te bewerkstelligen. Zij schuwt echter niet om te straffen als zij ontevreden is en/of haar raad wordt genegeerd.

Hier in Nederland is de relatie tussen moeder en kinderen moeilijker dan in Suriname.

"Kinderen ondergaan nieuwe invloeden vanuit de Nederlandse samenleving. Het feit dat jonge mensen voor hun eigen mening uitkomen en dit duidelijk laten blijken, is voor veel Surinaamse ouders een moeilijk hanteerbaar feit. Van de moeders die zich vooral in het onvolledige gezin met ambulante man voor deze problemen kunnen geplaatst zien is veel takt nodig om de gezinssfeer leefbaar te houden (Axwijk 1980:29/30)."

Daarnaast schijnt het voor te komen dat kinderen de kwetsbaarheid van hun moeder exploiteren. Dagelijks worden de kinderen geconfronteerd met de volledige inzetbaarheid die bij de moederrol hoort. Zij ervaren dat aan den lijve en zien dit in hun omgeving. Het is dan ook niet zo moeilijk deze 'moedergevoelens' te chanteren. Een informant vertelde:

"Een jongen dreigde van het balkon te springen als zijn moeder hem geen geld gaf om sieraden te kopen om zijn Kra (eigen ik, ziel binnen 'Winti') te versterken."

De moeder wordt op zo'n manier in een onmogelijke positie gemanoeuvreerd. Enerzijds is er het gebrek aan geld, anderzijds het lichamelijk en/of geestelijk welzijn van haar kind.

Naast haar rol als bemiddelaarster en bewaakster van harmonie en eenheid binnen familie en samenleving, heeft de Surinaams Creoolse vrouw veel contacten binnen allerlei vrouwengroepen.

Dit zijn uitgebreide netwerken, zodat men bij heel verschillende bijeenkomsten dezelfde vrouwen tegenkomt. Ook hier ziet men dat vrouwen een moederlijke rol spelen. Niets wordt aan anderen overgelaten. Men neemt de volle verantwoordelijkheid, vooral het eet- en drinkgedeelte is hiervan een uitdrukking.

Tijdens een landelijke vrouwendag zag ik dat tijdens lunchtijd het bestuur de keuken betrok om er persoonlijk voor garant te staan dat alles op rolletjes zou verlopen.

Je zou kunnen zeggen dat de 'macht' via de 'pollepel' wordt uitgeoefend. Men moet hierbij bedenken dat eten en drinken binnen de Surinaams Creoolse bevolkingsgroep een belangrijke functie heeft en veel aan deze functie wordt afgemeten zoals gastvrijheid, waardering voor en geschiktheid van de bestuurders. In de onderlinge contacten ondervinden de vrouwen een groot gevoel van solidariteit en lotsverbondenheid. Ze putten hier kracht uit om de dagelijkse zorgen in de omgang met man en kinderen aan te kunnen. Vrouwen geven elkaar raad en trachten op eigen wijze de zorgen te relativeren. De informatie-uitwisseling binnen de netwerken is uitgebreid en intensief. Dit is nodig om op de hoogte te blijven van alles wat er zich afspeelt binnen de eigen samenleving. Door middel van deze informatie kunnen vrouwen sociaal prestige en een leidinggevende rol verwerven. Het is immers niet ondenkbaar dat een leidinggevende rol een stap kan zijn op weg naar 'macht' (deze rol geeft een onderhandelingspositie in de politiek).

"De activiteiten van vrouwen in organisaties gericht op onderlinge steun en solidariteit, behartiging van gezamenlijke belangen en/of versterking van ieders positie in de samenleving via opleiding achten wij van grote politieke betekenis (Lenders en Van Vlijmen 1983:133)."

Kort samengevat blijkt dat de vrouw ondanks haar economische afhankelijkheid van de man een eigen circuit kan ontwikkelen via haar rol als moeder-bemiddelaarster en als lid van vrouwenclubs, kortom vanwege haar beschikbaarheid. Deze kwaliteiten ziet men vertegenwoordigd in de persoon van de vrouw Edna. De invloed die aan deze rol verbonden is, kan en mag niet onderschat worden. Een exempel dat belichaamd wordt in de persoon van de Godin Aisa.

5. De positie van de man

Ook de Surinaams Creoolse man heeft geen gemakkelijke positie in de Nederlandse samenleving. De economische vooruitgang,

waarop de man gehoopt had toen hij besloot te emigreren, blijft doorgaans uit. Momenteel ligt de werkloosheid onder Surinaamse mannen boven het landelijke gemiddelde. Veel mannen moeten leven van een uitkering, wat de nodige problemen met zich mee kan brengen. Deze uitkering blijkt n.l. niet voldoende te zijn om vrouw(en) en kinderen te onderhouden.

Buschkens noemt drie relatievormen bij Volkscreolen in Paramaribo: het huwelijk, het concubinaat en de bezoekersrelatie. In tegenstelling tot het huwelijk worden concubinaat en bezoekersrelatie snel verbroken (Buschkens 1973:177-180). De belangrijkste redenen voor het verbreken van een relatie zijn ontrouw van de man en dienst tekortschieten als kostwinner. Doordat de vrouw als kostwinster vaak niet genoeg verdient, haar partner haar verlaat en haar geen voldoende inkomsten en/of wil geven, is zij gedwongen in de loop van haar leven meerdere achtereenvolgende relaties met mannen aan te gaan (Lenders en Van Vlijmen 1983:82). De vrouw neemt het haar man vaak niet kwalijk als hij er een andere relatie op na houdt, zolang hij zijn financiële verplichtingen aan haar blijft nakomen. Ook in Nederland worden deze relatievormen met de daaraan verbonden verplichtingen voortgezet. Ondanks dat een sociale uitkering tot op zekere hoogte een financiële waarborg biedt, is deze uitkering meestal niet toereikend om het hoofd te bieden aan de hoge kosten van levensonderhoud. De mannen proberen daarom nogal eens onder hun verplichtingen uit te komen. Ze beroepen zich dan op de eigen inkomsten van de vrouw, zoals een sociale uitkering.

"Vrouwelijke respondenten uiten de klacht dat Surinaamse mannen in Nederland niet langer bereid zijn hun gezin te 'verzorgen' omdat vrouwen een uitkering kunnen krijgen. Het blijft echter noodzakelijk dat mannen meebetalen. Wanneer mannen niets geven, wordt dat door vrouwen als beledigend ervaren. Als een man het goed en serieus meent, geeft hij wat (Lenders en Van Vlijmen 1983:89)."

Hoewel de mannen zich beroepen op de financiële onafhankelijkheid van de vrouw, verzetten zij zich tegen de behoeften van de vrouw aan ontplooiing en onafhankelijkheid. Zij verwijten de vrouwen zich teveel in te laten met gewoontes en ideeën van Nederlandse vrouwen, zoals dat de man wordt betrokken bij de opvoeding van de kinderen. Deze taak ligt traditiegetrouw bij de vrouw. Wel eist hij absolute gehoorzaamheid van de kinderen,

wat voor hen moeilijk is op te brengen, omdat ze opgroeien in een Nederlandse samenleving met andere normen en waarden.

"Vooraf voor de Surinaamse vader is de omgang met zijn kinderen in dit land een moeilijke zaak. Surinaamse vaders komen immers nogal autoritair over, omdat zij ontzag eisen van hun gezinsgenoten (overigens ook van de vrouw). Helemaal moeilijk liggen de verhoudingen echter wanneer zich een 'nieuwe vader' heeft aangediend en kinderen hem niet dat gezag toedragen dat hij zich op grond van zijn relatie tot de moeder, toemeet (Axwijk 1980:29).

Evenals de vrouw heeft de man zijn eigen netwerken. Deze zijn echter absoluut gescheiden van die van de vrouw. In wijken waar veel Surinamers wonen, ziet men de mannen bij elkaar. Ook kunnen zij zich een netwerk vormen via de verschillende vrouwen met wie zij een relatie hebben of hebben gehad. De mannen gaan dan met elkaar om, weten van elkaars relatie maar praten er niet of nauwelijks over (Brana-Shute 1979). Een ritueel specialist zei hierover:

"Vrouwen praten veel openlijker met elkaar over problemen, gevoelens en relaties. De contacten van mannen onder elkaar zijn veel oppervlakkiger. Zij praten bijna nooit over zichzelf en/of problemen. Ten aanzien van de religie praat je nooit over de 'Winti' die je hebt, uit angst dat je hiermee gepakt kunt worden (zwarte magie). Als de man meer vrouwen heeft, spelen jaloeziegevoelens een belangrijke rol en dat weet de man."

Zoals we kunnen zien is de positie van de Surinaams Creoolse man niet veel beter dan die van de vrouw. Hij heeft weinig mogelijkheden om te stijgen op de maatschappelijke ladder, zodat zijn economische speelruimte gering is. In de gesprekken met informanten en in de literatuur, wordt de positie van de man ten aanzien van gezin/familie als 'instabiel' omschreven. Hij kan makkelijk besluiten om weg te gaan, bijvoorbeeld uit financiële overwegingen of omdat hij een andere vrouw heeft. Van de kinderen eist hij absolute gehoorzaamheid zonder zelf het dagelijks wel en wee in de opvoeding met zijn vrouw te delen. Vrouwen hebben zich min of meer verzoend met deze instabiliteit c.q. mindere berekenbaarheid.

6. Macht/Onmacht

Na deze beschrijving van de positie van men en vrouw in de Surinaams Creoolse samenleving, wil ik bekijken hoe de machtsverhoudingen liggen tussen beide sexen.

Van Doorn en Lammers (1959:66) definiëren macht als de 'mogelijkheid' om in overeenstemming met de doeleinden van een persoon of groep de gedragsalternatieven van andere personen of groepen te beperken.

Om inzicht te krijgen in de machtsverhouding tussen man en vrouw wil ik terugkeren naar het uitgangspunt: naar de 'macht' en het overheersend 'Godsbeeld', n.l. naar de vraag: waarom zien de Surinamers God als vrouwelijk, moederlijk, terwijl in de Westerse samenleving God als Vader wordt voorgesteld? Dit houdt vermoedelijk verband met de volgende factoren:

- De Westerse man heeft meer machtsmiddelen
- Hij speelt een grotere rol in sociale instituties
- Hij heeft belangrijke netwerken
- Hij heeft een belangrijke positie in het gezin

Hiermee vergeleken geldt voor de Surinaams Creoolse man uit de volksklasse dat:

- Hij weinig machtsmiddelen heeft
- Hij geen belangrijke rol in sociale instituties heeft
- Hij pogingen tot vorming van netwerken doet
- Hij geen belangrijke positie in het gezin heeft

Voor de Creoolse vrouw uit de volksklasse geldt dat:

- Ze weinig machtsmiddelen heeft
- Zij een geringe rol in sociale instituties heeft
- Zij een poging tot vorming van netwerken doet
- Zij een belangrijke positie in het gezin heeft

Uit deze vergelijking blijkt dat bij de Surinaamse Creolen de macht niet uitgesproken bij de man of vrouw ligt, zoals dit wel het geval is bij de Westerse man. Beiden hebben mogelijkheden elkaars gedragsalternatieven te beperken. De man kan zijn macht in relatie met de vrouw vergroten door middel van zijn financiële bijdrage. Van de vrouw wordt verwacht dat zij in ruil daarvoor een deel van haar onafhankelijkheid inlevert. De vrouw daarentegen heeft de mogelijkheid om de man het huis uit te zetten. Buschkens (1973:180) noemt als redenen waarom verbintenissen door de vrouw verbroken kunnen worden onder meer:

1. Onvermogen of weigering van de man om zijn vrouw van een redelijk huishoudgeld te voorzien;
2. Afwezigheid van de man in verband met zijn beroepsuitoefening of recreatie;
3. Overspel.

De Surinaams Creoolse mannen en vrouwen hebben ieder hun eigen

netwerken. Niet alleen mannen- maar ook vrouwen-netwerken hebben politieke betekenis (Brana-Shute 1976:157-185). (Zie ook case Edna.) De mannen hebben, zo veronderstel ik, een zekere voorsprong waar het om machtsvorming gaat, maar de vrouwen hebben een groter bereik, tot aan moeilijk bereikbare, apolitieke uithoeken. Bovendien hebben vrouwen voor dat laatste meer interesse dan de mannen. Daarbij komt nog de symbolische waarde van de moeder-figuur door de stabiliteit en de sterke band tussen moeder en kind. Deze feiten zouden het afwijzen van een 'Vader-God' kunnen verklaren, waarbij bij mij de volgende vraag rijst: zou het bestaan en de erkenning van een 'Moeder-Godin' ook een protest kunnen zijn tegen de positie die de vrouw inneemt?

7. Nabeschouwing

Na het voorafgaande wil ik opnieuw de vraag stellen: waarom is de Moeder-Godin AISA de religieuze afspiegeling van de realiteit (de positie van de Surinaams Creoolse vrouw), zoals we dit ook zien bij het beeld van de Vader-God binnen de Christelijke kerken? Daar gelijk aan vastgekoppeld volgen de vragen: uit welke periode stamt de suprematie van Aisa? Al uit de plantagetijd? En waarmee heeft dit te maken? Deze suprematie heeft mijns inziens niet te maken met een overheersende macht van de vrouw. Want zoals we reeds zagen bestaat er bij Surinaams Creolen weinig verschil in de machtsverhouding tussen de sexen. De man heeft macht via zijn organisatievormen en de vrouw die als 'hoedster' van traditie en samenleving. Deze laatste constatering is weliswaar beschrijvend en geen hard feit, maar er blijkt wel een grote berekenbaarheid in de relatie tussen moeder en kind te bestaan. Verklaart dit laatste soms de symbolische waarde? Als we de redenering volgen "in het land der blinden is 'een oog' koning", dan zien we dat waar de man verstek (moet laten) gaan, de moeder het stabiele element is. In een samenleving waar weinig stabiel is, bestaat er veel behoefte aan een stabiliteit-gevende familie. AISA is daarom ook niet zozeer een expressie van macht, zoals de 'Vader-God', maar de symbolische belichaming van alles wat zeldzaamheidswaarde heeft in een harde samenleving. Het is een sacralisering van beginselen die voortdurend in de verdrukking dreigen te raken.

Literatuurverwijzing

Axwijk, H.

1980 De Surinaamse vrouw en haar 'onvolledige gezin' in Nederland. Amsterdam

Brana-Shute, G.

1979 On the corner. Male social life in a Paramaribo Creole Neighbourhood. (Assen: Van Gorcum).

Brana-Shute, R.

1976 Women, clubs and Politics: the case of a lower class neighbourhood in Paramaribo, Suriname. In: Urban Anthropology, Vol. 5 (2) pp. 157-185.

Buschkens, W.

1973 Het familiesysteem der Volkscreolen in Paramaribo. Leiden.

Doorn, J. van en Lammers C.

1959 Moderne Sociologie (Utrecht: Het Spectrum).

Halkes, C.J.

1981 Tegen het onderdrukkende beeld van de Vader-God. In: Kongresbundel Zomeruniversiteit Vrouwenstudies, Amsterdam. pp. 270-273.

Herskovits, M.

1936 Suriname Folk-lore. (New York: Colombia University).

Lenders, M. en M. van Vlijmen

1983 Mijn God hoe ga ik doen. De positie van Creoolse alleenstaande moeders in Amsterdam. (Amsterdam: Antropologisch Sociologisch Centrum/SUA).

Sedoc, N.

1979 "Aisa Winti". Paramaribo.

Stephen, H.

1983 Winti. Een Afro-surinaamse religie en magische rituelen in Suriname en Nederland. Amsterdam.

Wooding, C.

1972 Winti. Een Afro-Amerikaanse godsdienst. (Meppel: Krips Repro).

CREOOLSE VROUWENGEHEIMEN EN RITUELEN IN NEDERLAND

Lenie Stockmann

Inleiding

In dit artikel wil ik een idee geven van wat er onder de Surinaams-Creoolse vrouwen leeft in Nederland. De gegevens zijn verzameld tijdens het leeronderzoek over 'Winti', de religie van de Creolen, gedaan door M.J. Janssens en mijzelf onder de Creolen in Amsterdam. De gegevens berusten niet op een representatieve steekproef, maar op gesprekken met willekeurige Surinaamse vrouwen die bereid waren iets te vertellen. Hieronder volgen vier citaten uit aantekeningen, gemaakt in de loop van het leeronderzoek.

- I. "Wina woont al 25 jaar in Nederland en is werkzaam in een opvangcentrum voor Surinaamse en Antilliaanse jongeren. Via dit jongerenwerk komt zij veel problemen tegen, die te maken hebben met 'Winti'. 'Winti' is volgens haar gevaarlijk en heeft bepaalde regels, taboe's, zo mag je op een bepaalde dag het erf niet betreden en als een vrouw ongesteld is, mag zij bij pree's niet komen. Doet ze dit wel, dan is er vast en zeker een Winti die haar zal aanwijzen als niet schoon. Ook is het in Suriname voor een menstruerende vrouw streng verboden te koken, dan doet de man het. Dit geldt voor het overgrote deel in Nederland ook nog. Maar onder de jongeren verwatert het een beetje en dat vindt Wina erg. Als de regels niet meer gelden, ontstaat wanorde. Zij leert haar eigen dochters om zich wel aan deze regels te houden."
- II. "Dulcie is maatschappelijk werkster in een verpleegtehuis en woont al meer dan 20 jaar in Nederland. We gingen naar haar toe voor een gesprek over de Surinaams-Creoolse folkloristische klederdracht overgebleven uit de slaventijd. Daarover wist Dulcie veel te vertellen. Na een terloopse opmerking over het verbod op koken voor een menstruerende vrouw, vertelde ze dat ze zich zolang ze al in Nederland woont, niet meer aan dit taboe houdt. Haar man maakt zich hier niet druk om, alleen tijdens deze periode heeft hij wel altijd last van blaasjes in zijn mond. Hij heeft hiervoor een bonoeman (= medicijnman) geconsulteerd, die wel een manier wist om hem van deze last af te helpen, maar het gevolg was dan wel dat dit over zou gaan op zijn kinderen, die de allergie van hem over zouden nemen. Hij heeft dit toen van zich afgezet en geleerd ermee te leven. Maar zegt Dulcie, nu we er zo over zitten te praten, zou ik dit verbod eigenlijk ook wel weer kunnen invoeren. Ik heb drie dochters thuis, dus we kunnen elkaar gemakkelijk aflossen. Een heel goed idee."

- III. "Maureen is een studente aan een sociale academie. Zij is grootgebracht door haar grootmoeder in Suriname. Deze had haar voor een dubbeltje en een ei gekocht bij haar geboorte. Ze heeft een goede band met haar eigen moeder in Nederland, maar die met haar grootmoeder in Suriname is veel sterker. Ze wil na haar studie ook zo snel mogelijk terug naar Suriname om weer bij haar grootmoeder te gaan wonen. Grootmoeder weet veel van 'Winti' en heeft Maureen er ook vertrouwd mee gemaakt. Toen haar moeder in verwachting was van Maureen, kreeg grootmoeder een droom dat ze Maureen moest kopen. Vervolgens liet Maureen een gepigmenteerde vlek, een lostoe, zien op haar onderarm die de vorm had van een rozijn: haar moeder had tijdens haar zwangerschap op een avond een vreselijke trek in rozijnen. Helaas, de winkels waren gesloten en de rozijnen nergens te krijgen, met als gevolg dat Maureen met deze lostoe geboren werd. Groot was mijn verbazing toen Maureen vertelde over een bevalling kort geleden in Nederland, waarbij de buurman van de zwangere vrouw de ~~w~~eeën en de pijn kreeg en de vrouw zelf weinig tot niets voelde!"
- IV. "Salcie is allang in Nederland en hier opgegroeid en naar school gegaan. Ze heeft nu een baan bij de P.T.T. Salcie is eigenlijk verwickeld in een innerlijk conflict. Ze is namelijk zwanger geraakt, maar heeft geen behoefte aan een huwelijk. Ze zegt: "Trouwen, dat doen wij Surinamers nu eenmaal niet." Zij kiest dus bewust voor het één-ouder gezin. Aan de ene kant wil zij het kind graag hebben, maar aan de andere kant voelt zij zich vernederlandst en heeft ze gedacht aan abortus. Op het werk maken de collega's vervelende zinspelingen en grappen over haar toestand en worden opmerkingen gemaakt als: "Ga je trouwen?" en "Hoe moet dat nu zonder man?" Dit herinnert haar aan haar eigen broertje, die vroeger als baby bijna gestorven was door fjofjo. Er werd namelijk al vóór zijn geboorte geroddeld over wie de vader was. Toen hij geboren werd, was hij erg zwak en ten dode opgeschreven. Dankzij de hulp van een bonoeman die hem 'gewassen' heeft, ritueel behandeld met o.a. bruin bier, leefde het kind weer op. Salcie is nu bang dat de vele opmerkingen en roddels haar en het ongebooren kind zullen schaden. Ze voelt zich ook in de steek gelaten door haar familie. Haar moeder is vernederlandst en reageerde gemaakt enthousiast toen Salcie vertelde dat ze in verwachting was. Ze is jaloers op een vriendin van haar, omdat haar moeder haar met alles had bijgestaan gedurende de zwangerschap en bevalling. Zij wil graag dat haar eigen moeder een ritueel uitvoert, bij voorbeeld met een ei over de buik gaan. Salcie vertelt verder dat 'Winti' soms moeilijkheden geeft, juist door de vele taboes's, zoals op menstruatie. Een vriendin van haar krijgt vaak ruzie met haar vriend hierover. Hij wil niet dat zij tijdens een menstruatieperiode naast hem in bed ligt of voor haar kookt. Salcie begrijpt de reden hiervoor niet, haar vriendin ook niet, vandaar de ruzies."

Bovenvermelde citaten zijn maar een kleine greep uit de verzamelde gegevens over allerlei door vrouwen nageleefde gebruiken bij menstruatie, zwangerschap en geboorte. Deze gebruiken, kortweg reinheidsrituelen te noemen, werden tijdens het leeronderzoek steeds zijdelings aangestipt door diverse informanten.

Toen ik er later dieper op inging, bleek het wel een belangrijk aspect te zijn, maar het onderwerp werd steeds summier en in de marge behandeld. Het accent lag steeds weer op 'Winti' en bezetenheid. Er zijn ook weinig systematische gegevens te vinden over reinheidsrituelen in de bestaande literatuur over Creolen. In de tweede paragraaf volgt een overzicht van wat er in Nederland zoal leeft op dit gebied.

Kwesties die hierbij naar voren komen zijn: Hoe moet men deze gebruiken interpreteren? Welke sociale werkelijkheid ligt er achter verborgen? Naar mijn mening verdienen in dit verband twee aspecten bijzondere aandacht: Ten eerste de vraag of er aan de hand van de beschikbare gegevens iets gezegd kan worden over de man-vrouw relatie binnen de Creoolse bevolkingsgroep. Ten tweede de vraag of er aan de hand van de toegepaste gebruiken iets gezegd kan worden over de verhouding van deze groep met de omringende Nederlandse samenleving.

Alvorens over te gaan tot het bespreken van deze twee vragen wil ik eerst iets vertellen over de Surinaams-Creoolse bevolkingsgroep in het algemeen en wil ik tevens een overzicht geven van de voorstellingen, gebruiken en rituelen bij menstruatie, zwangerschap en geboorte, zoals die in Nederland voorkomen onder de Surinaams-Creoolse bevolkingsgroep.

1. Enige algemene gegevens over de Surinaams-Creoolse bevolkingsgroep.

Creolen zijn de afstammelingen van de uit Afrika ingevoerde neger-slaven, die tot 1863 in Suriname in slavernij geleefd hebben. De slaven behoorden tot verschillende West-Afrikaanse stammen en werden op de plantages samengebracht.

In hun vrije tijd leefden zij daar min of meer volgens hun Afrikaanse zeden en gewoonten. Op de plantages vond samensmelting plaats van de diverse Afrikaanse elementen, waaruit zich een duidelijke, eigen culturele identiteit heeft ontwikkeld (Wooding 1972: 50;130-143). Dat komt niet alleen tot uiting in het dagelijkse leven, maar ook in dansen, liederen, volksverhalen, de keuken, reinheidsrituelen en de religie 'Winti', een geloof in bovennatuurlijke wezens die bezit kunnen nemen van een mens en zijn bewustzijn uitschakelen (ibid:490,505,547).

Pas na de afschaffing van de slavernij werd assimilatie van de Creoolse groep aan de Europese cultuur sterk aangemoedigd. Voordien bemoeide de koloniale overheid zich nauwelijks met de slaven. (Ibid:107). Hierdoor ontstond een situatie waarbij de Creool beschikte over twee duidelijk te onderscheiden gedragspatronen: een Creools en een Europees; 'Winti'-rituelen versus Christelijke godsdienst; concubinaat versus Europees huwelijk; Sranan Tongo versus Nederlands, etc. (ibid:203,506). Tot voor kort bestond er een hiërarchische verhouding tussen beide gedragspatronen, waarbij de Europese vormen 'hoger' gewaardeerd werd. In het kader van het nationalisme in Suriname is echter een herwaardering van de Creoolse vorm waar te nemen en een verhoogde belangstelling voor allerlei aspecten van de Creoolse volkscultuur (ibid:474).

In de jaren 1960-1980 is er sprake geweest van een massale migratie van Surinamers naar Nederland, met één duidelijke beweegreden namelijk de verwachting dat Suriname niet de gewenste toekomst zou kunnen bieden onder meer ten aanzien van onderwijs en werkgelegenheid. Onduidelijk is hoeveel Surinamers zich tijdelijk of permanent in Nederland hebben gevestigd. Uit het Rapport Minderhedenbeleid (R. Penninx 1979:86-87) blijkt dat cijfermatige gegevens over de Surinaamse bevolkingsgroep schaars zijn en steeds schaarser worden, aangezien zeer veel Surinamers de Nederlandse nationaliteit bezitten. Er bestaan alleen schattingen die gelden voor de Surinaamse groep als geheel. Gegevens betreffende het Creoolse bevolkingsdeel als aparte groep ontbreken en zijn moeilijk te verzamelen.

2. Creoolse vrouwengeheimen en rituelen in Nederland

Hieronder volgt een samenvatting van enkele voorstellingen, rituelen en gebruiken rond de menstruatie, zwangerschap en geboorte bij Creoolse vrouwen in Nederland. Het materiaal is grotendeels verzameld door middel van interviews met deze vrouwen.

Menstruatie

Bij de eerste menstruatie krijgt een meisje een sieraad van haar ouders en andere cadeautjes van de overige familieleden. Ook wordt er speciaal iets lekkers voor haar gekookt (een ei) of krijgt ze geld om zelf iets lekkers te kopen. Dit is het teken van de omstanders dat het meisje groot is geworden.

Menstruerende vrouwen en kraamvrouwen worden als onrein beschouwd en door hun omgeving, met name door de man, zoveel mogelijk ontweken. De vrouw mag tijdens deze periode niets koken. Doet ze dit **wel**, dan wordt degene die dit voedsel eet, ziek. Zijn kra (ziel) wordt onrein en vooral mannen zijn allergisch voor dit eten: ze krijgen last van uitslag op of rondom de lippen, of wondjes in de wond die erge pijn kunnen veroorzaken. Sommige Creoolse mannen willen dan ook niet bij onbekenden eten, ook niet in restaurants. Dit houdt ook verband met de angst voor kroi, een vorm van hekserij of zwarte magie. De vrouw gebruikt in dat geval het vocht van haar menstruatie of het water waarmee zij zich heeft gewassen bij het koken. Eet de man van dit eten, dan wordt zijn kra onrein en zwak. De vrouw kan hem dan tegen zijn zin manipuleren, bij voorbeeld om zijn lief-

de te winnen of om haar eigen wil op te leggen (zie ook Buschkens 1973:244 en Wooding 1972:127). De mannen zijn ontzettend bang hiervoor.

Een vrouw moet er voor zorgen dat haar spullen met menstruatiebloed goed worden opgeruimd en ze moet vooral niets laten slingeren. Het is namelijk gevaarlijk als een persoon die haar een kwaad hart toedraagt, deze spullen in handen krijgt. Hij kan dit tegen haar gebruiken in de vorm van wisi (zwarte magie), waardoor haar veel kwaad aangedaan kan worden. Overigens is het menstruatiebloed van een meisje dat nog maagd is rein. Het kan voor medicijnen gebruikt worden, zo vertelde een vrouwelijke boeman.

Behalve het verbod op koken, mogen menstruerende vrouwen en kraamvrouwen niet naast hun man slapen en is sexueel contact verboden (ibid:239 en Schoonheym 1980:57). In sommige gevallen gaat men zover dat man en vrouw tijdens deze periode niet naast elkaar mogen zitten in hetzelfde vertrek.

Zwangerschap

Zwangerschap wordt zeer gewaardeerd en men probeert het een zwangere vrouw zo gemakkelijk en prettig mogelijk te maken. Ze wordt door haar omgeving erg ontzien. Te grote lichamelijke inspanning moet vermeden worden. Men mag een zwangere vrouw nooit aan het schrikken maken, omdat het kan dan misvormd ter wereld kan komen. Ze mag ook niet kijken naar zieken of invaliden, omdat anders haar kind ook zo geboren kan worden. Slangen en schorpioenen zullen zwangere vrouwen niet lastig vallen. Tijdens de zwangerschap gaat men af en toe met een ei over de buik.

De zwangere vrouw wordt erg verwend. Als ze iets wil eten moet ervoor gezorgd worden dat ze dit krijgt anders wordt het kind geboren met een lostoe, een gepigmenteerde vlek ergens op de huid in de vorm van het voedsel dat de zwangere vrouw heeft gegeten (zoals een vlek die lijkt op een krent, rozijn of een mango). Verder moet een zwangere vrouw ter voorkoming van lostoe's altijd iets eten of drinken van het voedsel dat iemand in haar aanwezigheid neemt. Ook moet ze zich tijdens de zwangerschap houden aan zowel haar eigen treef (dit is een verbod op een bepaald soort voedsel waar ze allergisch voor is) (Wooding: 127), als aan de treef van de vader van het kind, omdat kinderen met hun treef via hun vader erven (Buschkens 1973:236).

Ruzies en verwijten moeten voorkomen worden, vooral tussen de ouders van het kind of tussen de moeder en een familielid. Zijn er ruzies waarin harde woorden gevallen zijn - men spreekt in dat geval van fjo-fjo - dan kan dit gevaarlijk zijn voor de zwangerschap (Wooding 1972:91-92). Fjo-fjo kan namelijk een miskraam veroorzaken of ervoor zorgen dat zwangere vrouwen niet kunnen bevallen: ze raken overtijd. In zo'n geval moet de ruzie eerst bijgelegd worden voordat de bevalling op gang kan komen. Een miskraam kan echter ook het gevolg zijn van wisi.

Tijdens de zwangerschap neemt de zwangere vrouw stoipidresi in, een medicijn tegen stuipen. Na de geboorte krijgt de baby dit ook te drinken. Het medicijn is gemaakt van afgekrabde en gemalen hertenhoorn.

Is er bij de vorige zwangerschap sprake geweest van een miskraam of een doodgeboren kind, dan moet de ongeboren vrucht gekocht worden voor een dubbeltje en een ei. Als het kind geboren is, krijgt het nog een sieraad voor de kra. De koper kan iedereen zijn behalve de vader van het kind. Soms komt het voor dat een familielid, bij voorbeeld de grootmoeder, in een droom een waarschuwing krijgt dat ze het kind moet kopen. De koop is meestal symbolisch bedoeld, omdat het kind gewoon bij de moeder blijft. De bedoeling is dat de koper het kind zal begeleiden, vooral in geestelijke zin. Het gebeurt ook echter wel dat het kind na de geboorte aan de koper wordt overgedragen en door deze persoon meegenomen en opgevoed wordt.

De vader van het kind kan ook meehelpen de zwangerschap te dragen. Zo vertelde een informante een geval waarbij de vader spataderen had overgehouden van de zwangerschap van zijn tweede zoon.

Is een kind vlak vóór de menstruatie verwekt, dan heeft het een donkerder huidskleur dan een kind dat er vlak ná verwekt is. Aan de vorm van de buik kan men zien of er een jongen of een meisje op komst is (Buschkens 1973:237). Sexueel contact tijdens de zwangerschap voorkomt inscheuring tijdens de bevalling. Is een abortus gewenst dan kan dat gedaan worden met kruiden.

Geboorte

Men bevult liefst thuis, niet in het ziekenhuis. Bij het aanbreken van de weeën komt de vader van het kind de vrouw eerst

opzoeken als ze daar prijs op stelt. Het komt wel voor dat de man de weeën helpt te dragen. Hij krijgt dan de pijn en de vrouw zelf voelt weinig of niets. Vóór de bevalling is het nodig dat de vrouw een kruidenbad neemt. Anders kan het kind niet komen.

Bij de bevalling zelf is de man niet aanwezig. Hij blijft wel in de buurt, want in noodgevallen, bij voorbeeld bij een bevalling die lang duurt, kan zijn hulp nodig zijn. Bij een langdurige bevalling wordt eerst gevraagd of de moeder ruzie heeft met iemand en wordt er gekeken of er fjo-fjo in het spel is. Is dit niet het geval dan wordt de aanstaande vader geroepen om de buik te komen wassen en masseren. Is er wel sprake van fjo-fjo, dan moet degene die ruzie met de aanstaande moeder heeft, gehaald worden om de onenigheid bij te leggen. Is dat eenmaal gebeurd, dan zal het kind spoedig ter wereld komen.

Bij een moeilijke bevalling wordt een dode spin samen met allerlei kruiden verwerkt tot een drankje dat de vrouw moet opdrinken. Het kind wordt dan vijf minuten later geboren. Een dode spin is altijd wel ergens te vinden. Bij het schoonmaken van het huis wordt een web met een dode spin namelijk nooit opgeruimd, in geval er een moeilijke bevalling in de buurt plaatsvindt.

Na de bevalling is het regel dat de eerste acht dagen niemand, behalve de vader, de moeder en de naaste verwanten, bij het kind komt, want anders kan iemand iets meenemen dat het kind kwaad kan doen.

Is een kind met het vlies over het hoofd geboren, dan is het erg intelligent en helderziend. Het is dan alsof er een koning ter wereld is gekomen. Men gelooft in zo'n geval dat er sprake is van reïncarnatie.

De navelstreng wordt vaak gedroogd en bewaard. Als een kind later stuipen krijgt, wordt er een medicijn van gemaakt en krijgt het kind dit te drinken. Van de nageboorte worden ook medicijnen gemaakt. De eerste lendedoek na de bevalling wordt eveneens bewaard voor als het kind stuipen krijgt. Deze lendedoek wordt door de moeder ook als hoofddoek gedragen. Verder blijkt de moedermelk een medicijn te zijn.

Gedurende zes weken na de bevalling neemt de moeder dagelijks een stoombad met kruiden, waardoor de buik van de vrouw van binnen wordt gereinigd. Verder drinkt ze bita, een aftreksel van

gedroogde bladeren, wat haar bloed zuivert. Ze neemt ook nog donker bier om aan te sterken.

Samenvattend blijkt uit bovenstaande voorstellingen en praktijken, dat de vruchtbaarheid van de vrouw enerzijds heilbrengend is en anderzijds hoogst verontreinigend. Verder valt op dat de man er aan de ene kant bij betrokken wordt, maar aan de andere kant op een afstand wordt gehouden.

3. Reinheidsrituelen en de man-vrouw relatie binnen de Creoolse bevolkingsgroep en het contact met de omringende Nederlandse samenleving

Alvorens terug te komen op de twee vragen die werden gesteld in de inleiding van dit artikel, wil ik ter verduidelijking ingaan op een artikel van Judith Okely (1975) over zigeunervrouwen. Zij bespreekt het grote verschil tussen de opvatting die buitenstaanders hebben over een zigeunervrouw en het ideale gedrag dat de zigeuners zelf van een vrouw verwachten. De tegenstelling tussen beide opvattingen wordt volgens Okeley (1975:57-87) opgeheven binnen de reinheidsrituelen die in de zigeurgemeenschap voor vrouwen gelden. Op het eerste gezicht lijkt dit een wat vreemde oplossing, vandaar dat ik het hoofdargument van Okeley's artikel zal weergeven.

De stereotype opvatting die buitenstaanders hebben van zigeunervrouwen is: een sensuele, uitdagende en verleidelijke vrouw met zwarte haren, een laag décolleté, een strokenrok en een zwierige manier van lopen met één hand op de heup. Verder wordt ze bestempeld met een speciale erotiek en een neiging tot prostitutie. Dit beeld botst echter compleet met de ideale opvatting die zigeuners zelf over hun vrouwen hebben. Zo moet een zigeunervrouw maagd blijven tot haar huwelijk en als ze gaat trouwen, wordt eerst gecontroleerd of ze nog maagd is. Na het huwelijk mag ze geen sexueel contact met andere mannen hebben, moet ze vermijden om met een andere man alleen te zijn en mag ze zelfs geen gesprek met andere mannen aangaan. Doet ze dit wel, dan wordt ze al snel een hoer genoemd en kijkt men erg op haar neer. In het zigeunerkamp zijn de rechten en de rol van de vrouw ondergeschikt aan die van de man. Binnen het huwelijk heeft de man het voor het zeggen, hij mag zijn vrouw ook slaan. De zigeunervrouw heeft allerlei taken: ze moet veel kinderen

krijgen en voor hun opvoeding zorg dragen, ze moet voor het eten zorgen, het huis schoonmaken, etc. Naast al het huishoudelijk werk wordt van haar verwacht dat ze er buiten het kamp op uit gaat om in het levensonderhoud te voorzien door te venten langs de deuren, de toekomst te voorspellen, vodden en afgedankte spullen te verzamelen en te bedelen. Hier komt echter een grote tegenstelling om de hoek kijken: enerzijds heeft de zigeunervrouw binnen het kamp te maken met allerlei beperkingen; anderzijds wordt van haar verwacht om onder andere via contacten met mannen aan geld en andere spullen te komen uit de buitenwereld. Hier maken de zigeuners gebruik van het stereotype beeld dat buitenstaanders met hun vrouwen hebben en buiten dit uit voor grotere economische voordelen.

Het is precies binnen deze tegenstelling dat Okeley de reinheidsrituelen plaatst. De zigeuners zijn economisch afhankelijk van de wijdere samenleving en moeten regelmatig een vriendschappelijk contact onderhouden met de buitenwereld, die zij zien als een vreemde, onsociale, onreine, en ongecontroleerde wereld in tegenstelling tot de eigen georganiseerde, bekende en reine zigeunergroep. De zigeunervrouw nu, is de cruciale intermediair tussen beide werelden en zij wordt dan ook gezien als een bedreiging van de zigeunergemeenschap door haar contact met de buitenwereld. Aan vrouwen worden dan ook allerlei eigenschappen toegekend, waarmee zij mannen kunnen verontreinigen. De zigeunerman classificeert haar als ritueel onrein en er worden haar allerlei taboe's opgelegd bij het koken van eten (het voedsel komt uit de onreine buitenwereld), menstruatie, zwangerschap en geboorte.

Kijken we nu naar de reinheidsrituelen en de man-vrouw relatie bij de Creoolse bevolkingsgroep, dan vallen er heel wat verschillen te constateren. Ik zal nu deze verschillen bespreken en daarbij tevens ingaan op de twee vragen die ik in de inleiding van dit artikel stelde. Die twee vragen waren: Wat kan er gezegd worden over de man-vrouw relatie aan de hand van de reinheidsrituelen en wat kan er gezegd worden over de verhouding met de omringende samenleving.

Het eerste grote verschil tussen zigeuners en Creolen is dat Creolen zowel reine als onreine eigenschappen aan vrouwen toe-

schrijven, terwijl zigeuners haar alleen onreine eigenschappen toedichten. Bovendien worden aan de zigeunervrouwen veel meer onreine eigenschappen toegeschreven dan aan de Creoolse vrouwen. Zo wordt een teil water onrein als een zigeunervrouw erover heen stapt, het eten wordt onrein als de zigeunervrouw tijdens het koken de jurk draagt waarmee ze buiten het kamp is geweest. Haar menstruatiebloed is onrein, haar zwangerschap is onrein (vrouwen moeten zoveel mogelijk verbergen dat ze in verwachting zijn). Ook de periode van bevalling en geboorte is uitermate onrein. Er mag niet eens over gesproken worden in het bijzijn van mannen. Bij Creolen is dit anders. Menstruerende vrouwen en kraamvrouwen zijn onrein, maar menstruatiebloed is zowel rein als onrein. Het kan enerzijds voor medicijn aangewend worden en anderzijds voor zwarte magie. Ook de navelstreng en nageboorte zijn reine zaken en te gebruiken als medicijn. Zwangerschap wordt niet gezien als onrein. Men is juist trots en de vrouwen worden erg verwend. Bij de bevalling is het wel de gewoonte dat de man niet aanwezig is, maar hij blijft in de buurt voor noodgevallen. Bovendien komt hij zijn vrouw opzoeken bij het aanbreken van de weeën en kan hij de weeën helpen dragen.

Het tweede grote verschil tussen zigeuners en Creolen is dat zigeunermannen alleen door hun vrouwen onrein gemaakt kunnen worden en zelf geen onreine eigenschappen hebben. Zo worden zigeunermannen niet verontreinigd als ze buiten het kamp gaan, maar hun vrouwen wel. De Creoolse mannen hebben daarentegen zelf ook onreine eigenschappen. Zo kan een kroi ook gezet worden met het transpiratievocht van een man! (Stephen 1983:108). Het lichaamsvocht van een man kan dus een bedreiging vormen voor de vrouw, iets wat bij zigeuners ondenkbaar is. Verder kan een Creoolse man zelf zijn eigen kra onrein maken, als hij deze verwaarloost.

Uit deze twee verschillen blijkt, dat zigeunervrouwen meer taboe's en rituele verplichtingen opgelegd krijgen dan Creoolse vrouwen en dat bovendien aan Creoolse mannen onreine eigenschappen toegekend worden in tegenstelling tot de zigeunermannen. Hebben deze verschillen in opvatting over onreinheid bij vrouwen te maken met de verwantschapsstructuur en de daarmee samenhangende machtsverhoudingen binnen de betreffende bevolkingsgroepen?

pen? Om dat te bepalen dienen we meer te weten over onder andere de economische rol van mannen en vrouwen. Deze rol is duidelijk anders bij beide groepen. Bij de zigeuners worden de vrouwen erop uitgestuurd om in het levensonderhoud te voorzien. Bij de Creolen gaan zowel de mannen als de vrouwen erop uit om te werken, ook in een vaste baan zoals op een kantoor. Creolen proberen te integreren in de Nederlandse samenleving, terwijl zigeuners zich juist zoveel mogelijk afzijdig houden. Een relatie van een Surinaamse vrouw met een Nederlandse man is heel normaal, iets wat bij de zigeuners uit den boze is. Door zo'n relatie kan de zigeunervrouw de etnische reinheid van de groep bedreigen. Dit gaat niet op voor Creolen.

Verder is het heel normaal als een Creoolse vrouw een kind krijgt zonder dat ze getrouwd is. Bij zigeuners is dit een schande en erg vernederend voor de betreffende vrouw. Geen zigeuner-man die haar dan nog wil. Zoals uit citaat IV van Salcie blijkt, hoeft een Creoolse vrouw niet per sé een vaste relatie aan te knopen (trouwen of samenwonen) om een kind te krijgen. Als ze een kind wil neemt ze dit, de man komt op de tweede plaats. Springt hij financieel bij, dan is dat mooi meegenomen, maar het is geen vereiste. Binnen een vaste man-vrouw relatie is het wel zo, dat de man het bijna altijd voor het zeggen heeft en is lichamelijk geweld niet ongebruikelijk. Verder weegt overspel door de man minder zwaar dan overspel door de vrouw. Vrouwen kiezen voor een vaste relatie als dit hun meer (financiële) zekerheid biedt bij de opvoeding van hun kind (zie ook Buschkens 1973:249).

Het feit dat mannen meehelpen de weeën te dragen zou een teken kunnen zijn van erkenning van het vaderschap. Voor de vrouw is het erg belangrijk om te weten wie de vader is, omdat zij rekening moet houden met zijn treef (voedselverbod). Deze is erfelijk voor het kind. Het kind weet ook altijd wie de vader is. Dat is erg belangrijk omdat in geval van familieproblemen, waarbij sprake is van koenoe (een familievloek), de oorzaak zowel in moeders als in vaders lijn gelegen kan zijn.

Uit bovenstaande valt op te maken dat bij de Creolen in het dagelijks leven de mannen de boventoon voeren, maar dat de vrouwen veel minder ondergeschikt zijn dan bij de zigeuners. Wordt dit gekoppeld aan de verschillen tussen de reinheidsrituelen bij beide groepen, dan zou men naar mijn idee een lijn kunnen trek-

ken tussen de reinheidsrituelen en de man-vrouw relatie in het dagelijks leven. De strenge reinheidsrituelen bij de zigeunergroep gaan samen met een dominante positie van de zigeunerman tegenover de vrouw. De veel minder strenge rituelen bij de Creolen gaan samen met een veel minder ondergeschikte positie van de vrouw tegenover de man. In dit verband wil ik nog verwijzen naar Van Reenen, die in haar boekje 'Vrouwen, Vruchtbaarheid en Onreinheid', een vergelijking maakt tussen vrouwen en onreinheidstaboe's op Bali en in Tunesië. Ze laat zien dat in Tunesië de vrouwen met onrein en de mannen met rein geassocieerd worden (Van Reenen 1983:121-122) en dat dit samengaat met een volstrekt inferieure positie van de vrouw in die samenlevingen. De onreinheidstaboe's vormen een machtsmiddel voor de man om de vrouw onder de duim te houden (ibid:124). Op Bali is het omgekeerde het geval: zowel de mannen als de vrouwen worden er geassocieerd met onreinheid, alleen de vrouwen méér dan de mannen (ibid:69). Daar blijkt slechts een geringe sexe-hiërarchie voor te komen waarbij de man wel superieur is aan de vrouw, maar man en vrouw op de eerste plaats als een elkaar aanvullende entiteit worden gezien. (ibid:30-34). Opvallend genoeg komen deze laatste verschillen in grote lijnen overeen met die tussen zigeuners en Creolen.

Ten aanzien van het contact met de buitenwereld en de plaats van reinheidsrituelen zijn er ook verschillen tussen de zigeuners en de Creolen. Bij de zigeuners vormen reinheidsrituelen een soort overbrugging van de onreine buitenwereld en de eigen reine gemeenschap, voortvloeiend uit de economische rol van de zigeunervrouw. Bij de Creolen daarentegen zijn de reinheidsrituelen geen middel om de tegenstelling tussen de eigen groep en de wijdere samenleving op te lossen. Deze rituelen zijn immers vanuit de eigen Surinaamse traditie meegenomen naar Nederland, zoals ook blijkt uit de citaten I en III. Bovendien houdt lang niet iedere Surinamer zich aan de traditionele gebruiken. Sommigen bestempen ze als bijgeloof. Toch zijn er ook anderen die zich afvragen of er iets van waarheid inzit (zie citaten II en IV). Daarnaast is de Creoolse groep veel minder gesloten dan de zigeuners zoals onder andere blijkt uit de voorkomende relatie tussen Surinaamse vrouwen en Nederlandse mannen. Dit heeft tot gevolg dat de greep van de traditionele voorstellingswereld op de Creolen veel min-

der sterk is dan op de zigeuners.

Uit interviews blijkt echter ook dat er onder Creolen sprake is van verhoogde belangstelling voor de traditionele gebruiken. Die toegenomen interesse zou wel eens verband kunnen houden met de wijdere samenleving. Pogingen tot integratie van Creolen, zoals op de arbeidsmarkt, worden tegengewerkt vanuit de omringende samenleving. Hierdoor ontstaan identificatieproblemen. Het terugvallen op de eigen Surinaamse gewoonten en gebruiken zou men dan ook kunnen zien als een poging om de groepsgrenzen aan te geven. Bovendien zou de slechtere economische toestand van invloed kunnen zijn op de opleving van de reinheidsrituelen. Minder geld voor de Surinaamse vrouwen betekent dat ze afhankelijker worden van de mannen om rond te kunnen komen. Daardoor kunnen de Creoolse mannen weer meer van hun vrouwen eisen en hun meer regels opleggen om hen aan zich te binden. In dit verband is het optreden van de Surinaamse vrouwengroep Djinti, op donderdag 10 december 1982 in het televisieprogramma "Kijk Haar" vermeldenswaard. Deze vrouwengroep was van mening dat regels zoals het niet mogen koken en het niet naast elkaar mogen slapen tijdens de menstruatieperiode, door mannen was uitgevonden om de vrouwen te kunnen domineren. Hieruit blijkt duidelijk hoezeer deze zaak op het ogenblik leeft onder de Surinaamse vrouwen. Het gedomineerd worden door mannen heeft zelfs zoveel aandacht dat het voor de televisie bediscussieerd wordt. Maar men kan zich ook afvragen of deze regels door de vrouwen zijn uitgevonden, in plaats van door de mannen om zich de mannen van het lijf te houden of om gewoon eens een paar dagen niet te hoeven koken. Daarnaast zou men zich kunnen afvragen of de slechtere economische toestanden en de hieruit voortvloeiende onzekerheid voor vele vrouwen hen er juist toe brengt om zich (opnieuw) aan de traditionele regels te houden om zo de mannen aan zich te binden voor meer (financiële) zekerheid.

4. Samenvatting

In dit artikel is naar voren gekomen dat men aan de hand van reinheidsrituelen iets kan zeggen over de man-vrouw relatie

in het dagelijks leven. Surinaamse Creolen kennen rituele verplichtingen waarbij reine en onreine eigenschappen zowel aan de vrouw als aan de man worden toegekend. Aan de vrouwen worden meer onreine eigenschappen toegekend dan aan de mannen. Kijken we naar het dagelijks leven, dan zien we de mannen de boventoon voeren in een vaste relatie, maar vrouwen hebben in het algemeen veel vrijheden. De relatie man-vrouw is bij Creolen veel meer in evenwicht dan bij zigeuners.

Ten aanzien van de relatie met de bredere Nederlandse samenleving kan men zeggen dat de reinheidsrituelen geen poging inhouden de Creoolse groep tegenover de Nederlandse samenleving gesloten te houden. De rituelen zijn meegenomen vanuit de Surinaamse traditie. Men zou de recente ervaring en verhoogde belangstelling voor de rituelen echter wel als een reactie op de Nederlandse samenleving kunnen zien ten gevolge van identificatieproblemen. Door zich aan de regels te houden horen Creolen bij hun eigen groep en ergens bij te horen kan meer zekerheid verschaffen. Een andere verklaring voor de ervaring van de rituelen is, dat Surinaamse vrouwen door de slechtere economische toestanden, afhankelijker worden van hun mannen en zich enerzijds aan de regels (gaan) houden om de mannen aan zich te binden voor meer (financiële) zekerheid. Anderzijds kunnen de mannen weer meer van hun vrouwen gaan eisen en hun meer regels opleggen om zo op hun beurt de vrouwen aan zich te binden.

Literatuurverwijzing

Buschkens, W.F.L.

1973 Het Familiesysteem Der Volkscreolen Van Paramaribo.
Dissertatie, Leiden

Douglas, H.

1966 Purity and Danger. (London: Routledge & Kegan Paul)

Okeley, J.

1975 Gypsy Women: Models in Conflict. In: Perceiving Women,
ed. Sh. Ardener p. 55-87

Penninx, R.

1979 Naar een algemeen etnisch minderhedenbeleid? Rapport
Wetenschappelijk Raad voor het Regeringsbeleid no. 17.
Etnische Minderheden ('s-Gravenhage)

Reenen, van J.

1983 Vrouwen, Vruchtbaarheid en Onreinheid. (Amsterdam: Centrale Huisdrukkerij Vrije Universiteit)

Schoonheym, P.

1980 Je geld of je leven. (Utrecht: Instituut voor Culturele Antropologie)

Stephen, H.

1983 Winti. Afro-Surinaamse religie en magische rituelen in Nederland. (Amsterdam, Uig: De Driehoek)

Wooding, C.J.

1972 Winti, een Afro-Amerikaanse godsdienst in Suriname. (Meppel: Krips Repro)

HOE BESTENDIG IS 'DE EEUWIGE RELIGIE'?

Enkele vragen rond de organisatie van het Surinaams hindoeïsme

Peter van der Veer

1. Inleiding

In Nederland wonen op het moment aanzienlijke groepen hindoes en moslims, die afkomstig zijn uit Suriname en oorspronkelijk uit India. Zij vormen met een marginale groep christenen de grootste etnische groep van Suriname en worden vaak hindoestanen genoemd om de religieuze connotatie van het correcte hindoestanen (hindustani) te vermijden. Dit geeft reeds een indicatie van de omstandigheid, dat er een Hindoestaanse identiteit bestaat die religieuze verscheidenheid en tegenstelling omvat. Veruit de grootste religieuze groep wordt gevormd door de hindoes en over hen en met name over de grootste groep onder hen, de aanhangers van de Sanatan Dharm (eeuwige religie), wil ik het in deze bijdrage hebben. Het is daarbij zeker niet mijn bedoeling een vergaande analyse van het Surinaams hindoeïsme in Nederland te geven, maar veeleer om enkele problemen te formuleren, waarmee een antropologische onderzoeker van het Indiaas hindoeïsme geconfronteerd wordt, wanneer hij zich gaat bezighouden met het Surinaams hindoeïsme in Nederland.

Allereerst is het van belang op te merken, dat religie niet iets "gegevens" is dat van eeuwigheid tot eeuwigheid als onveranderlijk richtsnoer ons handelen en denken bepaalt. Dit is wel steeds de pretentie van een religieuze ideologie en bovendien een pretentie die niet altijd expliciet tot onderzoeksprobleem wordt gemaakt in de antropologische studie van religie. Zo wijst Talal Asad er in een recent artikel op, dat in de befaamde definitie van religie door Clifford Geertz in het essay "Religion as a cultural system" (1973) de vraag naar de sociale condities voor het produceren van religieuze kennis totaal verwaarloosd wordt. Asad pleit voor het onderzoek van de historische voorwaarden voor het bestaan van religieuze praktijken en denkwijzen (Asad 1983). We kunnen het Surinaams hindoeïsme daarom opvatten als een systeem van gezaghebbende religieuze praktijken, voorstellingen en ervaringen, waarvan de transformaties geanalyseerd kunnen worden in termen van politieke en economische

machtsverhoudingen zowel in de wijdere samenleving als binnen de organisatie van de religie zelf.

Wanneer ik nu in deze bijdrage op grond van bestaande interpretaties van het Indiaas hindoeïsme uitspraken doe over het Surinaams hindoeïsme, dan wil ik daarmee niet een inventaris opstellen van het "teloorgegane". Het gaat mij er juist om vast te stellen welke sociale processen geleid hebben tot religieuze transformaties zodat we in staat gesteld worden de religieuze situatie in Nederland te interpreteren (zie ook Van der Burg en Van der Veer 1982).

2. De organisatie van de Sanatan Dharm in Nederland

Voor 1970 is er in Nederland nauwelijks of geen sprake van religieuze organisatie van Surinaamse hindoes. Men is gericht op terugkeer naar Suriname en het verenigingsleven fungeert vaak als springplank voor een politieke en maatschappelijke carrière in het land van herkomst (zie Van Amersfoort 1970). Met de komst van steeds grotere groepen Hindoestaanse immigranten na 1970 verandert dit beeld. Verwantschapsbanden die het dominante organisatieprincipe van de Hindoestanen vormen, worden gebruikt om naar Nederland te komen en er een plaats te verwerven. Zowel aanhangers van de "orthodoxe" richting Sanatan Dharm (eeuwige religie) als van de hervormingsbeweging Arya Samaj (vergadering der edelen of goeden) richten verenigingen op met als belangrijkste doel het verwerven van gebedsruimten. In 1973 werd in Amsterdam een dergelijke vereniging opgericht. De oprichter vertelt het volgende:

"Toen ik in 1971 naar Nederland kwam, was er hier niets voor hindoes. Wel deden de aryas iets in Den Haag, maar voor ons sanatanis was er niets. Ik woonde in Amsterdam en daar waren de Hare Krishnas actief. Dat vond ik wel leuk, maar het was niet iets voor de hindoestanen. Met S. richtte ik in 1973 de vereniging T. op, maar er ontstond al spoedig een conflict, omdat hij meer aan natak (dans en drama) wilde doen en ik meer aan dharm (religie). Ik zette door, totdat ik in 1974 een eerste puja kon laten verrichten in een zaaltje in de Bijlmer. In Nederland waren al een aantal priesters - en ik ben zelf ook priester - bovendien kwam nog regelmatig een priester uit Londen over, die oorspronkelijk afkomstig was uit Demerara (voormalig Brits Guyana). Elke zondag werd er een bijeenkomst gehouden. Ze waren een groot succes."

Dit succes zou echter niet standhouden. Na drie jaar gebruik te hebben gemaakt van het zaaltje in de Bijlmer kreeg de

vereniging de mogelijkheid een permanente zaal in een Surinaamse (Creoolse) vereniging gekraakt pand in gebruik te nemen. Maar inmiddels was in Amsterdam ook een overkoepelende welzijnsorganisatie voor hindoestanen opgericht. Daarin dienden alle verenigingen en stichtingen op te gaan, wilden zij althans nog in aanmerking komen voor subsidie van de overheid. Onze vereniging T. had zich daarvan gedistantieerd, omdat die organisatie een moslim naam kreeg en bovendien een moslim voorzitter. Dit nu had tot gevolg, dat de zaal in het gekraakte pand weer onttrokken werd aan de vereniging T. en gegeven aan de overkoepelende organisatie. Het bestuur van T. besloot nu een pand te kopen met een eigen gebedsruimte. Her en der werd via huis-aan-huis bezoek bij hindoes in Amsterdam geld ingezameld, totdat een pand gekocht kon worden. Sommigen leenden werkelijk aanzienlijke bedragen voor de aankoop en het opknappen van het pand (bedragen van enkele tienduizenden guldens). Deze gelden werden op informele manier ingezameld zonder gedegen boekhouding op basis van onderling vertrouwen. Toen het pand eenmaal klaar was en de eerste puja werd gehouden, was de voorzitter en oprichter in zijn eigen woorden "een groot man" geworden. Volgens zijn eigen versie van de hierna volgende gebeurtenissen was dat al voldoende reden voor jaloersheid bij zijn mede-bestuursleden. Een deel van hen drong aan op een openbare vergadering, waarin het financiële verslag van de aankoop en verbouwing aan de orde moest komen. Die vergadering verliep tumultueus. Een deel van het bestuur eiste ten overstaan van een publiek van ongeveer 400 hindoes het aftreden van de voorzitter. Zelfs politie moest eraan te pas komen. De pro-voorzitter factie slaagde er op formele gronden in de rest van het bestuur plus aanhang te verwijderen uit de vereniging. De voorzitter was echter tegelijkertijd zijn macht verloren, omdat hij nu in grote mate afhankelijk was geworden van de hem getrouwen, niet in het minst in financiële zin. Want de vertrokken verenigingsleden eisten met behulp van advocaten het door hen voor de stichting van de tempel geleende geld terug. Na enige tijd moest daarom ook de voorzitter uit de vereniging verdwijnen en tot op dit moment is het verenigingsbestuur nog in een voortdurende onderlinge machtsstrijd gewikkeld. Dit alles heeft tot gevolg gehad, dat zich uit de oorspronkelijke vereniging een

groep heeft losgemaakt, die in dezelfde buurt een nieuwe tempel heeft gesticht, waarvan de levensduur vanwege endemische conflicten ook onzeker blijft.

De hierboven in het kort verhaalde geschiedenis van een Amsterdamse vereniging is niet a-typisch. In het onderzoek stuit je steeds weer op de omstandigheid dat, wanneer een organisatie zich gaat stabiliseren en bepaalde leiders daarin een meer geprofileerde rol krijgen, conflicten op de meest uiteenlopende gronden ontstaan en de groep weer gesplitst wordt met als onbedoeld resultaat, dat er geen stabiele organisatie voor groepsactiviteiten ontstaat. Verwantschapsbanden blijken steeds bepalend voor de wijze, waarop het conflict verloopt.

Voor de buitenstaander die de christelijke congregatie gewend is, vormt het instabiele karakter van het verenigingsleven van de Sanatan Dharm een teken van zwakte. De bestendigheid van een religie zonder een duidelijke formele organisatie in een migratie-situatie met alle sociale spanning van dien kan gemakkelijk in twijfel getrokken worden. Toch gaat een dergelijke gedachtengang voorbij aan het karakter van de Sanatan Dharm. Het is vooral een brahmaanse religie, die georganiseerd is op basis van - in principe - individuele relaties tussen brahmaanse priesters en niet-brahmaanse gelovigen. De opkomst van deze brahmaanse variant van het Indiaas hindoeïsme in Suriname houdt verband met het verdwijnen van het kastensysteem en is niet alleen bepalend geweest voor de organisatie van het Surinaams hindoeïsme, maar ook voor de inhoud ervan. Om de Nederlandse situatie te kunnen begrijpen moeten we ons daarom verdiepen in de positie van de brahmaan.

3. De positie van de brahmaan

Wat het meest opvalt bij de Surinaamse hindoes is de afwezigheid van kaste. Kaste is zonder twijfel het centrale element in de sociale structuur van hindoe India en een onderwerp van voortdurende discussie onder antropologen. Al in de zestiger jaren was kaste in huwelijk en verwantschap nauwelijks meer een factor van betekenis voor Surinaamse hindoes (zie Speckmann 1965), terwijl kaste als systeem dat alle sociale relaties op doordringende wijze beheerst, reeds verloren was gegaan onder de specifieke omstandigheden van de contractarbeid. Toch lokt de stel-

ling dat kaste verdwenen is bij de Surinaamse hindoes onherroepelijk fel commentaar op van alle kanten, wanneer zij naar voren gebracht wordt in hindoestaans gezelschap. Sommigen zullen beweren, dat het nooit van belang is geweest, anderen dat het nooit verdwenen is. Kaste mag dan als sociale determinant van het handelen in feite weinig belang meer hebben, als notie is het een lang leven beschoren. Dit is ook begrijpelijk, als we de directe verbondenheid van het Indiaas hindoeïsme en het kastensysteem bezien. De meeste antropologische studies wijzen erop dat het begrippenpaar reinheid-onreinheid centraal staat in de relaties tussen mensen in de kastensamenleving evenals in de relaties tussen goden onderling en tussen goden en mensen. Volgens Harper (1964) is de arbeidsverdeling die in het kastensysteem gerealiseerd wordt een noodzakelijke voorwaarde voor de verering der goden. Dumont stelt in zijn invloedrijke *Homo Hierarchicus* (1972) dat de godencultus slechts een weerspiegeling is van de reinheidshiërarchie van het kastensysteem. Wat houdt het nu in, dat het Surinaams hindoeïsme de relatie met het kastensysteem verloren heeft?

In de eerste plaats houdt het in dat kastē-verschillen in religieuze organisatie verdwenen zijn. Niet alleen hebben in het Indiaas hindoeïsme de verschillende kasten vaak specifieke culten en rituelen, maar ook kunnen we in navolging van Mandelbaum (1966) een grof onderscheid maken tussen een transcendentel complex met universele goden, Sanskrit teksten en brahmaans ritueel enerzijds en een pragmatisch complex van locale goden en geesten, in dialect overgeleverde folklore en ritueel dat uitgevoerd wordt door bezetenheidsexperts van lage kaste anderzijds. Dit is geen waterdicht onderscheid, maar wel is het van belang te constateren, dat een belangrijk onderdeel van religieuze activiteiten en voorstellingen, namelijk het terrein van bezetenheid, ziekte en magie, in handen is van lage-kaste experts. De laatsten zijn blijkbaar verdrongen in Suriname, ondanks het feit dat relatief veel mensen uit lagere kaste aan de contractarbeid hebben deelgenomen. Naar mijn veronderstelling zijn enerzijds brahmanen zich met dit pragmatische complex gaan bezighouden na het gezuiverd te hebben van al te on-brahmaanse aspecten, zoals het brengen van bloedoffers aan ziekte-godinnen. Anderzijds zijn hindoes zich vol-

gens mij gaan wenden tot experts van andere etnische groepen (bonoemans etc.). In ieder geval zijn er thans in Nederland brahmanen die zich met deze zaken bezighouden en zijn er bonoemans met hindoestaanse clientèle.

Het idee dat het bij de zojuist beschreven zaken om voor brahmanen degraderende activiteiten gaat, is niet geheel afwezig. Dat lijkt me interessant. Ter legitimatie wordt door brahmanen soms gewezen op de in de brahmaanse traditie bestaande gedachte, dat planeten een kwade invloed kunnen hebben op de mens en dat brahmanen rituelen kunnen uitvoeren om deze invloed op te heffen. Die gedachte is zeker juist, maar met deze niet onbelangrijke kwalificatie dat slechts de laagste jatis (kasten) der brahmanen zich hiermee bezighouden in India. Doordat binnen de categorie der brahmanen in Suriname geen jati-verschillen meer bestaan, is er ook geen duidelijke hiërarchie van rituele activiteiten meer, zodat elke brahmaan individueel binnen ruime grenzen kan bepalen wat wel en niet tot zijn terrein behoort. Heel duidelijk in dit verband is ook de transformatie van het crematie-ritueel. In het Indiaas hindoeïsme wordt dit ritueel verzorgd door de laagste jati der brahmanen, de mahabrahmans, die nog meer gemeden worden dan onaanraakbaren, terwijl in Nederland dit ritueel wordt voorgesteld als belangrijkste taak van de brahmanen-stand (zie publicaties Stichting Ganesh).

2 Dat het Surinaams hindoeïsme de relatie met het kastensysteem verloren heeft, houdt in de tweede plaats in, dat de veelal rond ascetische leermeesters (goeroes) georganiseerde religieuze gemeenschappen (kortweg, maar minder juist: secten) in het Surinaams hindoeïsme schitteren door afwezigheid. Dit geldt zowel voor religieuze gemeenschappen die hun leden uit specifieke kasten werven, zoals de kabir-panthis en de raedasis, als voor universalistische gemeenschappen, zoals de ramanandis. Deze religieuze gemeenschappen in het hindoeïsme van India kunnen geïnterpreteerd worden als religieuze tegenhangers van de op reinheid en exclusiviteit gebaseerde kastenorganisatie. Zij hangen daarmee ook structureel samen, zodat met het verdwijnen van kaste zij eveneens verdwenen zijn. Dit heeft tot gevolg gehad dat de Sanatan Dharm is ingesteld op de rituele activiteiten van de brahmaanse priesters. Theologisch is de Sanatan Dharm

nogal vaag, want een systematische theologie wordt in India praktisch alleen gevonden bij de religieuze gemeenschappen. Wat de brahmanen aan theologie hebben, is bovendien voor het grootste gedeelte overgenomen van de grootste vishnoeïtische gemeenschap van Noord-India, die der ramanandis. Door dit grotendeels ontbreken van door theologen geautoriseerde gedachtengangen en religieuze ervaringen is er een zeer grote doctrinaire vrijheid voor de sanatani, wat echter ook vaak neerkomt op onwetendheid.

Het verlies van de directe relatie met het kastensysteem ten gevolge van de veranderde produktierelaties door opname in het plantage-systeem bracht in het Surinaams hindoeïsme een religieuze transformatie teweeg, waarbij de brahmaan een monopoliepositie verwierf en de religie "gebrahmaniseerd" werd. Wat betekende dat voor de sociale positie van de brahmaan? Het is onjuist om nog te spreken van een brahmaanse kaste na het verdwijnen van het kastensysteem. Wel vormen de brahmanen de enige groep onder de Surinaamse hindoes die erop uit geweest is endogaam te blijven. Dit wil niet zeggen dat er geen brahmanen voorkomen die gehuwd zijn met niet-brahmanen, maar wel dat een brahmaan binnen zijn groep moet huwen, indien hij als priester geaccepteerd wil worden. Dit streven is zeker niet beperkt tot brahmanen in Suriname, maar komt ook voor in de andere gebieden, waar Indiase contractarbeiders zijn binnengebracht. Het verschijnsel wordt bijvoorbeeld duidelijk gedemonstreerd door de bekende schrijver van Trinidad, V.S. Naipaul, wanneer hij het streven van zijn overgrootmoeder van vader's zijde beschrijft om haar dochter met een brahmaan van zelfs dezelfde clan te laten huwen (Naipaul 1983).

De brahmanen zijn vooral rituele experts die rituelen verrichten voor hun gelovige 'cliënten' (jajmans). De persoonlijke betrekkingen tussen priesters en jajmans vormen de organisatie van de Sanatan Dharm. Deze netwerken liggen niet rigide vast, omdat ze gebaseerd zijn op een persoonlijke keuze van de jajman en hangen dus mede af van de competentie van de brahmanen en hun onderlinge concurrentie. Voor enige stabiliteit zorgt de omstandigheid dat de relatie priester-jajman meestal van vader op zoon overgaat, zodat de brahmaanse priester in feite vaak

een familie-priester is. In deze zin sluit de religieuze organisatie goed aan bij de Hindoestaanse verwantschapsorganisatie. De brahmaan is vooral een huispriester (purohit) en niet een tempelpriester (pujari, arcaka). Dit verklaart waarom de groepscultus in tempeldiensten gebrekkig is georganiseerd in Nederland. Het congregationele aspect is in de Sanatan Dharm van secundair belang. Waar het om gaat zijn de rites de passage (samskaras) en de door rijke jajmans bekostigde offerfeesten (jags). Dat de Sanatan Dharm tot een meer formele organisatie is gekomen dan de persoonlijke netwerken van priesters en cliënten heeft te maken met de zendingsdrang van de sinds 1912 in Suriname opgekomen neo-hindoeïstische beweging Arya Samaj. Deze in 1875 door Swami Dayanand Sarasvati gestichte beweging veroordeelt het kastensysteem, de sluier van de vrouwen, het verbranden van weduwen bij de dood van hun man, huwelijken van kinderen en theologisch het polytheïsme en de beeldenverering op grond van de redenering, dat zij terug willen naar de zuivere wortels van de Hindoe-cultuur: de Vedische godsdienst. Socio-logisch gezien zijn twee dingen interessant in de opkomst en bloei van deze hervormingsbeweging: ten eerste werd hierdoor de monopoliepositie van de brahmaan ondergraven, omdat in de Arya Samaj ieder op grond van kennis en levenswandel priester kon worden; ten tweede sloot deze beweging uitstekend aan op de in de migratiesituatie toch al geëffectueerde loskoppeling van religie en kastensysteem, waaruit te verklaren valt, dat de Arya Samaj, die in India zelf marginaal bleef, in Suriname zestien procent van de Hindoes voor zich wist te winnen. Het ontstaan van deze directe concurrent van de brahmaanse variant van het Hindoeïsme, in Suriname, had tot gevolg, dat de brahmanen hun religie anders moesten gaan organiseren en zich niet langer konden beperken tot hun persoonlijke netwerken en hun onderlinge concurrentiestrijd. Door het succes van de Arya Samaj ontstond binnen de Hindoe-groep geleidelijk een scheiding tussen de nieuwlichters, de aryas en de meerderheid die zich hield aan de gevestigde brahmaanse variant van het Hindoeïsme en daarom orthodoxen of sanatanis genoemd werden. Op grond van deze scheiding ontstonden rond 1930 vlak na elkaar formele organisaties van sanatanis en aryas. De organisatie van de sanatanis bleef

gedomineerd door brahmanen, maar hun speelruimte werd wel duidelijk geringer, omdat zij ook aan leken ruimte moesten bieden. De Surinaamse vereniging Sanatan Dharm sloot zich aan bij de Bharata Mahamandala, een door brahmanen beheerste ultra-conservatieve vereniging in India die zich onder leiding van de pandit Malaviya ook politiek manifesteerde via de Hindu Mahasabha. Ook de aryas hielden formele banden met hun geloofsgenoten in India. Door de aard van de Brahmanistische religie bleef de formele organisatie van de sanatanis altijd vrij zwak. De Arya Samaj is dan ook duidelijk beter georganiseerd dan de Sanatan Dharm. Het eigenaardige van de Arya Samaj is echter dat zij de verering van godenbeelden (puja) verbiedt en alleen het uit de brahmaanse traditie afkomstige offeren practiseert. Beide vormen van Surinaams hindoeïsme zijn daardoor sterk ritualistisch ingesteld.

Op grond waarvan heeft de brahmaan zijn speciale positie binnen de Sanatan Dharm kunnen handhaven? Deze vraag is niet zo eenvoudig te beantwoorden, omdat met het verdwijnen van het kastensysteem de reinheid van de brahmaan, die nodig is voor de omgang met de goden, definitief bedreigd is. Hij is weliswaar endogaam gebleven, maar er zijn geen specialisten meer die de onreine aspecten van het leven voor hem weg kunnen nemen. Dat hij desondanks als gezagsdrager erkenning is blijven vinden, is fascinerend. Hij is blijkbaar in staat geweest op grond van zijn gezag in India de religie zodanig te herformuleren dat niet reinheid, maar van vader op zoon overgedragen esoterische kennis centraal kwam te staan. Hij wordt dan ook pandit, geleerde, genoemd en niet purohit, priester.

Op grond van hun gezagspositie zijn de brahmanen ook vaak in staat geweest als intermediairs op te treden naar de koloniale overheid bij de vorming van politieke partijen. Daardoor kreeg hun positie een toegevoegde waarde. Hoe dit proces van consolidatie van het brahmaanse gezag precies verlopen is, valt ondanks het pionierswerk van pater De Klerk (1953) niet geheel te traceren. We mogen echter aannemen dat dit proces sterk lijkt op de ontwikkeling binnen het hindoeïsme in Guyana, zoals beschreven door Jayawardena (1966). In hoeverre de door de brahmanen geformuleerde Sanatan Dharm ook bestendig zal blijken in de Nederlandse situatie, zal ik in de volgende paragraaf trachten te onderzoeken.

4. Religieuze cultuur en 'ethniciteit' in Nederland

Het Sanskrit woord dharma vertalen we met 'religie', maar zo eenvoudig ligt het in werkelijkheid niet. In Hindoe India is er geen duidelijk onderscheid te maken tussen religie en cultuur. Dit is het gevolg van het complexe karakter van het kastensysteem. De wereldlijke macht heeft bovendien in traditioneel India altijd tot taak gehad de dharma te beschermen, zodat deze stevig verankerd was in de politieke machtsstructuur. Surinaamse Hindoes willen het nog steeds vaak doen voorkomen, dat deze eenheid van cultuur en religie nog steeds bij hen bestaat, maar dit is nogal problematisch. Naar mijn mening is er net zoals in het Christelijke Westen na de Middeleeuwen een onderscheid ontstaan tussen religieuze cultuur en een seculaire cultuur. De religie doordrenkt stellig niet het gehele sociale leven van een Surinaamse Hindoe. Zo ben ik marxistische atheïsten tegengekomen die volgens Hindoe riten gehuwd zijn en te zijner tijd ook wel volgens Hindoe riten gecremeerd zullen worden en die zichzelf tevens zien als behorend tot de Hindoe groep. Wel kunnen deze 'afvalligen' als interessante randgevallen gezien worden. Wat belangrijker is: er bestaat een seculaire cultuur op het gebied van voedsel, kleding, muziek, video-films die met religieuze voorstellingen absoluut niets te maken heeft. De religieuze cultuur is voor veel Hindoes slechts een marginaal verschijnsel en dit geldt in sterkere mate voor de jeugd. Van werkelijk belang zijn alleen de rites, de passage als huwelijk en dood, wat ook direkt samenhangt met het ritualistische karakter van het Surinaams Hindoeïsme. Door hun - over het algemeen - gebrekkige theologische kennis zijn de brahmanen vaak niet in staat religieuze kennis te verschaffen, die relevant is voor het leven in de Nederlandse samenleving. Het is een redelijke veronderstelling dat Surinaamse Hindoes met een dergelijke behoefte hun licht zullen opsteken bij de in ons land aanwezige neo-hindoeïstische bewegingen, zoals de Hare Krishna. Dat gebeurt ook wel, maar (nog) niet in opvallende mate. Dit alles wil overigens bepaald niet zeggen dat de brahmaanse priesters steeds meer hun emplooi verliezen. Integendeel, want als ware rituele ondernemers reizen zij stad en land af om voor goed geld rituelen uit te voeren, waarbij zij mee profiteren van de (betrekkelijke) welstand van hun cliëntele in de Nederlandse

welvaartsstaat. Verder houdt een deel van hen zich, zoals gezegd, bezig met religieuze therapie, waarvoor door de spanningen van de migratiestituatie een aanzienlijke behoefte bestaat.

Het uiteengaan van religieuze en seculaire cultuur is in gang gezet door het verdwijnen van het kastensysteem en is verder versterkt door processen van urbanisatie en politieke emancipatie in Suriname. De seculaire cultuur is niet zozeer specifiek voor de Hindoe-groep, maar wordt tot op grote hoogte gedeeld met de moslims en christenen. Zij vormt de kern van een hindoestaanse etnische identiteit. Hindoestanen zijn zich ervan bewust een gemeenschappelijke cultuur te hebben, die afkomstig is uit het land van herkomst India, zonder daarbij te vergeten dat zij als moslims, hindoes en christenen een verschillende religieuze cultuur hebben. Deze gemeenschappelijke cultuur is ook in Suriname en in Nederland tot op zekere hoogte 'gecreoliseerd'. Dat wil zeggen, dat we in navolging van Drummond (1980) al te strakke en statische ideeën over cultuur over boord moeten zetten om te begrijpen dat Hindoestanen net zoals andere Surinamers in een cultureel continuum leven, waarin een zeer breed scala van culturele symbolen gebruikt wordt om in verschillende situaties nu eens eenheid en dan weer verscheidenheid te benadrukken. Naar gelang de situatie kan een Hindoestaan benadrukken, dat hij Hindoe is of zelfs sanatani en geen moslim of arya, dat hij Hindoestaan is en geen Creool, dat hij Surinamer is en geen Nederlander, dat hij Nederlander is en geen buitenlander, zonder hierover in verwarring te raken. Dit cultureel continuum, dat in een symbolisch proces voortdurend variatie en hernieuwde definitie van identiteit toestaat, heeft ook een duidelijk politiek karakter, waar Drummond wellicht niet genoeg aandacht voor heeft (zie Jayawardena 1980 en Norton 1983). Jayawardena (1980) maakt een vergelijking tussen de Indiërs van Fiji en die van Guyana. Terwijl de culturele traditie van India in Fiji veel beter bewaard is dan in Guyana, kan volgens hem deze traditie in Guyana gebruikt worden als culturele kern van etniciteit in politieke zin. Dit verklaart hij in termen van klasse, status-hiërarchie en koloniale machtsstructuur. Interessant is zijn opmerking dat juist door de vaagheid van de Indiase cultuur in Guyana deze te gebruiken is in een politieke ideologie, in etniciteit. Hoe dit ook zij, het is dui-

delijk dat de gemeenschappelijke, seculaire cultuur van de Hindoestanen ook in Suriname door de concurrentie met de Creolen het karakter van etniciteit heeft aangenomen (zie Dew 1978 en Choenni 1982). Dit is volgens mij in Nederland niet het geval, hoewel er groepen Hindoestanen bestaan die belang hebben bij het versterken van de groepscohesie.

Het bovenstaande geldt vooral voor de door de Nederlandse overheid in het leven geroepen categoriale welzijnsstichtingen, omdat zij belang hebben bij een duidelijke, te mobiliseren achterban. Zij lijken veel op de etnisch-politieke organisatie van de Hindoestanen in Suriname, omdat hun belangrijkste functie bestaat uit het kanaliseren van overheidsgeld. De besturen, vergaderingen en publicaties van deze stichtingen zijn platforms voor politieke meningsverschillen, waarin de veranderende situatie in Suriname centraal staat. Verder lijken zij als springplank te fungeren voor een politieke carrière in Nederland van sommige Hindoestanen.

Naast de religieuze cultuur van hindoes, moslims en christenen bestaat er dus een seculaire cultuur van Hindoestanen die daarvan relatief onafhankelijk is. Deze kan de kern worden van etniciteit, wanneer zich een duidelijke etnische strijd om schaarse bronnen ontwikkelt in Nederland. Een ontwikkeling naar etniciteit kan ook beïnvloed worden door de politieke processen in Suriname. De religieuze cultuur van de Hindoes, waarover ik het in dit stuk gehad heb, heeft een organisatie die grotendeels berust op de relaties tussen priesters als rituele experts en leken. Het informele karakter van de Sanatan Dharm hoeft op zich niet als teken van zwakte opgevat te worden. Wel zal het relatieve belang en de bestendigheid van deze religie grotendeels afhangen van de mate waarin de priesters de in Nederland opgroeiende generaties weten te betrekken bij hun rituele activiteiten. Hierbij zijn volgens mij in ieder geval twee zaken van belang, namelijk de continuïteit van het onderwijs in de taal van de religie, het Hindi, en de ombuiging van het vrouw-onvriendelijke imago van het hindoeïsme in de zin dat de veranderde positie van de Hindoe-vrouw in de Nederlandse samenleving invloed krijgt op haar positie in de religie (zie ook Pocock 1976). Deze zaken behoren niet tot de taak van de Nederlandse overheid, maar moeten op eigen initiatief en met voortvarendheid ter hand genomen worden. Men kan zich ech-

ter afvragen of de organisatie van de Sanatan Dharm voor het stellen en realiseren van dergelijke doelen wel geschikt is. Wat dat betreft is de hervormingsbeweging Arya Samaj beter ingericht, zodat deze wellicht een betere toekomst tegemoet gaat dan de Sanatan Dharm.

Literatuurverwijzing

Asad, Talal

1983 Anthropological conceptions of religion: Reflection on Geertz. Man (NS) 18, 237-59.

X Choenni, Chanderson

1982 Hindoestanen in de politiek. Rotterdam: Futile.

De Klerk, C.J.M.

1953 De immigratie der Hindostanen in Suriname. Amsterdam: Urbi et Orbi.

Dew, Edward

1978 The difficult flowering of Surinam. The Hague: Martinus Nijhoff.

Drummond, Lee

1980 The cultural continuum: a theory of inter-systems. Man (NS) 15, 352-74.

Dumont, Louis

1972 Homo Hierarchicus. London: Paladin.

Geertz, Clifford

1973 Religion as a cultural system. In: Clifford Geertz: The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

Harper, Edward B.

1964 Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion. In: Edward B. Harper (ed.) Aspects of Religion in South Asia, The Journal of Asian Studies, XXIII, 151-97.

Jayawardena, Chandra

1966 Religious belief and social change: aspects of the development of Hinduism in British Guyana. Comparative Studies in Society and History, VIII, 211-40

1980 Culture and Ethnicity in Guyana and Fiji. Man (NS) 15, 430-50.

Mandelbaum, David

1966 Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion. American Anthropologist, 68, 1174-1191

Naipaul, V.S.

1983 Proloog voor een autobiografie. De Tijd, 22 juli: 36-39.

Norton, R.

1983 Ethnicity, 'ethnicity' and culture theory. Man (NS) 18, 190-91.

Pocock, D.F.

- 1976 Preservation of the religious life: Hindu immigrants in England. Contributions to Indian Sociology (NS), 10, 2, 341-65.

Speckmann, J.D.

- 1965 Marriage and kinship among Indians in Suriname.
Assen: Van Gorcum

Van Amersfoort, J.M.M.

- 1970 Hindostaanse Surinamers in Amsterdam. Nieuwe West-Indische Gids, 47: 109-38.

Van der Burg, C.J.G. en P.T. van der Veer

- 1982 Ver van India, ver van Suriname. Hindoestaanse Surinamers in Nederland. Intermediair 18, 26: 17-23.

DEEL III : ECONOMISCHE ORGANISATIE

AMSTERDAMSE SURINAMERS ALS ZELFSTANDIGE ONDERNEMERS⁽⁰⁾

Jeremy Boissevain August Choenni
Hanneke Grotenbreg Mariëtte Meester

Er bestaat een groeiende belangstelling voor kleine ondernemers. Dit hangt samen met hun toenemende bedrijvigheid in West-Europa (Boissevain 1981, 1983a). Gedeeltelijk is dit het resultaat van de groeiende werkloosheid. Velen zonder werk proberen iets voor zichzelf te beginnen. De toenemende bedrijvigheid van kleine ondernemers is ook het gevolg van een grotere belangstelling voor kleinschaligheid. Veel producenten - bij voorbeeld textiel- en confectieproducenten in Prato (Italië) - hebben de laatste jaren ontdekt dat kleinschalige produktie grote economische voordelen biedt. Om geheel andere redenen zijn kleinschalige ondernemingen bevorderd door mensen die verontrust zijn over de gevolgen van economische massificatie voor de kwaliteit van het bestaan. Een sociale categorie die bijzonder actief is geworden als kleine ondernemer in de laatste jaren, zijn de immigranten. De discussie in dit artikel gaat over kleine ondernemers van Surinaamse afkomst. Deze etnische groep vormt in Nederland de grootste groep immigranten en is zeer geteisterd door werkloosheid; een op de vier Surinaamse migranten is werkloos (Reubsaet e.a. 1982:128). Na wat achtergrondinformatie geven wij twee case-studies. Voorts bespreken wij twee vragen: 1) met welke problemen kampen Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers mede ten gevolge van hun allochtone status? 2) wat is de invloed van het Surinaamse kleine ondernemersschap op de beeldvorming van de autochtonen over Surinamers? De conclusie verkent op een voorlopige manier de relatie tussen deze twee probleemvelden.

In dit artikel beschouwen wij een ondernemer als een persoon die in een tak van handel of bedrijf, zelfstandig, voor eigen rekening en risico, werkt. Ons onderzoek was gericht op Surinaamse ondernemers die ná 1960 ondernemersactiviteiten ontplooiden. In het algemeen zijn Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers in de volgende sectoren actief: in de detailhandel, in het ambacht, in de horeca, in vrije beroepen en in entertainment. In de sector ambacht bakenden wij ons onderzoek af tot goudsmederijen, kapperszaken, sloperijen en kleermakerijen. Platen- en videozaken, win-

kels met tropische produkten selecteerden wij in de detailhandel. En eethuisjes, café's, coffeeshops kozen wij in de sector horeca. Voorts is er sprake van een categorie 'overigen', als groothandelaars, reisbureaus, autorijscholen en andere branches. Ondernemers in vrije beroepen als makelaars, accountants, advocaten en artsen en in de entertainment-sector (als muziekgroepen) werden niet in het onderzoek betrokken. Ruimtelijk werd het onderzoek afgebakend tot de stad Amsterdam.

1. Immigratie

De migratie van Surinamers naar Nederland kent een lange geschiedenis. Tot ongeveer 1950 bleef het aantal migranten uit Suriname beperkt tot een kleine elite, vooral bestaande uit Creolen en Joden, die hun kinderen voor opleiding naar Nederland stuurden. Voor een voortgezette opleiding was men in Suriname aangewezen op Nederland. Het migratiemotief was sociale stijging. De mogelijkheid dat men in Nederland zou blijven, werd meestal niet uitgesloten (Vermeulen 1983:27). Medio jaren vijftig begint zich een lichte stijging van het aantal Surinaamse migranten af te tekenen. In de jaren zestig neemt het aantal migranten nog meer toe. Goedkope vlieg- en scheepstarieven en de gunstige koerswijziging van de Surinaamse gulden ten opzichte van de Nederlandse maakte het een bredere groep van de Surinaamse bevolking mogelijk om hun kinderen voor onderwijs naar Nederland te sturen of om zelf voor kortere of langere tijd naar Nederland te gaan. Ook het aantal witte-boorden migranten neemt sterk toe. Het ging om mensen die in Suriname een opleiding gevolgd hadden en over werkervaring beschikten. Zij zochten verdere ontplooiingsmogelijkheden in Nederland (Ibid.).

In het begin van de jaren zeventig vertrekken in toenemende mate Surinamers uit de lagere klassen naar Nederland, behalve Creolen ook steeds meer Hindostanen. Het migratiesaldo stijgt sneller vanaf eind 1971, wanneer de Nederlandse overheid een beperking van de immigratie uit Suriname begint te overwegen en bereikt een hoogtepunt in de jaren 1974-1975.

"De strijd om het dagelijks bestaan, het ontbreken van economische perspectieven en het tegen elkaar ophitsen van etnische groepen door onverantwoordelijke politieke leiders in de aanloopfase van Suriname's onafhankelijkheid, waren dominante factoren die de uittocht massaler maakten" (Budike 1982:63).

Na de onafhankelijkheid van Suriname, eind 1975, daalt het aantal migranten sterk, maar het neemt aan het eind van de jaren zeventig opnieuw toe. Met het instellen van de visumplicht door de Nederlandse regering per 1 september 1980, wordt het voor Surinamers moeilijk om nog naar Nederland te komen.

Van de naar schatting 180.000 Surinamers in Nederland wonen ongeveer 40.000 in Amsterdam, die voor meer dan 65% van Creoolse afkomst zijn. Ongeveer een kwart (27%) is Hindostaans. Verder zijn er nog kleine aantallen Chinezen en Javanen. De Amsterdamse Surinamers zijn vrijwel overal in de stad gevestigd, maar in sommige stadsdelen in grotere getale dan in andere. Bekend is de Bijlmermeer, waar meer dan 25% van de Surinamers in Amsterdam woont⁽¹⁾. Andere stadsdelen met relatief veel Surinaamse migranten zijn: Oud-Oost, Oud- en Nieuw-West en Oud-Zuid.

2. Ondernemen in Amsterdam

De ontwikkeling van het Surinaams ondernemerschap in Amsterdam weerspiegelt de migratiegeschiedenis uit Suriname. Tot de jaren zestig bleef het aantal Surinaamse ondernemingen beperkt tot enkele café's en een Toko, 'Ferrol'. "Toen ik in 1960 rijst wilde kopen, kon ik kiezen, of Siamrijst of ik kon naar Ferrol gaan", vertelde een Surinaamse migrant. Het waren vooral Nederlandse ondernemers, 'Ome Herman', met zijn kraam op de Albert Cuypmarkt is de meest bekende hiervan, die toen tropische produkten importeerden en verkochten. Het ging om "niet aan bederf onderhevige waren", als gedroogde produkten en specerijen. In het begin van de jaren zestig gingen ook Surinamers zich op de import van produkten toeleggen. Een ondernemer liet rijst uit Suriname komen, een tweede liet met de boot verse groenten importeren. Alvorens de laatste daartoe overging, verkende hij eerst het afzetgebied. Hij zegt daarover:

"Mijn strategie was zo: Ik heb eerst alle Kamers van Koophandel aangeschreven voor adressen van winkels waar tropische produkten verkocht werden. Ik kreeg ze allemaal. Ik heb toen een bestelwagen gekocht en ben routes gaan uitstippelen. Ik ging naar de mensen toe en vroeg of zij interesse hadden in Surinaamse groenten."

Op deze manier ontwikkelde de ondernemer een afzetmarkt voor verse tropische groenten en fruit, die door de toenemende stroom migranten uit Suriname steeds groter werd.

Omstreeks 1965 begon een Surinamer in Den Haag, geassisteerd door een boezemvriend met het oprichten van een 'eigen' winkel. De winst was niet gering voor een detailhandel: 50%. Al snel kochten zij hun eerste winkel, de eerste in een reeks van ongeveer 25 winkels in de vier grote steden, waar tropische produkten verkocht werden. De winkels werden verpacht aan vrienden en kennissen

Vanaf de jaren zeventig ontplooiden Surinaamse ondernemers activiteiten in diverse richtingen. Deze diversificatie betrof: reisbureaus, eethuisjes, kapperszaken, coffeeshops, platen- en videozaken, slagerijen, goudsmederijen, rijsscholen, kleermakerijen, garages en pensions. Ook vestigden zich een opticien, een sigarenhandel, een fotograaf, een slijterij, een showbusinessbedrijf, een platenproduktiebedrijf, een leatuurshop, een stomerij en een sexclub. Tegen het einde van de jaren zeventig nam het aantal Surinaamse bedrijfjes in snel tempo toe, met als hoogtepunt 1982.

Nu, in 1983, zijn er ongeveer 250 Surinaamse bedrijfjes in Amsterdam, inclusief filialen (zie Tabel 1). De gemiddelde leeftijd van de ondernemers is achtendertig jaar en hun bedrijfjes zijn gemiddeld vijf jaar gevestigd. Niet meegeteld zijn de vele 'informele' koekjesverkoopsters en anderen die bij festiviteiten en hoogtijdagen hun spijzen aan de man brengen. De Surinaamse ondernemingen zijn geconcentreerd in de horeca, de detailhandel en het ambacht. Winkels waar tropische produkten verkocht worden treffen wij vooral aan op en bij markten als Albert Cuypmarkt⁽²⁾. Kenmerkend voor de Surinaamse bedrijfjes is dat zij gevestigd zijn in de oude wijken, met relatief goedkope panden en een groot aantal bewoners van buitenlandse afkomst, zoals de Dapper- en Oosterparkbuurt, de Pijp, de Kinkerbuurt en de Staatsliedenbuurt. In Oud-Zuid, Oud-West, Oud-Oost en in het centrum zijn verreweg de meeste Surinaamse ondernemingen gevestigd. De Bijlmermeer met haar hoge aantal Surinamers neemt een aparte plaats in. Daar zijn naar verhouding weinig Surinaamse ondernemingen⁽³⁾. De hoge huren in de winkelcentra en de afwezigheid van bedrijfsruimten voor kleine winkels zijn hierbij factoren van belang. Volgens een informant speelt tevens een rol dat "Surinamers nooit gevraagd worden voor een ruimte in een winkelcentrum".

Opmerkelijk is de rol die de etnische afkomst speelt bij de

ondernemersactiviteiten in de diverse bedrijfssectoren (zie Tabel 2). Verhoudingsgewijs komen onder Chinezen en Hindostanen meer ondernemers voor dan onder Creolen. Zo hebben Hindostanen, die maar een kwart van de uit Suriname afkomstige bevolking in Amsterdam vormen, vier (40%) van de tien Surinaamse winkels in handen.

Tabel 1: Surinaamse bedrijven in Amsterdam, naar branche in absolute aantallen

Branche	Ingeschreven bij de Kamer van Koophandel		Niet ingeschreven Aantal	Totaal
	Aantal	Filialen		
Tropicawinkels	26	16 ^(d)	2	44
Platen- en videozaken	10	-	4	14
Goudsmeden	5	-	-	5
Kappers	6 ^(a)	1	4	11
Slagers	3	2	-	5
Modezaken	4	1	1	6
Café's	19 ^(b)	-	-	19
Coffeeshops	29	-	6	35
Eethuisjes	29	3	7	39
Restaurants	14	1 ^(d)	-	15
Reisbureaus	10	4 ^(d)	1	15
Groothandelaars	8	-	1	9
Sociëteiten/clubs	-	-	5	5
Autorijscholen	2	-	1	3
Overigen	13 ^(c)	4	10	27
Totaal	178	32	42	252

(a) Een kapsalon is vermoedelijk opgeheven

(b) Een café staat op naam van een Nederlandse vrouw, haar Surinaamse man leidt het bedrijf

(c) Deze categorie betreft onder meer twee garages, twee pensions, een fotograaf, een slijter, een opticien, een sigarenzaak, showbusinessbedrijven, een platenproducent, een lectruurshop, een stomerij, een kamerverhuurbedrijf annex sexclub

(d) In de dossiers van de Kamer van Koophandel waren bij de 'tropische winkels' vijf filialen buiten Amsterdam ingeschreven, die in deze telling zijn opgenomen. Ditzelfde geldt voor twee filialen van een reisbureau.

Zij bezitten met name winkels met tropische produkten en in de tweede plaats horeca-bedrijven. Bij de Chinezen komen op een klein bevolkingsaantal in vergelijking met de Hindostanen nog meer ondernemers voor; zij richten zich op de horeca en de detailhandel. Creolen richtten zich vooral op de horeca-sector en op reisagentschappen⁽⁴⁾. Bij de keuze voor het ondernemerschap in een bepaalde branche spelen twee oorzaken mede een rol: het ouderlijk milieu

en de historisch gegroeide verhoudingen in Suriname. Van de Surinaamse ondernemers in Amsterdam komt 73% uit een ondernemersmilieu: dat wil zeggen dat hun vader en/of moeder zelfstandig ondernemer was. Over de historisch gegroeide situatie in Suriname vertelde een informant:

"Het is niet meer dan normaal dat Hindostanen actiever zijn in de detailhandel, want de detailhandel is een verlengstuk van de landbouw in Suriname en de landbouw werd in de loop der tijden het terrein van Hindostanen. Maar in Suriname zijn verhoudingsgewijs nog méér Chinezen dan Hindostanen in de detailhandel. Creolen zijn in Suriname actief in allerlei beroepen. Het gaat om de vrije beroepen en verder maken Creolen van sport en muziek "business". Eén ding nog. Creolen bevonden zich eerder dan Hindostanen in Nederland. Zij zijn de wegbereiders, ook waar het de detailhandel betreft."

Tabel 2: Surinaamse ondernemers in Amsterdam naar sector en etnische afkomst

Sector	Totaal	Etnische afkomst			
		Hindostaan	Creool	Chinees	Javaan
Detailhandel	57	39	10	7	1
Ambacht	32	12	16	4	-
Horeca	96	18	54	18	6
Overigen	29	17	12	-	-
Totaal	214	86	92	29	7
%	(100%)	(40%)	(43%)	(14%)	(3%)

(Bron: geveltellingen juli 1983)

3. Twee ondernemers

Harold: een 30-jarige Creoolse coffeeshouder

Harold is afkomstig uit de Creoolse volksklasse. Hij heeft twee broers en twee zusters. Zijn moeder, die schoonmaakster was, had een grotere inbreng in het gezin dan zijn vader. De vader, een monteur, werkte in het 'binnenland' en was vaak voor langere tijd weg. De grootouders, zowel van vaders- als van moederszijde, waren schoenmakers. Na de Mulo-schooldoorlopen te hebben kwam Harold in 1973 naar Nederland. Hij was toen 19 jaar. Zijn ouders, een broer en een zus woonden al in Nederland. Harold was van plan in Nederland de onderwijzersopleiding te volgen en daarna het onderwijs in te gaan.

Omdat zijn Mulo-diploma onvoldoende was voor toelating tot de onderwijzersopleiding, besloot Harold een baan aan te nemen als kantoorbediende bij een verzekeringsmaatschappij. In de avonden volgde hij een Havo-opleiding. Na drie jaar werd hij door zijn werkgever ontslagen, omdat hij zich "niet aan de reglementen hield" (o.a. van de ziektewet). De school "zag" Harold toen ook niet meer "zitten" en hij hield ermee op.

Tot 1982 heeft Harold niet meer gewerkt. Wel ging hij regel-

matig naar café's en coffeeshops van vrienden en kennissen om er rond te kijken en zo nu en dan bood hij zijn diensten aan. Op die manier leerde hij het een en ander over het horecabedrijf. Tegelijkertijd begon hij met een horecacursus, die hij niet afmaakte. In 1982 besloot Harold om voor zichzelf te beginnen. Hij zegt daarover:

"Ik wil voor mezelf bezig zijn, want als je van een WW of een uitkering of andere speculaties moet leven, dan ben je ook niet zo gezond bezig. Ik ben nu nuttig bezig en loop niet de hele dag te niksen."

Samen met zijn zwager begon hij een coffeeshop, omdat dat het gemakkelijkste was. Er was geen diploma voor vereist en het was iets waar hij "plezier" in had. Hij beschikte niet over het benodigde startkapitaal van ongeveer f 20.000,-. Hij had maar f 5.000,- eigen spaargeld. De rest kon hij van familie en van een vriend van zijn zwager lenen. Na een paar maanden stapte zijn zwager eruit, omdat hij iets anders wilde gaan doen. Sindsdien krijgt Harold hulp van twee neven en een nicht. Tot nu toe heeft hij zich staande weten te houden. Maandelijks lost hij f 1.000,- van het geleende kapitaal af. Aan huur betaalt hij elke maand f 1.500,-. Netto houdt hij gemiddeld f 1.000,- per maand over. "Het gaat op en neer", zegt Harold. Hij stelt zich wel tevreden daarmee, want "met een uitkering van hetzelfde bedrag zou ik zitten te niksen en dan komt er weer niks van terecht. En het is de bedoeling dat het gaat groeien." Zijn omzet wisselt maandelijks. In februari (1983) was deze f 3.500,-. "Dat is wel een lager bedrag dan vroeger, zegt Harold, "het wordt steeds moeilijker, want tegenwoordig begint bijna iedereen een bedrijf en je hebt geen uniek bedrijf zodat je iedereen naar je toetrekt".

De coffeeshop probeert Harold voor de klanten aantrekkelijk te maken door allerlei activiteiten te organiseren. "Van koffieschenken alleen word je niet wijzer", zegt hij. Elke zondag treedt er een groep op. Er is dan ook gelegenheid om spelletjes te doen, als bingo en dammen. Soms is er een filmavond of een tafelvoetbaltournooi. In de zomer wordt het accent verlegd naar voetballen en biljarten tegen andere café's en coffeeshops. Een attractie vormt ook de speciale Surinaamse gerechten op zondag. Elke zaterdag is er gelegenheid om "geknipt en gekapt" te worden door een vriend van Harold. De klantenkring is gemengd, naast Surinamers komen er ook veel Marokkaanse en Hollandse jongeren. Het maakt Harold niet veel uit wie zijn zaak bezoekt, "als het maar lekker druk wordt".

Via radio en TV heeft hij laatst gehoord over een regeling voor oudere zelfstandigen. Van andere maatregelen en hulpbronnen voor kleine zelfstandige ondernemers is hij niet op de hoogte. Een belangrijk probleem waar Harold mee kampt is de benadering van de politie:

"Ze komen binnenstappen en dan denken ze gelijk dat je een van die onderwereldfiguren bent en dan wordt je meteen krachtig aangepakt."

Volgens hem komt het omdat hij Surinamer is. Een ander probleem is de "economische crisis die er nu heerst". Hierdoor krijgt hij minder klanten, en als ze komen letten ze "goed op of ze niet teveel uitgeven".

In de toekomst wil Harold een cafébedrijf beginnen. Hij heeft het voornemen om alsnog de horecacursus af te maken. Op dit moment heeft hij geen geld om te kunnen uitbreiden. Of hij zich permanent in Nederland zal vestigen, weet hij nog niet, "misschien wel, misschien niet".

Chan: een 28-jarige Hindostaanse detailhandelaar met tropische produkten

In tegenstelling tot relatief veel andere Hindostaanse ondernemers komt Chan niet uit een ondernemersmilieu. In Suriname had hij een uitstekende baan in het onderwijs. Op aandringen van zijn vrouw, wier familie in Nederland woonde, vertrok hij in 1977 naar Nederland. Het lukte hem niet een baan in het onderwijs te krijgen. Ook kwam hij niet voor andere banen in aanmerking, zoals die van chauffeur bij transportbedrijven. "Discriminatie", zegt Chan, "was de reden daarvan".

Zijn vrouw kreeg wel een baan. Zij ging werken op het kantoor van een verre oom, Prem, een groothandelaar in tropische produkten. Prem was tevens (mede-)eigenaar van zo'n 25 winkels in Nederland. Deze winkel verpachtte hij aan "vrienden en verwanten" die er tropische produkten gingen verkopen. Chan had het er moeilijk mee dat hij financieel door zijn vrouw werd onderhouden en via haar bemiddeling kon hij na verloop van tijd als sjouwer bij Prem beginnen. Dat kwam goed uit, want zijn vrouw was inmiddels van hun eerste kind in verwachting geraakt en hield op met werken.

Het salaris van Chan bleek te weinig om van te leven, vooral nadat hun eerste kind geboren was. Hij ging naar Prem en vertelde dat hij interesse had in een eigen zaak. Hij zegt nu achteraf over die periode: "Ik was van mening dat het op geen enkel gebied slechter met mij kon gaan en wat had ik te verliezen?"

Alhoewel hij wist dat hij niet "over ervaring beschikte en een nul was op het gebied van de tropicahandel", had hij alle vertrouwen in zichzelf, omdat hij de "taal machtig was én goed kon praten". Hij durfde het risico best aan.

Prem stelde hem een winkel in een stadsvernieuwingswijk ter beschikking, richtte het bedrijf voor hem in voor f 25.000,- verplichtte Chan hem wekelijks een huur te betalen van "slechts f 750,-", voorts aan hem de inventariskosten voor een bedrag van f 50.000,- te vergoeden en tenslotte bij hem de tropische produkten af te nemen (die 20 à 25% duurder waren dan bij andere groothandelaars).

In januari 1979 stond Chan in zijn winkel. Hij begon met een omzet van f 150,- per maand. Door hard werken, van zeven uur in de ochtend tot tien uur in de avond, wist hij na korte tijd de omzet eerst op f 2.000,- per week te brengen en later, in 1980, op f 20.000,- per week. In datzelfde jaar werd hij voor de keuze gesteld: of het pand uit, of het overnemen tegen een exorbitant bedrag van f 350.000,-. Prem, die het pand zelf had gekocht voor f 70.000,- (1976) had er geen enkel probleem mee aan Chan de "goodwill" in rekening te brengen die Chan zelf had opgebouwd. Hij regelde voor Chan een hypotheek en verplichtte hem weer de produkten bij zijn groothandel af te nemen. Chan trouwde hem weer "blindelings".

Na enige tijd raakte Chan op de hoogte van het feit dat hij te hoge inkooprijzen betaalde. Hij verbrak het contact met

Prem en trachtte met een aantal collega-ondernemers zélf te gaan inkopen. Dat initiatief was helaas gedoemd te mislukken omdat, zegt Chan:

"Iedereen elkaar wantrouwt. Ze beschouwen je als een gevaarlijke concurrent, ze zijn bang dat ze klanten aan je verliezen en ze zijn jaloers."

In het begin kampte Chan voortdurend met het probleem dat hij steeds over baar geld moest beschikken om zijn inkopen te financieren. Het verkrijgen van krediet bij een bank stuitte in het begin keer op keer op problemen. Een andere zorg vormde de "plicht" om zijn klanten krediet te geven, waardoor in de loop der tijd nogal wat oninbare vorderingen ontstonden. Ook leningen aan bekenden werden niet altijd door hen terugbetaald. "Misschien ben ik wel te zacht", zegt Chan vragend.

Een derde probleem betrof de inkoop van tropische groenten. Die moesten geïmporteerd worden en dat gaat dan gepaard met hoge invoerkosten. Of anders diende Chan een mindere kwaliteit af te nemen van enkele Surinaamse groothandelaars die inmiddels in Nederland tot kasverbouw van Surinaamse groenten zijn overgegaan en de beste kwaliteit reserveren voor hun eigen winkels.

Een vierde probleem doemde op toen hij aan allerlei voorschriften van Bouw- en Woningtoezicht moest gaan voldoen, op grond van de Hinderwet, omdat hij roti's en andere Surinaamse gerechten ging bereiden. Ambtenaren van de Keuringsdienst van Waren maakten een proces-verbaal op en hij kreeg een boete van f 500,- opgelegd, omdat hij honing niet volgens vastgestelde regels verkocht. De gevolgen van de concurrentiestrijd zijn soms pijnlijk merkbaar. Na 1981 liep de omzet met enkele duizenden gulden per week terug. Soms slaagt een collega-ondernemer erin op zaterdag een marktplaats te krijgen vlak voor zijn winkel. Die trekt dan met goedkope groenten een deel van de "losse" klanten aan en roomt zo een deel van Chans omzet af. Bovendien "zijn er venters op de markt die ver onder de prijs kunnen verkopen, omdat zij een uitkering krijgen, geen loonkosten hebben en niets met BTW te maken hebben", merkt Chan op.

Van tal van zaken is Chan in het geheel niet of slecht op de hoogte. Van maatregelen als hulpbronnen voor kleine ondernemers is hem slechts de "sterreclame voor oudere zelfstandigen" bekend. Hij heeft geen inzicht in het koopgedrag van de buurtbevolking en die informatie ontbeert hij. Chan zegt:

"Voor ik begon wist ik niet dat de aanslagen van de belastingdienst achter elkaar binnen zouden komen. Ik wist ook niet dat het afsluiten van tenminste een zevental verzekeringen min of meer verplicht is en dat de accijnzen op sommige artikelen als op zoutvlees zo hoog zijn."

De enige manier waarop hij de problemen de baas kan, is door hard te werken, door lange dagen te maken en door te proberen zijn omzet te verhogen. Zijn vaste lasten zijn door de aankoop van zijn pand zeer gestegen. Chan tracht zijn omzet te verhogen door bijzondere aandacht aan zijn klanten te besteden. Dat zijn voor 90% Creolen, die niet "als Hollanders op de prijzen letten". En "ze zijn altijd in voor grapjes". "Ik vind", zegt Chan:

"dat ik mijn klanten goed moet behandelen, geef ze dus korting, lever bestellingen af aan huis en koop ik in waar ze om vragen. Ik vind dat belangrijk, want ik leef ervan."

Chan komt soms handen tekort om zijn klanten te bedienen. Het aanstellen van 'vast' personeel behoort voor Chan nog niet tot de mogelijkheden "die sociale lasten hier en het minimumloon is voor mij te zwaar".

Wat de toekomst hem zal brengen, daarover heeft hij geen uitgesproken ideeën, noch verwachtingen. Hij loopt met plannen rond elders een filiaal te openen en ooit naar Suriname terug te gaan en daar een eigen zaak te beginnen.

4. Enkele problemen

De problemen waarmee kleine ondernemers kampen zijn talrijk. Zij werden de laatste jaren geconfronteerd met daling van hun omzet, stijgende loonkosten, hoger wordende sociale premies en de gevolgen van de economische recessie. De koopkracht van de consumenten daalde en er beginnen steeds meer mensen, al dan niet gedwongen door de toenemende werkloosheid, een eigen bedrijfje, waardoor het aantal concurrenten toeneemt. Hierdoor wordt op de kleine ondernemers een steeds groter beroep gedaan hun bedrijf commercieel te leiden, terwijl zij in feite meer geneigd zijn te vertrouwen op hun routine en intuïtie (Van Westerlaak e.a. 1982:14).

In het verleden was de centrale overheid sterk gericht op stimulering van het grootbedrijf. Pas recent wordt "toetreding van nieuwkomers zowel uit het oogpunt van werkgelegenheid als vanuit het behouden van een gezonde economische structuur" van belang geacht (E.Z. e.a. 1982:1) en is er ook sprake van stimulering van het kleinbedrijf⁽⁵⁾. De aandacht voor etnische ondernemers is nog recenter van datum. Eerst in september 1983 werd een themadag belegd waarin het ondernemerschap van minderheden centraal stond.

Op lokaal niveau is de toegenomen belangstelling voor het kleinbedrijf waarneembaar uit de aandacht die de gemeentelijke overheid schenkt aan het scheppen van gunstige vestigingsplaatscondities. Er worden in Amsterdam thans starterkavels (goedkope terreinen voor startende bedrijven) uitgegeven. Er gaat in 1984 een 'Jonge Bedrijven Centrum' van start. Er lopen diverse huisvestingsprojecten die met objectsubsidie van de Verordening Steun Bedrijven Stadsvernieuwing gerealiseerd zullen worden. Volgens informanten zijn er voorts plannen om oude bedrijfsterreinen, in bij voorbeeld Amsterdam-Noord, te herstructureren. Ondanks deze plannen wordt aan het "kleine bedrijf" in bij voorbeeld De Pijp, "nog niet altijd voldoende aandacht gegeven" (Gemeentebld nr. 1238).

De aandacht voor ethnische kleine zelfstandige ondernemers komt op lokaal niveau tot uiting in vier gemeentelijke projecten: 1) er komt een voorlichtingsfolder ten behoeve van ethnische ondernemers toegespitst op de lokale Amsterdamse situatie; 2) er zal hen in de nabije toekomst professionele begeleiding worden gegeven bij de uitwerking van ondernemersplannen; 3) er worden ondernemerscursussen gerealiseerd voor ondernemers uit verschillende bedrijfssectoren en met verschillende culturele achtergronden; 4) tenslotte worden er arbeidsprojecten gerealiseerd. Zo is er inmiddels een project waarbij vrouwen uit ethnische groepen opgeleid kunnen worden tot kapster.

Surinaamse ondernemers kampen, behalve met de eerder genoemde problemen, nog met andere problemen. Zij zijn, omdat hun activiteiten als ondernemer in het verleden onopgemerkt bleven, verstoken van voor hen belangrijke informatie. Zij zijn slecht op de hoogte van overheidsinstrumenten die ontworpen zijn om het ondernemerschap te bevorderen, als krediet- en personeelsregelingen. Als zij volgens de aard van hun culturele gewoontes zélf voorzien in hun kapitaal door van familie en/of kennissen te lenen, worden zij tegenwoordig door de centrale overheid als voorbeeld gesteld voor iedere andere kleine ondernemer. Maar een bestraffende vinger wordt nog steeds opgeheven als zij gebruik maken van familie-arbeid om de loonkosten te drukken.

De problemen vanwege de onbekendheid van Surinaamse ondernemers met wetten als de Hinderwet, de Winkelsluitingswet en met vergunningen als de zogenaamde Gunstvergunning⁽⁶⁾ nemen toe door intensievere controles. Voor de Gemeente Amsterdam levert het instellen van vergunningen een belangrijk financieel voordeel op: twee miljoen per jaar. Voor menige Surinaamse ondernemers betekent het vergunningenstelsel een bron van zorgen.

Het ontbreken van een duidelijk (overheids-)beleid voor ethnische ondernemers heeft onder meer als consequentie dat zij afhankelijk zijn van de discretie van ambtenaren. Er blijkt in de praktijk bij de controle-instellingen bij voorbeeld nog geen overeenstemming te bestaan over de wijze waarop zij ethnische ondernemers dienen te bejegenen. De Economische Controle-dienst in Rotterdam voert een 'passief' beleid: als er bij de dienst klachten binnenkomen, dan worden deze onderzocht (Levensmiddelenmarkt

1983:16). Dezelfde dienst in Amsterdam voert een 'genuanceerd actief' beleid: verzoeken om controle worden niet afgewacht, maar ambtenaren bepalen ieder voor zich in welk geval er bij overtredingen van de vestigingswet wél tot het opmaken van een proces-verbaal wordt overgegaan en wanneer niet.

Op lokaal niveau constateerden wij dat diverse controle-instellingen als de Keuringsdienst van Waren, de Economische Controledienst en de Vleeskeuringsdienst, ieder voor zich, andere maatstaven aanlegt. De ene dienst legt de nadruk op voorlichting aan Surinaamse ondernemers, de andere dienst houdt rekening met de culturele gebruiken van Surinamers. Ook is er binnen eenzelfde dienst verschil waarneembaar in benadering tussen de oudere, meer ervaren, controle-ambtenaren en de jongere. De laatste houden minder rekening met de onbekendheid van Surinaamse ondernemers met de Nederlandse voorschriften en gaan eerder over tot het opmaken van een proces-verbaal.

Het verschil in benadering van twee diensten kwam bij voorbeeld tot uitdrukking bij zoutvlees. Dit is een geliefd Surinaams produkt: tot op het hart gezouten rundvlees dat in de keuken onder meer als 'smaakmaker' wordt gebruikt. Het vlees wordt in vaten ingevoerd en komt in grote stukken aan. Door winkeliers wordt het vlees, afhankelijk van de door de klanten gewenste hoeveelheid, op een blok in kleinere stukken gehakt. Volgens de Vleeskeuringsdienst valt zoutvlees in de categorie vleeswaren. Een effect van dit standpunt is dat de verkoop ervan mag plaatsvinden in zowel levensmiddelenwinkels als in slagerijen.

De Economische Controledienst daarentegen beschouwde de bewerking door een Surinaamse winkelier, als het 'onbevoegdlijk uitoefenen van het slagambacht'. Voor het uitoefenen van het slagambacht, zo stelde deze dienst, hebben winkeliers een ontheffing nodig. De Economische Controledienst maakte bij een winkelier, Lo, een proces-verbaal op. De Economische Politierechter droeg toen de Officier van Justitie op nader onderzoek in te stellen. Lo schakelde een advocaat in. Na het onderzoek werd hij door de Politierechter vrijgesproken. Er was géén sprake van het uitoefenen van het slagambacht. Lo krijgt tevens een door hem betaalde boete van f 750,- terug, die hij in 1981 als schikking betaalde voor het 'onbevoegdlijk uitoefenen van het slagambacht'.

De kosten voor zijn advocaat, f 1.200,--, moest hij zelf betalen.

Produkten die niet in de Warenwet zijn omschreven, stellen controle-ambtenaren nogal eens voor problemen. Surinaamse ondernemers in de detailhandel noemen een aantal ervan 'onze culturele produkten', zoals Swiet Sopi, een soort limonadesiroop, of het genoemde zoutvlees. De etikettering blijkt niet in orde of er worden andere op- en aanmerkingen gemaakt. Niet bekende artikelen vallen, in het algemeen gesteld, in de 'grijze zone'. Deze produkten krijgen weinig aandacht van bij voorbeeld de Keuringsdienst van Waren, omdat zij niet in de wet omschreven zijn. Wel moet bekend zijn dat de artikelen slechts verkocht worden aan 'vaste' klantenkring als Surinamers. Toch wordt aan menige Surinaamse ondernemer voor de verkoop van deze niet-omschreven produkten een boete opgelegd.

Een ander probleem is dat diverse Surinaamse ondernemers voor de door hen geïmporteerde groente 18% omzetbelasting dienen te betalen. Op Hollandse groente wordt 4% geheven. Net als Hollandse groenten voor autochtonen tot de eerste levensbehoeften behoren, is tahu, kouseband, pomtajer en Chinese Tajer dat evenwel voor Surinamers.

Een soms nijpend probleem, vormt de onbekendheid met de eisen waaraan ondernemers moeten voldoen alvorens zij een bedrijfje opzetten. Een aantal van hen verkeert in de veronderstelling dat het in Nederland, net als in Suriname, voldoende is om ingeschreven te staan bij de Kamer van Koophandel. Van de Surinaamse ondernemers staat dan ook ruim 83% ingeschreven. De precieze bepalingen van de Vestigingswet zijn minder bekend. Bijna 25% van de door ons ondervraagde Surinaamse ondernemers had daar nooit van gehoord en 36% van de ondernemers beschikt nog niet over een vergunning/ontheffing, hoewel dat vereist is voor de uitoefening van het bedrijf. Willen zij voor een vestigingsvergunning in aanmerking komen, dan moeten ze voldoen aan bepaalde minimeisen op het terrein van vakbekwaamheid, kredietwaardigheid en handelskennis. Deze eisen zijn vanzelfsprekend gestoeld op 1) een bepaald ontwikkelingsniveau van de Nederlandse bevolking, alsmede een bepaalde stand van de techniek; 2) een bepaald kostenpatroon dat mede gerelateerd is aan het inkomenspatroon, de sociale zekerheid en de manier waar-

op een bepaalde handel of een bepaald ambacht uitgeoefend wordt (R.M.K. 1983:105-151).

Surinaamse kleine zelfstandigen beschikken lang niet allen over een met Nederlanders vergelijkbaar ontwikkelingsniveau en hebben een ander kostenpatroon. Ze nemen vaak met minder genoeg dan het 'gewaardeerd' ondernemersinkomen ⁽⁷⁾ van f 45.000,-, dat als norm wordt gehanteerd om voor bij voorbeeld credieten met overheidsgarantie in aanmerking te komen. Surinaamse ondernemers als goudsmiden, kappers en slaggers richten zich met hun bedrijfsuitoefening op 'eigen' Surinaamse klanten, die om andere goederen en diensten vragen dan autochtonen. Voor deze ondernemers is het (nog) niet mogelijk om hiervoor in Nederland een cursus te volgen en een diploma te behalen. Zo zijn er Surinaamse ondernemers die een slaggersbedrijf willen beginnen en die uit de aard van hun Mohammedaanse geloof niet aan bestaande opleidingen kunnen meedoen, omdat daar met varkensvlees wordt gewerkt. Zij komen alleen voor een ontheffing van eisen in aanmerking als er géén andere rituele slaggers in de buurt zitten.

Een deel van de problemen met het verkrijgen van een vestigingsvergunning werd inmiddels door sommige ondernemers opgelost, door anderen echter niet. Zo zijn een aantal Surinaamse Chinezen met een jarenlange ambachtelijke ervaring in Suriname er, mede door taalproblemen, nog steeds niet in geslaagd een vestigingsvergunning te krijgen of voor ontheffing van eisen in aanmerking te komen. Hun verwondering daarover is groot ⁽⁸⁾.

Nijpend is soms ook de problematiek ten gevolge van stadsvernieuwingsprocessen. Vele Surinaamse klein-ondernemers vestigden zich in stadsvernieuwingsgebieden. Sommigen kochten hun bedrijfspand van autochtone ondernemers, vaak tegen relatief hoge prijzen. Anderen huurden bedrijfsruimte voor een maandelijkse huur van soms f 3.000,-. Niet alle ondernemers beschikken over alle benodigde vestigingsvergunningen.

Bijna geen enkele ondernemers is op de hoogte van de consequenties van de stadsvernieuwing. Toch staat hen wel degelijk iets te wachten. Want zij die niet aan alle voorschriften voldoen, komen niet in aanmerking voor een financiële vergoeding om te verhuizen, te verbouwen of om het bedrijf te beëindigen. De Gemeente Amsterdam liet ons weten dat om voor financiële steun

in aanmerking te komen er 'nauwelijks voorschriften' zijn. In principe komt iedere ondernemer dus in aanmerking voor steunmaatregelen. Uit nader onderzoek bleek dat er nogal strenge regels zijn. Ondernemers dienen tenminste drie tot vijf jaar gevestigd te zijn. Voorts dienen zij hun bedrijf 'rechtmatig' uit te oefenen (Gemeentebblad 1983:volgnr. 168). Indien dat voor hun branche vereist is, moeten zij dus over de juiste vestigingsvergunningen beschikken. Ondernemers die een bedrijfspand huren, dienen een contract van vijf jaar te hebben. Gebruikerscontracten of onderhuur betekent 'onrechtmatige vestiging'.

Deze eisen om voor steunmaatregelen in aanmerking te komen, zijn voor recent gevestigde Surinaamse ondernemers te hoog. De gemiddelde bestaansduur van 29 Surinaamse coffeeshops is nog geen twee jaar; die van een zestal Surinaamse kappers nog geen drie jaar. Van tien video- en platenzaken is de gemiddelde bestaansduur ruim twee jaar. Ook bij branches als café's, eethuisjes, goudsmederijen, kleermakerijen en winkels waar tropische producten verkocht worden, komen ondernemingen voor met een vestigingsduur van korter dan drie jaar. Voor een aantal Chinezen en oudere Hindostanen vormt voorts de taal een belemmering om kennis te nemen van bestemmingsplannen en de Verordening. Een Surinaamse ondernemer die zijn spaargeld had geïnvesteerd in een pand dat spoedig daarna gesloopt bleek te worden, vernam dat hij niet voor vergoeding in aanmerking komt, omdat hij tekort gevestigd is. Door volstreekte onwetendheid zal hij binnen één jaar zijn startkapitaal kwijt zijn.

Het Centraal Instituut voor het Midden- en Kleinbedrijf heeft als prognose dat er in de Pijp en omgeving ongeveer 400 bedrijven verdwenen dienen te zijn om de ruimtelijke economische structuur voor de overige bedrijven rendabel te houden. (Zie Tabel 3)

Omdat de Pijp en omgeving door de Gemeente Amsterdam tot 'een gebied verklaard is waarin de woonfunctie voorrang dient te krijgen' (Gemeente Amsterdam 1983:47), heeft de speciaal voor het bedrijfsleven aangestelde coördinator, die zich met de belangen van ondernemers dient bezig te houden maar weinig in de Pijp en omgeving te zoeken (zie Bulletin Kamer van Koophandel 1983). Vanwege hun onwetendheid is het te verwachten dat Surinaamse ondernemers geconfronteerd zullen worden met de negatieve gevolgen van

Tabel 3: Huidige en toekomstige aantal ondernemingen:
De Pijp in Amsterdam 1980-1990

Vestigingen naar sector	1980	1990
Winkels (waarvan 32 Surinaams)	758	413
Horeca (waarvan 22 Surinaams)	179	146
Balie' (waarvan 5 Surinaams)	45	42
Ambachtelijk	220	157
Totaal	1202	761

'baliesector betreft bankfilialen, reisbureaus, uitzendbureaus e.d. (bron C.I.M.K. 1980:63)

de stadsvernieuwing. Autochtone ondernemers, die voor steunmaatregelen in aanmerking willen komen, blijken vaak beter de weg naar de hiervoor bestaande instellingen te vinden.

In feite is slechts één Surinaamse ondernemer in Amsterdam redelijk goed op de hoogte geraakt van wat hem in de toekomst te wachten staat, maar dat kan ook nauwelijks anders. Zijn zaak zou mettertijd dienen te verdwijnen, maar na buurtoverleg is inmiddels afgesproken om een deel van 'zijn' straat als winkelstraat te behouden (Gemeente Amsterdam 1983:55).

Problemen van geheel andere aard vloeien voort uit discriminatie. Zo krijgt een snackbar-eigenaar die recent de aanduiding 'Surinaams' op zijn winkelruit heeft geplaatst, opeens te maken met strenge controles door politieambtenaren; "er zou wel gehandeld worden". Een ander wordt, zodra er op straat problemen tussen autochtonen en allochtonen ontstaan, als dé verantwoordelijke persoon aangewezen, want hij "is de enige met een Surinaams café in de buurt". Langer gevestigde ondernemers krijgen nog steeds geen voorfinancieringscredieten bij banken, vanwege discriminatie en onbekendheid met artikelen die zij willen importeren.

Surinaamse kleine ondernemers kennen ook 'onderlinge' problemen. Eethuisjes-houders betwisten winkeliers die tropische produkten én roti's verkopen - een traditioneel Surinaams gerecht het recht om deze roti's voor een lagere prijs aan te bieden. Kappers betwisten dezelfde winkeliers het recht cosmetica-artikelen te verkopen en ondernemers die zich beijveren om een organi-

satie op te richten, slagen daarin nauwelijks door de sterke onderlinge concurrentie⁽⁹⁾. Door het onderling wantrouwen van Surinaamse ondernemers is er tot op heden nog géén sprake van een belangengroep die in politiek opzicht voor hen opkomt. Hun politieke invloed is daardoor minimaal.

Voor enkele Surinaamse kleine zelfstandigen is de afhankelijkheid van groothandelaars een probleem met name hun relatief beperkte klantenkring vormt voor hen daarbij een struikelblok.

Als de centrale en lagere overheden hun beleid voor etnische ondernemers niet bijstellen, zal een aantal van de hier geschetste problemen onoplosbaar blijven. Misschien kunnen deze kleine ondernemers dan maar het beste de 'Koningin' schrijven, zoals meerdere Surinamers reeds doen in de hoop dat ze dan wél hulp krijgen. Een Surinaamse vrouwelijke ondernemer, die uit haar huis gezet dreigde te worden, kreeg hulp:

"..op mijn verjaardag! Die brief hielp hē, en ze hebben ook nog met mijn verjaardag rekening gehouden."

Een andere Surinaams-Chinese ondernemer, met een goedlopend restaurant, die getergd wordt door bepalingen in het kader van de Hinderwet, zegt:

"Als die ambtenaren nog vervelender worden, ga ik naar Sociale Zaken, maar éérst schrijf ik een brief naar de Koningin."

5. Beeldvorming

Het is algemeen bekend dat tal van autochtone Nederlanders een negatief beeld over Surinamers hebben (zie Braam 1973; Bovenkerk 1978; Van Amersfoort 1973:145-177). Nog steeds worden zij afgeschilderd als 'WW-trekkers' en allerlei grappen doen over hen de ronde. Wij gingen na hoe autochtonen (klanten, zelfstandige ondernemers en buurtbewoners) in die wijken waar Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers zich vestigden tegen hun komst staan. In deze paragraaf proberen wij antwoord te geven op de vraag: wat is de invloed van het Surinaams ondernemerschap op de beeldvorming van autochtonen over Surinamers⁽¹⁰⁾.

Buurtbewoners

De meeste buurtbewoners merken weinig van de Surinaamse winkels. Vooral de ouderen hebben hun eigen levenspatroon en zijn totaal onbekend met de produkten die Surinaamse winkels verkopen. Een vrouw:

"Ik zou niet weten wat ik moest doen met die produkten. Dan zie je die lange sperciebonen en die bruine bananen en dan vraag ik me af wat je daarmee moet."

Anderen vertelden dat ze "niets tegen de Surinaamse winkels hebben, ze zitten mij niet in de weg". Nog niet veel buurtbewoners kopen soms iets in een Surinaamse/tropische winkel. Als ze er iets kopen, dan gaat het meestal om een enkel artikel dat elders niet meer te koop is. De Surinaamse winkels worden door autochtone buurtbewoners vooral gezien als voorzieningen voor Surinamers die in de buurt wonen.

Ongeveer de helft van de geënquêteerden vindt dat het straatbeeld door de buitenlandse winkels wordt verlevendigd; de overigen vinden dat de buurt verpaupert. Sommigen geven de schuld van die verpaupering aan de buitenlandse winkels, anderen erkennen dat dit een proces is dat al veel langer aan de gang is.

Bij een directe vraag over de beeldvorming spraken de meeste buurtbewoners in algemene termen over de beeldvorming van de mensen, waarbij men dan vermoedde dat deze wel niet zou veranderen. Een (jongere) vrouw zegt:

"Ik denk niet dat het vooroordeel door de Surinaamse ondernemers zal worden weggenomen. Dat zag je vroeger met de Joden toch ook? Dan heet het weer dat ze zo 'slim' zaken doen."

De bedrijvigheid van Surinaamse ondernemers blijkt de beeldvorming van de autochtone buurtbewoners niet te veranderen. De activiteit van de Surinaamse ondernemers gaan grotendeels aan hen voorbij. Buurtbewoners onderscheiden alleen die Surinaamse winkels waar uitheemse produkten worden verkocht. Bij een enkeling wordt soms de nieuwsgierigheid opgewekt door de Surinaamse produkten. Dit kan een stap worden naar meer kennis over specifieke Surinaamse dingen, als de Surinaamse ondernemer meer informatie gaat geven aan autochtonen over hun produkten.

Klanten

Klanten vonden het vervelend om vragen te beantwoorden. Een paar reacties:

Een Creoolse vrouw die in de Bijlmermeer woont:

"Ik doe altijd op de Cuyp mijn boodschappen. Ik heb dat altijd gedaan en blijf dat doen. Winkelen in de Bijlmermeer vind ik niet gezellig. Bovendien heb ik meer keuze hier."

Een Hollandse vrouw:

"Vroeger kwam ik weleens in een Surinaamse winkel. Ik experimenteerde toen in de keuken, maar mijn man houdt niet van Surinaamse eten. Daag."

Een Hollandse vrouw: "Wat moet ik er doen?"

Twee Hollandse dames: "Nee hoor, zoek maar een ander."

Tijdens een participerende observatie in een winkel waar tropische produkten verkocht worden, telden wij op een door de weekse dag de Hollandse klanten. Totaal kwamen er vijftien in de winkel. Zij kochten evenals de meeste Hindostaanse klanten een enkel artikel. Dit in tegenstelling tot Creolen die allerlei artikelen kochten. Er was slechts één Nederlandse die meer kocht: twee pakken bakkeljouw, knoflook, een pond bonen, bakbananen en uien, totaal voor f 25,-.

Autochtone ondernemers

Autochtone winkeliers (15 in de wijken met Surinaamse ondernemers, 17 in andere wijken) werden in hun winkel opgezocht. Er werd gelet op concurrerende en op niet-concurrerende branches. Tot de concurrerende branches behoren slaggers, groente- en fruit-handelaar, een kruidenverkoper en een winkel met tropische produkten. De niet-concurrerende branches zijn: bakkerijen, een winkelier van een dierenwinkel, een kaas- en zuivelverkoper, een winkelier met babykleding, een winkelier met snoepgoed en een bloemenman. Hollandse ondernemers die in dezelfde branches gevestigd zijn als die waar Surinaamse ondernemers voor kozen, hebben over het algemeen niet de idee dat zij van hen concurrentie ondervinden. Groenteverkopers menen dat het gaat om een 'heel andere branche' en slager zeggen dat ze toch al 'weinig buitenlanders in de winkel kregen' vanwege het varkensvlees dat zij te koop aanbieden. Hoewel deze ondernemers niet klagen over werkelijke concurrentie van allochtone ondernemers, wordt er gesproken over 'oneerlijke concurrentie'. De mening over het overheidsbeleid ten aanzien van etnische ondernemingen is nogal negatief. Deze negatieve houding wordt steeds weer beargumenteerd met de soepele houding van de overheid tegenover de 'illegale' vestiging door allochtonen.

Ons is gebleken dat autochtone ondernemers die gevestigd zijn in geheel andere branches en die vaak weinig Surinamers of

andere allochtonen als klanten krijgen, minder op de hoogte zijn met de activiteiten van Surinaamse ondernemers. Hun houding verschilt van neutraal tot onverschillig over de vestiging van buitenlanders in de wijk.

Winkeliers signaleerden ook positieve kanten van allochtonen. Een autochtone eigenares van een winkel met tropische produkten, die haar gehele assortiment aan allochtonen had aangepast, vertelde:

"Als die buitenlanders weg zouden gaan, zouden de meeste winkels over de kop gaan."

Een slager die zijn assortiment niet had aangepast:

"Ja, je kan wel zeggen, er komt tegenwoordig van alles in de winkel, ook Ghanezen. In feite heeft iedere winkelier op de Cuyp wel voordeel van die buitenlandse winkeltjes, want dat trekt toch klanten. Als winkeliers zeggen dat ze er nadeel van hebben, dan liegen ze."

Op onze vraag of Surinaamse ondernemers het negatieve stereotype beeld van de luie Surinamer met een WW-uitkering zou kunnen veranderen, werd verschillend gereageerd. Sommigen verwierpen het stereotype beeld: "Je kan niet van buiten zien hoor, of ze een uitkering hebben of niet". Anderen pasten het stereotype beeld over de Surinamers aan de specifieke situatie van de zelfstandige ondernemers aan. Een bakkersvrouw:

"Surinamers die een eigen zaak hebben, krijgen dan misschien geen uitkering, maar ze krijgen wel subsidie, huursubsidie en ze kunnen zich vestigen zonder vergunningen."

Een derde groep maakt onderscheid tussen Hindostanen en Creolen. Surinaamse zelfstandige ondernemers maken dan wel een enigszins positieve indruk maar niet de totale groep. Zo zei een eigenaar van een dierenwinkel:

"Heb je wel eens opgelet, dat zijn allemaal Hindostanen. Er is een groot verschil tussen Hindostanen en Creolen. Hindostanen hebben meer ambities, zijn zakelijker ingesteld en zijn ook gematigder."

Bij autochtone winkeliers bestaat er een diversiteit aan meningen over de activiteiten van Surinaamse ondernemers, die variëren van negatief tot vrij positief. De kritiek van de autochtone winkelier spitst zich met name toe op de vestigingsprocedure en op de door hen veronderstelde souplesse van controlerende instanties.

6. Conclusie

Uit het voorgaande blijkt ons inziens duidelijk dat Surinaamse kleine ondernemers in Amsterdam te kampen hebben met een reeks problemen. Daarvan zijn een aantal verbonden met hun allochtone status. Gebrekkig onderwijs en gebrekkige talenkennis dragen ertoe bij dat de informatie over het doolhof van wettelijke regels en overheidsmaatregelen grotendeels onbekend blijft. Cultureel ongeschoolde wetgevers en ambtenaren houden weinig rekening met hun eetgewoonten en levensnormen. Alledaags Surinaams voedsel wordt hoger belast; een ondernemersinkomen van f 45.000,- wordt verplicht gesteld voor ondernemers die tevreden zijn met minder. Daarnaast is er sprake van extra politie-controle en een moordende concurrentie tussen groeiende aantallen ondernemers in de 'tropica-branche'. (Surinamers)

Een centrale vraag die zich voordoet is hoe ver de Rijksoverheid en de Gemeente Amsterdam bereid zijn te gaan om concreet inhoud te geven aan: integratie met behoud van eigen cultuur. Tot op heden is het uitgangspunt van overheid en gemeente, alsmede van de intermediaire sector van het midden- en kleinbedrijf (de voorlichtings- en adviesinstellingen voor ondernemers): gelijke monniken, gelijke kappen. Iedereen wordt gelijk behandeld. Geen versoepeling voor migranten-ondernemers. Zij moeten zich houden aan de Nederlandse wetten, terwijl de Vestigingswetgeving (nog) niet is afgestemd op een aantal van hun activiteiten. In Suriname was de wetgeving beter aangepast. Tegemoetkoming aan de specifieke problemen van etnische ondernemers wordt als concurrentievervalsing bestempeld en afgekeurd.

De beeldvorming rond Surinaamse kleine ondernemers is tamelijk neutraal. Mensen buiten hun directe omgeving zijn van hun bestaan nauwelijks op de hoogte. Dit geldt ook voor leidende figuren in de intermediaire sector van het midden- en kleinbedrijf. Sommige buurtbewoners vinden dat Surinaamse kleine ondernemers het straatbeeld verlevendigen, anderen vinden dat de buurt verpaupert. Niet altijd wordt aan Surinaamse ondernemers de schuld gegeven, maar toch ... veel indruk maken Surinaamse ondernemers niet. Zij richten zich voornamelijk op de eigen groep en dus vormen zij niet direct concurrentie voor autochtone ondernemers. Bestaande negatieve stereotypen over Surinamers worden niet veran-

derd door de activiteiten van bedrijvige ondernemers die zeker geen 'WW-trekkers' zijn. Ons onderzoek wijst uit dat ruim 63% van de Surinaamse ondernemers legaal gevestigd zijn. Toch stellen de meeste geïnterviewde autochtonen zonder eraan te twijfelen, dat Surinaamse ondernemers illegaal gevestigd zijn. Vooroordelen, eenmaal gevestigd, blijven bestaan.

Gezien de statische Surinaamse markt (de bevolking neemt nauwelijks toe), de dalende koopkracht en het toenemende aantal ondernemers is het duidelijk dat Surinaamse ondernemers hun markt zullen moeten uitbreiden naar de autochtone markt willen zij zich handhaven. Richten zij zich niet alleen maar op de eigen groep, dan zal er pas sprake kunnen zijn van economische integratie van allochtone ondernemers. Zij zullen dan echter gaan concurreren met autochtone ondernemers.

De ervaring met de Italiaanse ijsbereiders in de jaren dertig (Bovenkerk 1983) doet vermoeden dat er daardoor vooral in een periode van recessie sociale spanningen kunnen ontstaan die nogal hoog kunnen lopen. Economische emancipatie gaat in het algemeen gesteld gepaard met conflicten. Met dit probleem zullen zowel de overheid als de eerste generatie van Surinaamse kleine ondernemers in Amsterdam te maken krijgen.

Noten

- (0) Het onderzoek waarop dit discussie-artikel gebaseerd is, is gefinancierd door het Ministerie van Economische Zaken in het kader van het project 'Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers in Amsterdam'.
- (1) Deze cijfers zijn afkomstig uit de Minderhedennota (1983), de Gemeente Amsterdam (1979, 1982), het Sociaal Cultureel Planbureau (1982).
- (2) Enige tijd geleden waren veel Surinaamse horecabedrijven op en rondom de Zeedijk geconcentreerd. Door het gevoerde beleid van de laatste jaren, zijn inmiddels daar een aantal van deze horecabedrijven verdwenen.
- (3) Veel zogenaamde 'informelen' komen in de Bijlmermeer voor. Het betreft dan mensen die zo nu en dan, bij festiviteiten, Surinaamse gerechten te koop aanbieden en jongeren die 'garage-activiteiten' ontplooiën.
- (4) Voor een verdere discussie over de redenen voor deze verschillen zie Boissevain (1983b).
- (5) Eerst in de jaren zeventig is er sprake van sociaal beleid voor kleine zelfstandigen. Te noemen valt de instelling van de fiscale oudedagsreserve, de regeling 'wettelijke beloning meewer-

kende echtgenote', een aantal kredietvormen en de rijksgroepsregeling oudere zelfstandigen. Er is tevens een Rijksgroepsregeling Zelfstandigen. Deze regeling richt zich op ondernemers die als gevolg van tijdelijke problemen, in financiële moeilijkheden geraakt zijn.

- (6) Gunstvergunningen: voor muziek bedragen de kosten voor een vergunning f 100,-, voor speelautomaten f 445,- per automaat, voor een exploitatievergunning f 46,- per vergunning, een nachtvergunning f 14,-, een drankvergunning f 38,-, een bouwvergunning ongeveer f 100,-, een dansvergunning f 14,-.
- (7) Het gewaardeerd ondernemersloon is een rekenpost, die de vergoeding van de door de ondernemer (en eventueel één of meerdere leden van zijn gezin) geleverde arbeidsprestatie weergeeft. Dit bedrag is voor 1983 vastgesteld op circa f 45.000,- (alleen de ondernemer), respectievelijk circa f 60.000,- (de ondernemers plus een full-time meewerkend gezinslid) (CIMK z.j.:21).
- (8) Om toch aan de vestigingseisen te voldoen volgen ruim 30% van de ondernemers een speciale opleiding. Een aantal ondervindt daarbij problemen: de opleiding is te moeilijk, het tempo is te hoog, er is sprake van taalproblemen en, maar dat geldt voor iedere starter: tijdgebrek.
- (9) Wel is er door Surinaamse ondernemers in de reisbranche een vereniging opgericht, de Asran. Niet alle reisagenten zijn er lid van, met name de al langer in Nederland gevestigde reisagenten ontbreken als lid.
- (10) De buurtbewoners zijn telefonisch geënquêteerd.

Literatuurverwijzing

Amersfoort, J.M.M. van

- 1973 De Surinamers. In: Allochtonen in Nederland H. Verwey-Jonker (red.) 's-Gravenhage: Staatsuitgeverij pp. 145-177

Boissevain, J.

- 1981 Small Entrepreneurs in Changing Europe: Towards a Research Agenda. Maastricht: European Centre for Work and Society

- 1983a Kleine zelfstandige ondernemers in West-Europa: een contemporain perspectief. Sociologische Gids, themanummer 1983/3-4, jaargang XXX pp. 171-180

- 1983b Culturele aspecten van etnische ondernemers in enkele EEG-landen. Lezing in het kader van een themadag 'Zelfstandig ondernemerschap van minderheden'. Rotterdam: 7 september 1983.

Bovenkerk, F. (red.)

- 1980 Omdat zij anders zijn. Patronen van rasdiscriminatie in Nederland. Meppel: Boom.

Bovenkerk, F., A. Eijken en W. Bovenkerk-Teerink

- 1983 Italiaans IJs. De opmerkelijke historie van Italiaanse ijsbereiders. Meppel: Boom

- Braam, S.
1973 Suriname en de Surinamers. Als maatschappelijke vreemdelingen in Nederland. 's-Gravenhage: Kruseman's Uitgeversmaatschappij B.V.
- Budike, F.
1982 Surinamers naar Nederland. De migratie van 1687-1982. Amsterdam: Instituut Voortgezet Agogisch Beroepsonderwijs.
- Centraal Instituut voor het Midden- en Kleinbedrijf
1977 Ondernemers in de Dapperbuurt.
1980 Ondernemers in de Pijp. Amsterdam: Afd. Planologie van het Centraal Instituut voor het Midden- en Kleinbedrijf.
- Gemeente Amsterdam
1979 Surinamers en Antillianen in Amsterdam. Amsterdam: Afd. Sociale Zaken en Afd. Bestuursinformatie der Gemeente Amsterdam
1982 De Amsterdammers in zeven bevolkingscategorieën. Amsterdam: Afd. Bestuursinformatie der Gemeente Amsterdam.
1983 Stadsvernieuwing in Amsterdam. Programma 1983/1986 Amsterdam: Afd. Coördinatie Stadsvernieuwing der Gemeente Amsterdam.
1983 Gemeenteblad volgn. 168: Wijziging van de Verordening inzake het toekennen van geldelijke steun aan ondernemers in de door de Gemeenteraad aan te wijzen stadsvernieuwingsgebieden.
1983 Gemeenteblad Nr. 1238: Amsterdamse programma Midden- en Kleinbedrijf 1982-1986.
- Kamer van Koophandel en Fabrieken voor Amsterdam
1983 Kamer van Koophandel: Maandelijkse informatie blad voor het bedrijfsleven. Amsterdam: Kamer van Koophandel en Fabrieken voor Amsterdam
- Levensmiddelenmarkt
1983 Levensmiddelenmarkt 6 nr. 5 (februari)
- Ministerie van Binnenlandse Zaken
1983 's-Gravenhage: Ministerie van Binnenlandse Zaken; Directie Coördinatie Minderhedenbeleid
- Ministerie van Economische Zaken e.a.
1982 Beleid inzake het starten van een (eigen) bedrijf. Notitie 's-Gravenhage: Ministerie van Economische Zaken e.a.
- Raad voor het Midden- en Kleinbedrijf
1983 MKB-voorlichtingsinstrumentarium 's-Gravenhage: Raad voor het Midden- en Kleinbedrijf
- Reubsaet, T.M.J. e.a.
1982 Surinaamse migranten in Nederland Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociologie. Deel 3: De positie van Surinamers in de Nederlandse samenleving
- Sociaal Cultureel Planbureau
1982 Bevolkingsprognose allochtonen in Nederland. Deel II: Surinamers en Antillianen. Rijswijk: Sociaal Cultureel Planbureau S.C.P.-cahier no. 28.

Vermeulen, H.

1983 Verkenningen in etnische identiteit. Onderzoek naar
Chinezen, Surinamers en Turken. Amsterdam: Antropologisch-
Sociologisch Centrum. Universiteit van Amsterdam.

Westerlaak, J.M. van, e.a.

1982 Zelfstandig ondernemen: beleidsuggesties. Rapport.
Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociologie

'HOSSELEN' EN MARGINALISERING

Paul van Gelder

De term 'hosselen' vormt in Suriname een heel gangbare aanduiding voor ongeregelde economische verrichtingen, vooral van mensen met lage inkomens. Het begrip staat onder meer voor een manier van organiseren, gericht op het verwerven van inkomsten in geld of natura. Ook onder Surinamers in Nederland blijkt sprake te zijn van 'hosselen'. Dat blijkt onder meer uit onderzoek van Biervliet (1975; 1978), Buiks (1983) en Lenders en Van Vlijmen-Van der Rhoer (1983) onder jeugdige werklozen en Creoolse alleenstaande moeders. Jongeren en vrouwen vormen evenzo in Paramaribo de grootste probleemgroepen onder de werklozen.

Opvallend is volgens mij hoe vaak het woord 'hosselen' te pas en te onpas wordt gebezigd om artikelen en verslagen over Surinamers wat meer 'couleur locale' te geven. Tijdens een veldonderzoek dat ikzelf in Groot-Paramaribo uitvoerde naar kleinschalige bedrijvigheid en werkloosheid (ofte wel de 'informele sector') (1), bleek mij hoe verschillend de term 'hosselen' ter plaatse wordt gebruikt. In dit paper ga ik eerst in op de diverse betekenissen waarmee het begrip in Surinames hoofdstad wordt toegepast. Zo wordt van sommige mensen gezegd dat ze hosselen, maar zien deze lieden zichzelf óók als zodanig?

Daarna bespreek ik de samenhang tussen 'hosselen' en marginalisering. Want mijns inziens wordt marginalisering te veel opgevat als armoe lijden of in Surinaamse bewoording als 'pinaren'. Ten slotte stel ik een aantal punten op die, volgens mij nadere discussie verdienen.

'Hosselen' in Groot-Paramaribo

Volgens het Woordenboek van het Surinaams-Nederlands (Van Donselaar 1976:93) betekent 'hosselen': "zwerven, in het bijzonder om aan geld of eten te komen". Een 'hosselaar' is: een 'scharrelaar'; "een man (!) die op allerlei manieren, ook buiten de handel, geld probeert te verdienen".

Etymologisch is 'hosselen' verwant met het Engelse 'to hustle', dat afkomstig is van het Nederlandse 'husselen'/'hutselen' (= allerlei vormen van -heen en weer-duwen).

(Van Donselaar 1976:93) Volgens Van Dale (1973) betekent 'hutselen': "door elkaar schudden". Van 'to hustle' laat ik enkele betekenissen de revue passeren, welke afkomstig zijn van Engelse en Amerikaanse woordenboeken:

To hustle: 1. Push roughly, jostle;
2. Hurry (person into place, act, doing & connected words);
3. Push one's way, bustle; (McIntosh 1969:396)

To hustle: 1. To beg
2. To steal (circa 1915)
3. To work as a prostitute, to seek customers in order to have sexual intercourse for pay;
4. To sell something
5. To earn or obtain money aggressively or unethically; to be active or energetic in earning money by one's wits; to see customers or victims of a deception aggressively;
6. To hurry (Wentworth en Fexner 1968:179)

To hustle: 1. To survive by any means possible;
2. Self-employment on a makeshift job (1900-1960) (Major 1971:68)

De uiteenlopende betekenissen van het woord 'hosselen', waarnaar hierboven verwezen wordt, dienen te worden onderscheiden van 'hosselen' als sociaal fenomeen. Als verschijnsel komt 'hosselen' (to hustle) niet uitsluitend onder Surinamers voor, maar is bij voorbeeld ook aan te treffen in de VSA (2). Ook is 'hosselen' niet enkel iets van de huidige crisistijd. Zo schijnt het fenomeen 'hosselen' in Suriname zelf ook al te zijn voorgekomen gedurende de plantagetijd, maar daarover is weinig bekend. Het in vele landen vóórkomen van het verschijnsel 'hosselen' neemt niet weg dat deze sociale activiteit toch een eigen karakter heeft in de context van Suriname en van Groot-Paramaribo. Om daar zicht op te geven wil ik nu ingaan op de verscheidenheid aan betekenissen, waarin het woord 'hosselen' wordt gebezigd in Groot-Paramaribo.

Een gepensioneerd ambtenaar, zoon van een botenmaker, vertelde me over wat 'hosselen' inhield in de jaren dertig. Hosselen, dat deden de mensen die geen vak hadden geleerd, zei hij. Wat ze aan werk afleverden, was geen vakwerk maar 'knudde'. Zo was scharen slijpen wel een vak, want dat kon niet iedereen. Je moest een zaag weten te zetten, je moest weten te slijpen en zo meer. Een scharensliiep was een vakman. Mensen die hosselden waren daarentegen 'van alle markten', zei hij. Ze deden alle soorten handarbeid, maar waren niet vakkundig. Ze maakten erven schoon, deden sjouwwerk of waren pakjes-dragers. Ze werkten met

stootkarren. Enzovoort. Zulke mensen waren altijd wel nodig bij voorbeeld in de bouw als handlanger. Hosselaars waren 'baantjes-gasten', vertelde hij. Ze hadden geen praktijk. Ze moesten zelf het werk doen. Hoe harder ze bij voorbeeld met hun stootkar reden, hoe meer ze verdienden. "Ze werkten alleen als ze er zin in hadden". Mensen die hosselden "leerden geen vak, ze leerden alleen te ontvangen."

Over hosselaars wordt gewoonlijk ongunstig gedacht. Zulke mensen van alle markten vormden een groot probleem voor de Dienst Arbeidsbemiddeling die in 1946 op het toenmalig Departement voor Sociale Zaken en Immigratie werd ingesteld om werkzoekenden te registreren. De ongeschoolde en halfwas-krachten die zich kwamen aanmelden, noemden meestal een veelheid van beroepen op.

"Het is geen zeldzaamheid, dat arbeiders opgeven kapper, kok, timmerman, schoenmaker en nog meer tegelijk te zijn, zonder echter uiteraard in één dezer beroepen een goed vakman te zijn. De registratie (bij de Dienst Arbeidsbemiddeling, pvg) beperkt zich nu tot één, hoogstens twee beroepen, waardoor een ieder meer in één richting regelmatig te werk zal worden gesteld, hetgeen aan de geoefendheid ten goede zal komen. Verzet ontmoet dit systeem natuurlijk bij hen die niets te bieden hebben en niets willen leren." (Verslag DSZI over 1946; p.13)

De kleinerende bijklank spreekt uit dit citaat ook duidelijk, hoewel het woord 'hosselaars' niet in het Verslag voorkomt.

De nadruk op het verrichten van allerhande baantjes en het gemis aan vakwerk komen minder sterk naar voren in de uitspraken die ik - omstreeks 1980 - heb weten te verzamelen over het woord 'hosselen'. Ik laat in een willekeurige volgorde een aantal kenmerkende uitingen volgen, waaruit deze wijziging in betekenis valt op te maken:

- een Hindostaanse secretaresse (wat terughoudend): "Hosselen? dat doen mensen op de markt."
- een Bosnegerjongen op de Lagere Technische School: "Hosselen? Dat doen de krantenverkopers op straat en mensen onder de markt." (N.B. De Centrale Markt in Paramaribo is gevestigd in hallen.)
- een Bosneger-arbeider van begin twintig: "Hosselen is hard werken."
- diezelfde arbeider: "Hosselen is ook wat de 'wakaman' doen, de jongeren die rondhangen op de hoeken van de straten, zoals

- hasjiesj verkopen, een job doen, zo van alles wat."
- een Hindostaans ambtenaar van begin veertig: "Hosselen is hard werken."
 - vraag aan een werkloze jongere: "San joe e doe?" (Wat doe je?)
Antwoord: "Me hossel" (Ik hossel d.w.z. ik kijk uit naar, doe moeite voor het krijgen van werk)
 - een Chinese leraar: "Hosselen is los werk doen, dat is iets anders dan vast werk hebben."
 - een Creoolse personeelschef: "Hosselen is werken in je eigen tijd of voor eigen rekening naast het werk dat je doet in de baas zijn tijd."
 - een Creoolse student: "Me hossel foe haal wan tentamen, foe kisi wan boen cijfer." (Ik hossel om een tentamen te halen, om een goed cijfer te krijgen) Hosselen is hier bedoeld als 'hard werken, hard studeren'.
 - nóg een Creoolse jongere: "Me hossel wan meid gi joe." (Ik organiseer ergens een meid voor je.)
 - een Creoolse man: "Hossel een auto voor me!" (Organiseer ergens een auto voor me!)
 - een Creoolse actrice: "We kunnen wel op straat toneelspelen, maar dat is zo armoedig. Op straat amuseert men zich zelf wel of men hosselt. Daarom moeten we in het theater als we optreden altijd zorgen dat alles goed verzorgd is. Ga je naar het theater dan dress je je, je gaat uit. De hele dag zit je in een hossel en dan wil je dat kwijt." (Hosselen hier in de betekenis van 'hard werken' en van 'haasten')
 - een Creoolse scholier: "Hosselen doe je op de hoeken van de straten."
 - een Creoolse meubelmaker: "Hosselen is van alle kanten dingen bij elkaar brengen om iets voor elkaar te krijgen."

Tot zover een aantal typerende uitspraken over het woord 'hosselen'. In het gebruik van de term worden volgens mij tegenwoordig vier aspecten wisselend benadrukt:

1. hard werken, moeite doen, enigszins te vergelijken met 'sappelen' (Vergl. Endt 1974:124);
2. haasten;
3. ergens naar op zoek zijn, ergens naar uitkijken;
4. dingen organiseren.

Dikwijls zijn deze aspecten nauwelijks te scheiden. Zo ging Mantin Tori van De Ware Tijd van 29 augustus 1981 over de schaarste aan uien en aardappelen. In het ochtendverhaaltje zegt Joosje tegen Lena:

"Lena ifoe joe no hossel piekienso joe no e go fini din sani disi. Joe sabi taki dati na a tori nanga ala sani ba gado grontapoe. Jo no kan tang sidong noso noti no gebeur. Te joe opo biegiën wroko dang wan toe sani kan gebeur. Te joe wani wan sani san joe moesoe wroko fo ing. Libisma no dji trawan sani gratis."

(Lena als je niet een beetje hosselt, zul je deze dingen niet vinden. Je weet dat dat verhaal opgaat voor alles in de wereld. Je kunt niet blijven zitten anders gebeurt er niets. Als je opstaat en begint te werken dan kunnen er een paar dingen gebeuren. Als je iets wilt dan moet je ervoor werken. De mensen geven anderen niets gratis.)

'Hosselen' lijkt in dit verhaaltje in te houden "moeite doen", maar ook "ergens naar op zoek gaan, namelijk naar uien en aardappelen". In de uitspraken komt naar voren dat mensen kunnen hosselen tijdens het werk, om werk te vinden en ook om aan bepaalde goederen of diensten te komen. Hosselen doen mensen ook om klanten te verwerven. Zo vertelde een Creoolse meubelmaker mij dat hij vroeger moest hosselen, want hij moest contacten leggen, klanten zien te vinden voor zijn produkt en zo meer. Inmiddels was hij een gevestigd meubelmaker en kwamen de klanten uit zichzelf naar hem toe. Hij had naam gemaakt, dus hosselde hij niet meer, vond hij.

Een ander aspect van hosselen is dat deze bezigheid een zekere noodzaak in zich heeft. Een twintigjarige Hindostaanse jongen die in dienst was van de overheid, vertelde me bij voorbeeld dat hij wel eens wat bijverdiende door koeien te melken of naar de slacht te leiden. Hij woonde aan de rand van de stad en mensen uit de buurt vroegen hem, of hij kwam helpen. Hij vond zelf niet dat hij dan aan het hosselen was. Hij hoefde het extra werk niet te doen, kon het net zo goed laten. Want hij woonde nog bij zijn ouders in. Hij deed soms ook klussen gratis voor mensen die hij goed kende. Zo hielp hij wel eens een vriend met het weiden van vee zonder te vragen om geld.

Een onderwijzer die met het repareren van auto's bijverdiende, vond ook niet dat hij hosselde. Naast zijn vast werk in het onderwijs hertelde hij auto's als "hobby", zei hij. Dat werk

deed hij niet voor iedereen maar alleen voor familie, vrienden en kennissen. Als hij zou hosselen, zou hij ook voor mensen van buiten repareren en daar begon hij niet aan. Ook in dit tweede geval blijkt hosselen een noodzaak in zich te hebben.

Toch is er meer aan de hand met het begrip 'hosselen'. In het dagelijks gebruik lokt het woord reacties van afkeuring en soms ook van goedkeuring uit. Afkeurende antwoorden worden veel meer gegeven door vrouwen dan door mannen. Een meisje dat werkte bij een groot warenhuis, werd bij voorbeeld betrapt op diefstal. Toen haar gevraagd werd: "Wat doet je vader?" zei ze: "Die is in Nederland". En op de vraag: "Wat doet je moeder"? antwoordde ze: "O, ze hosselt". Het woord hosselen is hier op zijn minst dubbelzinnig. Mogelijk dat haar moeder allerhande baantjes heeft of op de markt staat. Maar ze kan evengoed prostituée zijn ofte-wel een 'hossel-meid', een 'waka-meid', die soms in Surinaamse liedjes te kijk wordt gezet.

Creoolse jongeren (jongens) op de hoeken van de straten zien zich daarnaast wél bij voorkeur als 'hosselaar' of 'waka-man'. Brana-Shute (1978:4) beschrijft hoe deze jongeren uit de lagere inkomensgroepen een levensstijl cultiveren van de galante ridder, van de 'bon vivant', van iemand die alles aan zijn laars lapt.

'Hosselen' wordt doorgaans geassocieerd met mensen die armoe lijden of die op z'n Surinaams gezegd 'pinaren'. Toch trof ik ook mensen met een hoger inkomen die van zichzelf zeiden dat ze hosselden. Een hogere ambtenaar vond dat bij voorbeeld van zichzelf. Hij verdiende naast zijn overheidsbaan bij met het vernieuwen van dakgoten en het aanbrengen van dievenijzers. Naar mijn indruk gaf hij aan het woord 'hosselen' iets heldhaftigs mee; ook hier iets van de man die alles aan zijn laars lapt.

'Hosselen' wordt verder geassocieerd met de straat. Die verbinding kwam al naar voren in uitspraken als "Op straat amuseer je je of zit je in een hossel" en "Hosselen doe je op de hoeken van de straten". In deze strikte zin zijn 'hosselaars' mensen die hun geld op straat verdienen, kortom 'straatfiguren'. Weerheijm (1979) noemt uit Amsterdam van vóór de oorlog bij voorbeeld de bedelaars, de straat-artiesten, de straathandelaren, de schnorrers, de standwerkers, de karrelieden en de porders.

Maar het Amsterdamse straatbeeld is inmiddels sterk gewijzigd. Dat geldt ook voor het straatbeeld in modern Paramaribo.

Nog een associatie is dat 'hosselen' te maken heeft met de stad. Dit komt naar voren in hoe over het stadsleven gedacht wordt. Een Hindostaanse jongere die aan de rand van Paramaribo woonde, vertelde me:

"Je gaat niet naar de stad zonder doel, om zo maar te gaan wandelen of zo. Je gaat erheen voor je werk of om iets bepaalds te kopen. Anders is het tijdsverspilling. De stad is druk. Er zijn veel vreemde mensen. Je kunt ze ontvreemden door een babbeltje te maken. Hé, fa waka? Hé, hoe gaat het? Maar je hebt ook veel rare mensen met wie dat niet gaat."

Een Creoolse alleenstaande moeder, die schoonmaakster was en gebak verkocht, vertelde: "Ik ga alleen naar de stad om zaken te doen, om geld te verdienen. Hier thuis (aan de rand van de stad, pvg) is het lekker rustig." Het leven in de stad heeft een zekere noodzaak in zich en zoals gezegd heeft hosselen dat ook. De associatie is dus niet toevallig.

Concluderend wil ik stellen dat 'hosselen' in Paramaribo heel wisselend wordt ervaren. Het begrip heeft een rijkdom aan betekenissen en dubbelzinnigheden in zich. Binnen de lokale bevolking zèlf blijken duidelijke verschillen van mening te bestaan over wie wèl hosselt en wie niet. Zo worden hosselaars meestal opgevat als mensen die allerhande baantjes doen of ongeregeld werk verrichten. Maar de mensen naar wie het begrip in dat geval verwijst, zien zichzelf regelmatig helemaal niet zo. Dat gold bij voorbeeld voor een Hindostaanse met wie ik sprak. Ze leefde van het verhuren van kamers, het naaien van kleren en het koken van eten. Een Creoolse man die wisselend meubels maakte en timmerde en laswerk deed, noemde zichzelf ook beslist geen 'hosselaar'. Hij was trots op zijn kunnen. Ik trof veel andere voorbeelden aan. (3) Het gebruik van het woord 'hosselen' in Groot-Paramaribo blijkt dus niet homogeen.

Waar het gaat om een sociaal-wetenschappelijk begrip van 'hosselen' zou ik om verwarring te voorkómen dan ook liever de term 'informele activiteiten' gebruiken. Voor de definiëring van die term binnen de Paramaribose context wil ik hier verwijzen naar Van Gelder (n.n.p.).

'Hosselen' en marginalisering

Biervliet (1975:922) omschrijft in zijn artikel over jeugdige werkloosheid in de grote steden van Nederland het begrip 'hosselen' als 'activiteiten marginaal aan of buiten de geïnstitutionaliseerde arbeidsmarkt'. Als voorbeeld van zulke economische verrichtingen noemt hij: onregelmatig werk bij koppelbazen, colportage, gokspel, en (semi-)criminele bezigheden zoals handel in drugs en kleine diefstal. Bij 'hosselen' gaat het volgens hem om een subcultuur met eigen waarden en normen die sterk verschillen met de Familie-Doorsnee-waarden. De nadruk ligt op uiterlijk en kleding, agressiviteit, lef en welsprekendheid.

Na voorgaand relaas over de verschillende betekenissen van het woord 'hosselen' is denk ik duidelijk, dat Biervliet in zijn artikel slechts ingaat op een specifieke groep 'hosselaars' van werkloze jongeren in de stad. Brana-Shute (1978) deed een vergelijkbaar onderzoek onder werkloze jongeren in Groot-Paramaribo. Deze jongeren zien zichzelf doorgaans ook als 'hosselaars', met name de jongens. Zie voor recent onderzoeksmateriaal ook Buiks (1983).

Uit de verbinding die Biervliet aanbrengt tussen 'hosselen' en marginaliteit komt een bijzondere opvatting over marginalisering naar voren. Volgens deze visie is armoede troef aan de marge van de stedelijke economie. Uit recent onderzoek onder economische marginale groepen in Nederland komt evenwel naar voren, dat het leven van deze groepen niet enkel en alleen zorgwekkend te noemen is. (Vergl. Bovenkerk 1982; Bovenkerk e.a. 1983) In het onderzoek naar de zogeheten 'informele economie' en naar werkloosheid prevaleren volgens Henry (1982:460) twee tegengestelde perspectieven. De eerste, pessimistische, visie ziet de 'informele economie' als hooguit een tijdelijke buffer of als een manier van overleven voor de armen. Volgens de tweede, optimistische, optiek is deze economie een middel voor het absorberen van werkloosheid. Deze economie kan zogezien dienen voor economische innovatie, als een oord waar inventieve ondernemers zich "op eigen kracht omhoog" (Bovenkerk) kunnen werken.

Hoewel 'hosselen' vaak verwijst naar de economische verrichtingen van lage inkomensgroepen zijn beide perspectieven te vinden in het veldmateriaal dat ik in Paramaribo verzamelde over

het gebruik van het begrip 'hosselen'. 'Hosselen' is niet zonder meer gelijk te stellen met 'armoe lijden' ('pinaren'). Ook mensen die bij voorbeeld via een vaste baan al een zeker inkomen hebben, blijken - naar hun zeggen - er wat bij te 'hosselen'.

(4) De inkomsten uit zulk 'hossel'-werk kunnen zelfs zó ver oplopen, dat ze uitstijgen boven het inkomen uit het vaste werk. In zo'n geval is de kans aanwezig dat iemand zich volledig gaat wijden aan dit 'hossel'-werk. Maar als iemand een eigen bedrijfje begint en werknemers in loondienst neemt, zal hij of zij zich meestal niet meer een 'hosselaar' noemen.

Deze wisselende perspectieven maken het denk ik noodzakelijk om 'hosselen' niet op te vatten als een op zichzelf staande bezigheid met de bijzondere waarden en normen die eraan inherent zijn. Wat 'hosselen' is, kan volgens mij beter begrepen worden binnen de stedelijke economie als dynamisch geheel.

Zo geeft Biervliet (1978) in zijn nogal empiristische benadering van de 'hosselende' levensstijl onder Surinaamse jongeren in Amsterdam nauwelijks zicht op de sociale en economische mechanismen, die aan hun optreden ten grondslag liggen. In zijn studie over Surinaamse jongeren op de Kruiskade in Rotterdam doet Buiks (1983:25) daarentegen moeite om recht te doen aan de werkzaamheid van zulke mechanismen. 'Marginalisering' verwijst volgens hem naar een verlaging in de intensiteit waarmee zulke randgroepen jongeren deelnemen aan de arbeidsmarkt, de woningmarkt, het onderwijs en de juridische sfeer, kortom aan kerninstituties binnen de Nederlandse samenleving. Deze vermindering in participatie-intensiteit gaat vergezeld van een verlaging in het niveau waarop zulke jongeren aan kerninstituties deelnemen. Zij komen anders gezegd onder aan de sociale ladder terecht.

'Marginalisering' refereert volgens Buiks bovendien naar vermindering in de maatschappelijke weerbaarheid van randgroepen jongeren binnen de Nederlandse samenleving. Vergeleken met andere bevolkingsgroepen hebben zij een kleiner aantal middelen tot hun beschikking om voor hun rechten op te komen of hun levenskansen te verbeteren.

Dat tussen 'hosselen' en mechanismen van marginalisering zo'n nauw verband wordt gelegd, lijkt mij cruciaal voor het onderzoek naar wat zich afspeelt aan de (rafel-)rand van de Neder-

landse samenleving. Want zo kunnen sociale onderzoekers uitstijgen boven een loutere beschrijving van 'hosselen' als exotisch fenomeen. Het onderzoek naar de dynamiek van deze sociale marginalisering geeft echter veel haken en ogen. Dat is onder meer te zien aan hoe wisselend 'hosselen' wordt ervaren door Surinamers in Paramaribo en in de Nederlandse grote steden als Amsterdam en Rotterdam.

Tot slot

Om de inhoud van dit artikel samen te vatten laat ik tot besluit een drietal stellingen volgen.

1. 'Hosselen' is geen op zichzelf staande activiteit maar kan het beste worden begrepen als bezigheid binnen de stedelijke economie als dynamisch geheel. Alszodanig bestaat er een nauw verband tussen 'hosselen' en marginalisering.
2. Zoals op marginalisering bestaat er ook op 'hosselen' een pessimistische en een optimistische visie. Het is gewenst dat in het sociaal onderzoek beide visies zoveel mogelijk in het oog worden gehouden.
3. Het begrip 'hosselen' wordt binnen de Surinaamse gemeenschap in heel wisselende betekenissen gebruikt. Het verdient daarom aanbeveling de term niet te pas en te onpas te benutten om artikelen en verslagen over Surinamers wat meer 'couleur locale' te geven. Bij het gebruik van de term is vooral van belang of de mensen van wie wordt beweerd dat ze 'hosselen' zichzelf óók alszodanig zien.

Noten

- (1) De officiële titel van dit onderzoek was: Sociaal-economische activiteiten en welvaartsspreiding in de informele sector in Groot-Paramaribo, Suriname. Het eigenlijke veldwerk vond plaats van juli 1979 tot juli 1980 en in de maanden juli en augustus 1981. Het onderzoek werd gesubsidieerd door de Stichting WOTRO, te Den Haag. Het is medio 1984 afgerond met een proefschrift.
- (2) Zie over 'hustlers' in de VSA onder anderen: Williamson (1965), Polsky (1967) en Ellis en Newman (1971).
- (3) Ik noemde eerder "het organiseren van dingen" als een bijzonder aspect van 'hosselen'. Om zulk organiseren aan te duiden is in Suriname ook de term 'regelen' in zwang zoals in "A regel en gi mi" (hij regelt het voor mij) of "A tori regel" (de zaak is geregeld). 'Regelen' betekent volgens Van

Donselaar (1976:158) naast "het in orde maken van zaken voor jezelf of voor iemand anders" ook "iemand helpen aan een betrekking bij de overheid op grond van familierelatie, vriendschappelijke verhoudingen of iets dergelijks". De verschillende betekenissen van het woord 'regelen' laat ik hier buiten beschouwing.

- (4) Ten Napel en De Jong (1980:11) onderscheiden bij hun onderzoeken in Willemstad, Curaçao, met 'hosselen' vergelijkbare bezigheden: 'marginale activiteiten' en 'djops'. Het gaat om sekse-gebonden activiteiten. De mannen verrichten 'djops', vaak naast een bepaalde baan, in het weekend of in de avonden. Meestal hebben deze 'djops' te maken met huizen bouwen zoals timmeren, metselen, loodgieten en installatiewerk. De vrouwen noemen hun activiteiten meestal géén 'djops'. Daarom spreken De Jong en Ten Napel van 'marginale activiteiten'. De vrouwen werken in de huishouding van anderen of passen op kinderen. Ze koken en bakken allerlei waren om deze daarna te verkopen. Ze wassen, naaien of strijken voor anderen. Etcetera.

Literatuurverwijzing

Biervliet, W.E.

- 1975 Werkloosheid van jeugdige Surinamers in de grote steden in Nederland. Jeugd en Samenleving, (5) pp. 911-924

Biervliet W.E.

- 1978 The hustler culture of young unemployed Surinamers. In: Adaptation of migrants from the Caribbean in the European and American metropolis, ed. by H. Lamur en J. Speckman. (Amsterdam en Leiden: co-publicatie ASC en CARAF).

Bovenkerk, F.

- 1982 Op eigen kracht omhoog. Etnisch ondernemerschap en de oogkleppen van het minderhedencircuit. Intermediair, 8 (18), 26-2-1982, pp. 1-11.

Bovenkerk, F. e.a.

- 1983 Italiaans ijs. (Meppel: Boom).

Brana-Shute, G

- 1978 Some aspects of youthful identity management in a Paramaribo Creole neighborhood. Nieuwe West-Indische Gids, september, pp. 1-20.

Buiks, P.E.J.

- 1983 Surinaamse jongeren op de Kruiskade. Overleven in een ethnische randgroep. (Deventer: Van Loghum Slaterus).

Dale, Van

- 1973 Nieuw Handwoordenboek der Nederlandse Taal. (Den Haag: Nijhoff).

Donselaar, J. van

- 1976 Woordenboek van het Surinaams-Nederlands. (Utrecht: RU, Instituut A.W. de Groot).

- Ellis, H.C. en S.M. Newman
1971 'Gowster', 'Ivy Leager', 'Hustler', 'Conservative', 'Mockman' and 'Continental': A fundamental analysis of six ghetto roles. In: The culture of poverty: a critique, ed. by E. Burke and B. Leacock. (New York), pp. 299-337.
- Endt, E
1974 Bargoens Woordenboek. (Baarn: Rap).
- Gelder, P.J.
1984 Werken onder de boom. Dynamiek en informele sektor in Groot-Paramaribo, Suriname. (Universiteit van Amsterdam, dissertatie).
- Henry, S.
1982 The working unemployed: perspectives on the informal economy and unemployment. (The Sociological Review, 3 (30), pp. 460-477.
- Lenders M. en M. van Vlijmen-V.d. Rhoer
1983 Mijn God, hoe ga ik doen? De positie van Creoolse alleenstaande moeders in Amsterdam. (Amsterdam: SUA)
- McIntosh, E.
1969 Pocket Oxford Dictionary. (Oxford: Clarendon Press) (5th ed.)
- Major C.
1971 Black slang. A dictionary of Afro-American talk. (London: Routledge and Kegan Paul)
- Napel, H. ten en M. de Jong
1980 Werk, Werkloosheid, inkomen en bijverdiensten. Eerste resultaten van twee studenten-onderzoeken in Curaçao. Kristõf, 5, 3, pp. 1-21.
- Polsky, N.
1967 Hustlers, beats and others. (Harmondsworth: Penguin).
- Verslag DSZI
1946 Verslag Departement van Sociale Zaken en Immigratie over 1946. (Paramaribo).
- Weerheijm, T.
1979 Had je me maar. Amsterdams straatleven en straatfiguren tussen 1900 en 1940. (Amsterdam, Postgiro en RPS).
- Wentworth, H. en S.B. Flexner
1968 The pocket Dictionary of American slang. (New York: Cromwell).

DEEL IV : J E U G D C U L T U R E N O N D E R W I J S

RASTAS IN BABYLON, DE ETNISERING VAN SURINAAMSE JONGEREN IN
NEDERLAND

P.E.J. Buiks

Tot voor kort handelde de Nederlandse overheid ten aanzien van de aanwezigheid van diverse categorieën 'buitenlanders' in ons land vanuit de stelling dat Nederland geen immigratieland is en dat hun verblijf daarom slechts van tijdelijke aard kon zijn. Inmiddels wijzen de patronen van vestiging en migratie uit, dat het overgrote deel van hen hier is om te blijven. De overheid erkent nu dan ook dat Nederland een multi-culturele samenleving is en streeft ernaar deze uiteenlopende culturen van 'vreemdelingen' zo goed mogelijk in het institutionele netwerk van de Nederlandse maatschappij te integreren.

Met name onder jongere leden van etnische groeperingen in ons land valt echter de laatste jaren in toenemende mate een ethnic revival waar te nemen, een versterkt streven naar de ontwikkeling en bevestiging van hun etnische identiteit. In vele steden worden bovendien etnische randgroeperingen gesignaleerd, die de plaatselijke bestuurders tot wanhoop drijven, omdat ze geenszins ontvankelijk lijken voor een beleid dat gericht is op hun integratie. Deze randgroepjongeren manifesteren zich vaak ook door een agressieve en absolute afwijzing van de moderne westerse samenleving, en wekken de indruk dat het waar mogelijk toebrengen van schade aan die maatschappij tot hun dagelijkse routine behoort.

Voor een samenleving die haar multi-culturaliteit erkent, roepen deze verschijnselen een aantal onvermijdelijke vragen op: Moet het oplevende etnische bewustzijn gezien worden als een bedreiging voor de integratie van deze jongeren, of juist als een produkt van ontoereikende integratiemogelijkheden voor deze categorie? Welke maatschappelijke krachten zijn er werkzaam die bewerkstelligen dat een deel van de etnische groeperingen in ons land duurzaam in de positie van 'vreemdeling' komen te verkeren (het ontstaan van etnische randgroepen)? Dit soort vragen vormde de ingang voor mijn onderzoek naar het ontstaan en de levensstijlen van een randgroepering van Surinaamse jongeren in Rotterdam. Opererend vanuit een kamer in het Rotterdamse Kruiskadegebied werd met gebruikmaking van een breed scala van veldwerk- en interviewtechnieken het benodigde empirische materiaal verzameld.

Samen met een assistent werden onder meer 151 informanten geïnterviewd en vond een groot aantal observaties plaats in natuurlijke settingen als heroïne-café's, etablissementen waar gestolen goed werd verhandeld, in een gekraakt ontmoetingscentrum van Surinaamse jongeren, bij Surinaamse jongeren thuis, als vrijwilligers in een zelforganisatie, op straat en tijdens repetities van reggae-bands (1).

Het Rotterdamse Kruiskadegebied, waarin het onderzoek gelocaliseerd was, omvat twee buurten die 24% en 35% buitenlanders, Surinamers en Antillianen, onder hun inwoners hebben. In de leeftijdscategorie van 0 tot en met 3 jaar is het percentage niet-Nederlanders hier zelfs 56%. In dit gebied zijn enkele scholen met meer dan 90% migrantenkinderen. Het komt voor dat in een klas van 22 kinderen 17 buitenlanders zitten met 12 verschillende nationaliteiten. De werkloosheid in het gebied bedraagt het dubbele van het gemiddelde in Rotterdam. De werkloosheid onder Surinaamse mannen beneden de 24 jaar was in 1979 al opgelopen tot 33%. De mobiliteit in het Kruiskadegebied (de beweging van vertrek en vestiging) loopt tegen de 40%. In sommige zijstraten worden de eerste resultaten zichtbaar van een omvangrijk stadsvernieuwingsproject, dat in andere zijstraten de oorzaak is van onafzienbare rijen dichtgetimmerde woningen en kraterachtige kaalslag.

Dit is de dagelijkse leefwereld van de Surinaamse jongeren van 15 tot 30 jaar (overwegend Creolen en in mindere mate Hindoestanen), die de onderzoekspopulatie vormden. De randgroepjongeren onder hen kenmerken zich door het ontbreken van institutionele bindingen met de Nederlandse samenleving; ze gaan niet naar school, en ze werken ook niet binnen de reguliere arbeidsmarkt. Velen van hen zwerven, gebruiken een of andere vorm van drugs en hosselen (breed scala van deels legale, deels illegale bronnen van inkomstenverwerving). En het feit dat ze in menig opzicht de patronen en routines van de Caribische straathoekcultuur reproduceren, maakt deze Surinaamse randgroepjongeren in hoge mate zichtbaar in het gebied. De randgroep kenmerkt zich, met andere woorden, door een marginale maatschappelijke positie, in de zin van een geringe participatie aan kerninstituten en een geringe maatschappelijke weerbaarheid.

Aan de hand van het interpretatiemodel dat op grond van de onderzoeksresultaten werd ontwikkeld over de factoren die ten grondslag liggen aan het ontstaan van deze etnische randgroeperingen, en de aard van de levensstijlen die de randgroeperingen kenmerken, wil ik u binnenleiden in de wereld van Surinaamse wakamans, heroïnegebruikers en Rastas.

Het ontstaan van een etnische randgroepering

De interpretatie die zich gaandeweg in ons materiaal aftekkende impliceerde een verwerping van bestaande theorieën over 'marginaliteit'. De 'culture of poverty'-theorie spreekt bij voorbeeld over een marginale subcultuur die een adaptatie vormt aan armoedige bestaanscondities. Deze zou zichzelf in stand houden doordat zich specifieke waarden en houdingen ontwikkelen, en doordat mensen psychisch niet in staat zouden zijn om de kansen uit te buiten die veranderende bestaanscondities zouden kunnen bieden (2). De nadruk ligt hier op de invloed van 'negatieve' kwaliteiten van de subcultuur zelf op het voortbestaan van armoede. De invloed van macro-structurele krachten die samenhangen met de wijze waarop de betrokken samenleving is ingericht, en de intellectuele en sociale vaardigheden die binnen die maatschappij een noodzakelijke voorwaarde zijn voor een menswaardig bestaan, blijven buiten beschouwing. Ook heeft deze theorie te weinig oog voor de strategieën die de betrokkenen ontwikkelen om te kunnen overleven in een kansarme sociale situatie.

De 'double-failure'-hypothese van Cloward en Ohlin is voor ons doel evenmin bruikbaar. In dit geval wordt namelijk gesteld dat bepaalde mensen voortdurend falen bij het nastreven van maatschappelijk erkende succesdoelen via legitieme middelen. En evenmin zouden ze bij het hanteren van illegitieme middelen in dit opzicht succesvol zijn (3). Er schuilt onmiskenbaar een zeker ethnocentrisme in de maatstaf voor het bepalen van dit 'falen': 'de maatschappelijk erkende succesdoelen'. In een multi-culturele samenleving hoeven deze immers geenszins door alle bevolkingsgroepen in gelijke mate te worden gewaardeerd. Anderszijds is het zo dat een aantal Surinaamse jongeren beslist niet 'faalt' langs de illegitieme kanalen! Ze weten zich een inkomen te verwerven dat een veelvoud vormt van wat ze met hun achtergrond in onze maatschappij op legale manier zouden kunnen verdienen.

Wij hebben ons toegelegd op een analyse van het proces van marginalisering, het geheel van omstandigheden en invloeden dat de kans op een marginale sociale positie, en daarmee de kans op toetreding tot de etnische randgroepering, waarschijnlijk maakt. In dit proces van marginalisering onderscheiden we drie fasen: marginalisering en etnisering, de drift naar de randgroepering en de uiteindelijke adaptatie aan een overlevingsstrategie die tot het repertoire van de randgroepering behoort.

1. Marginalisering en etnisering

In het geheel van factoren dat de marginalisering van een deel van de Surinaamse jongeren teweeg brengt, zijn twee clusters te onderscheiden. Enerzijds is er het cluster van marginaliseringsfactoren dat inhoudt dat zij inadequaat zijn toegerust voor een bestaan in ons maatschappijtype, waardoor hun levenskansen hier structureel beperkt zijn. En anderzijds wordt hun marginalisering bevorderd door een reeks van frustrerende ervaringen bij pogingen om aansluiting te vinden bij Nederlandse instituties.

a. Structureel beperkte levenskansen

Het overgrote deel van onze informanten behoort tot de zogenaamde derde migratiegolf, hetgeen betekent dat ze tussen 1971 en 25 november 1975 (datum van de onafhankelijkheid van Suriname) naar Nederland gekomen zijn. Het merendeel van deze migrantenstroom kwam uit lagere sociale milieus. Het waren mensen wier mogelijkheden in Suriname al beperkt waren. Ze stonden ook verder af van de Nederlandse cultuur dan de elite die in eerdere stadia naar Nederland was overgekomen. Men was zeer slecht geïnformeerd over de eisen die de Nederlandse samenleving aan hen zou stellen. Ze werden in feite aangezogen door een ideaalbeeld van Nederland dat een produkt was van de koloniale verhouding ten opzichte van het moederland (onder andere tot uitdrukking komend in het onderwijs) en van de succesverhalen van eerdere migranten die voor vakantie in Suriname verbleven.

Rastaman Sam vertelde dat hij dacht 'in een nest van beleeftheid' terecht te zullen komen. Die blanken, dacht Sam, zijn 'supergoed'. In Nederland is het net zo als in Suriname, 'alleen nog beter. We dachten gewoon: Nederland is dynamite!' August: 'Mijn tante kwam in Suriname (op vakantie), ze bracht geld mee. Je denkt: tsjonge, in Nederland is er wat geld jongen.'

Het merendeel van de informanten heeft in Suriname niet meer dan een diploma van de lagere school behaald. Een aantal van hen kwam zelfs zover niet.

'Ik heb een getuigschrift van de zesde klas, weet je wat erop staat? Deze meneer heeft de school niet met vrucht doorlopen.'

Silos spijbelde altijd veel, en bleef regelmatig zitten. Met een vervalst rapport en het familieboekje, dat hij thuis wegpikte, toog hij op tijd naar een andere school: 'Mijn moeder heeft het te druk, ze kan niet komen. Ik kom me inschrijven.' Op deze manier doorliep hij alle zes klassen van de lagere school.

De armoedige omstandigheden van de gezinnen waaruit deze jongeren voortkomen, zijn er in veel gevallen de directe oorzaak van dat zij vroegtijdig hun schoolloopbaan moesten beëindigen. Twee kinderen door laten studeren overstijgt vaak de draagkracht van het gezin. Eén van de twee moet zich dan opofferen om via allerlei vormen van los werk de studie van de ander te kunnen bekostigen. Een aantal van hen gaat in die omstandigheden 'het donkere straatje in' (ook in Suriname waren er voor hen immers uiterst beperkte mogelijkheden om legaal aan de kost te komen). Men gaat weed verkopen of stelen.

Bij aankomst in Nederland zijn zij in het algemeen opgevangen door familieleden. De opvang en begeleiding bleek niet veel meer in te houden dan een voorlopig onderdak, en een wandeling door de stad ter oriëntatie. Zó moesten zij de afstand van de Kwattaweg in Paramaribo naar de Rotterdamse Kruiskade zien te overbruggen. Wij hebben moeten vaststellen dat de Surinaamse welzijnsinstellingen op dit punt totaal gefaald hebben. Zij blijken zich vrijwel uitsluitend te richten op de categorie schoolgaande en werkende jongeren. De ontoereikende vooropleiding, het ontbreken van relevante arbeidservaring, en de onbekendheid met de bestaanscondities in een modern, hoog-industrieel maatschappijtype, manifesteert zich bovendien in een uiterst geringe maatschappelijke weerbaarheid. Ze weten niet langs welke wegen en met welke middelen zij hun specifieke belangen, rechten en levenskansen in de Nederlandse samenleving kunnen verdedigen.

Binnen deze categorie komt men werkelijk jongeren tegen die niet weten dat je een school kunt opbellen voor informatie, dat je een telefoonnummer in een telefoonboek kunt vinden en dat de sociale dienst zich recht boven hun hoofd bevindt (namelijk op de derde verdieping van het door hen gekraakte pand).

Deze lage maatschappelijke weerbaarheid maakt hen een willig slachtoffer voor louche Surinaamse 'bemiddelingsbureaus' en voor aktievoerende blanke zaakwaarnemers.

b. Frustrerende ervaringen met Nederlandse instituties

Wij zijn tot de opmerkelijke bevinding gekomen dat de meeste Surinaamse jongeren binnen de randgroep, pogingen hebben ondernomen om aan te haken aan de Nederlandse instituties. Juist deze contacten met Nederlandse instituties confronteerden hen met het feit dat voor hen de drempel te hoog is en dat voor hen slechts de minst begerenswaardige posities toegankelijk zijn. De school confronteert hen bijvoorbeeld met hun dramatische 'achterstand' ten opzichte van veel jongere klasgenoten. Ze hebben het gevoel dat er twee keer zo sterk op hen wordt gelet, dat ze twee keer zo veel moeten presteren voor een gelijke waardering.

'Ik werd vaker uitgelachen door andere leerlingen ... en dan ga je je onzeker voelen.'

De plotselinge overgang van Suriname naar een minder autoritair schoolstelsel geeft een vrijheid die ze niet kunnen hanteren en die hen in conflict brengt met hun ouders.

Cijfers wijzen uit dat de kansen van ongeschoolde Surinaamse migranten op de arbeidsmarkt nagenoeg nihil zijn. De Surinamers en Antillianen in Rotterdam vormen 3% van de bevolking, maar hun aandeel in de werkloosheid is 12%. Daar komt nog bij dat ze aanzienlijk langer werkloos zijn dan blanke Nederlanders. Het perspectief van permanente werkloosheid is voor de randgroepjongeren een zeer reëel structureel gegeven. Toch heeft het grootste deel van de Rastas en heroïnegebruikers geprobeerd aan het werk te komen.

'Ik heb veel gesolliciteerd, maar altijd: "u krijgt nog bericht", of "geen plaats".'

'Ik heb wel geprobeerd aan het werk te komen, maar ze hebben me niet nodig.'

Na verloop van tijd staakt men de pogingen aan werk te komen om op die manier de onvermijdelijke vernedering van de afwijzing te ontlopen. Op het arbeidsbureau hoeven ze vaak niet eens meer te verschijnen. Hun inschrijving wordt automatisch per post verlengd! Dit bevestigt de ervaring van volstrekte overbodigheid en wekt reacties op in de trant van: 'als zij niets voor je doen, waarom zou je dan zelf nog moeite doen?' De meesten slaagden er

toch in een tijdlang zwaar of vuil werk te vinden. In de werksituatie stonden de meesten nieuwe vernederingen te wachten.

'..... dan komen ze met die geintjes "jongen je komt uit het oerwoud." Ik voel me trots want ik weet dat het zo is. Ik zeg: "Ja natuurlijk, ik ben een natuurmens." En dan beginnen ze met andere dinges: "Maar hoe komt het dat je zo zwart bent?" Ik zeg: "dat zie je toch. Ik vind het niet erg dat je me het vraagt, maar ik vind het wel stom dat je het ziet en het toch vraagt." Op den duur wordt je gewoon eruit ... eh ... je voelt je niet meer gelukkig met de mensen hē, want je denkt, als ze zo beginnen

Voor de meeste Rastas en heroïnegebruikers is hun huidige werkloosheid een enorme teleurstelling. Ze kwamen immers naar Nederland om 'Nederlander onder de Nederlanders' te zijn. In het land van de vele mogelijkheden, blijken de mogelijkheden inderdaad aanwezig te zijn, maar niet voor hen toegankelijk. Velen hebben duidelijk te verstaan gekregen dat ze niet voor een baan in aanmerking kwamen omdat ze 'buitenlander' zijn. Ook degenen die momenteel illegaal in Nederland zijn, hebben in de eerste maanden van hun verblijf hier getracht een baan te vinden, om juist door middel van een baan in aanmerking te komen voor een verblijfsvergunning.

Hoewel wij zelf nimmer de term 'discriminatie' introduceerden, werden we overstelpt met reeksen feitelijke ervaringen die door hen als discriminatoir werden ervaren. Hoewel discriminatie vooral ervaren werd op het terrein van huisvesting, opleiding en werk, blijkt uit het onderzoeksmateriaal dat zulke ervaringen werden opgedaan op alle gebieden waarop contact met blanken plaatsvond.

Uiteindelijk is het de interactie van dit complex van marginaliseringsfactoren, die voor de betrokken Surinaamse jongeren een marginale maatschappelijke positie vrijwel onontkoombaar maakt. Niet iedereen die aan dit macro-structurele proces van marginalisering bloot staat, treedt direct toe tot het geheel van levensstijlen dat we als 'randgroepering' aanduiden. Het proces van marginalisering biedt wel de structurele voedingsbodem. In het bijzonder realiseert het twee structurele condities die toetreding tot de randgroep waarschijnlijk maken: marginalisering bevordert een situatie van duurzame perspectiefloosheid en activeert een etnisch bewustzijn en etnische overlevingsstrategieën (etnisering).

Marginaliserende ervaringen roepen het gevoel op, onvoldoende controle te hebben over de eigen bestaanscondities en stimuleren een gebrek aan vertrouwen in de in onze maatschappij erkende middelen om de eigen sociale positie te verbeteren. Deze perspectiefloosheid versterkt weer hun marginalisering, omdat ze ertoe leidt dat men verdere pogingen om 'aan te haken' opgeeft. Bovendien verschaft ze een krachtige legitimatie voor gedragspatronen die tegen de samenleving gericht zijn.

'Toekomst? Er is geen toekomst hier. Het is een afgrond, het gaat achteruit.'

'Ik ga de straat op en zoek, maar vind niets. Er is hier (in Nederland) voor mij niets bestemd. Je kunt gaan dealen enzo, dat is het enige.'

Zelf brengen ze het besef van hun perspectiefloosheid vaak rechtstreeks in verband met hun entree in de randgroepering.

'Aangezien ik geen sociale steun heb ik de kans groot dat ik vandaag of morgen op straat sta met een pakje (heroïne) in mijn hand. Iedere dag als ik ga liggen hè, komt het weer bij me op: wat moet ik doen? Naar Suriname gaan of hier blijven? Dan denk ik: hoe moet ik aan geld komen? Soms denk ik ... eh ... een bank overvallen, een sigarenboer bijvoorbeeld. Al dat soort dingen komen in me op. Of gaan hosselen ...'

Daarenboven werkt de marginalisering die Surinaamse jongeren in Nederland ondervinden, solidariserend. Ze bevordert het ontstaan van levensstijlen die geworteld zijn in hun gemeenschappelijke etniciteit. De gemeenschappelijke ervaring van marginalisering, maakt dat ze er nauwelijks aan kunnen ontkomen zich in toenemende mate bewust te worden van hun specifieke etnische achtergrond. Ze komen als Nederlander naar ons land:

'Als de Surinamer komt, voelt hij zich Nederlander. Als dan in Nederland blijkt dat hij er niet bijhoort, gaat hij zich Surinamer voelen.'

'Hier ben je vreemdeling, een buitenlander.'

Onder invloed van dergelijke marginaliserende ervaringen is het onvermijdelijk dat zij hun structureel beperkte levenskansen gaan identificeren met hun Surinaamse of zwarte identiteit. 'Je krijgt hier geen werk, omdat je zwart bent'. In die zin bevordert marginalisering hun etnisering; ze gaan zich in toenemende mate als 'Surinamer' of als 'zwart' manifesteren. Hun oplevende etnische bewustzijn en de reconstructie van als 'etnisch' ervaren levensstijlen, wordt structureel geconditioneerd door hun dagelijkse ervaringen in Nederland.

'... in Nederland word je Rastafari! In Suriname word je geen Rasta, dat word je hier!'

Wij hebben vastgesteld dat deze etnisering van Surinaamse jongeren in Rotterdam zich in twee varianten manifesteert:

- Etnische subcultuurvorming: In deze variant ligt het accent op een reactivering van het repertoire aan levensstijlen uit de traditionele (etnische) cultuur. Door het beperken van contacten tot de eigen etnische kring, trachten wakamans en gebruikers zich te onttrekken aan de vernederende ervaringen van het marginaliseringsproces. Deze isolatie beperkt weer de verdere kansen op participatie.

- Emancipatie: Daarnaast is er een meer emancipatoire variant van etnisering. In dit geval geeft de ervaring van marginalisering voeding aan een assertief streven naar het in enigerlei vorm opheffen van de achtergestelde positie en de 'negatieve' identiteit. De 'ethnic revival' is hier gericht op het scheppen van een nieuw toekomstperspectief. De Rastas, die we later ontmoeten, vertegenwoordigen deze variant. Verwacht moet worden dat deze etnisering bevorderd wordt naarmate de samenleving onvoldoende mogelijkheden tot participatie biedt en onvoldoende mogelijkheden om verwachtingen te realiseren en zelfrespect te verwerven. Bovendien zal de etnisering toenemen naarmate de 'gastsamenleving' in reacties en interacties met deze jongeren hun anders-zijn, of hun buitenlander-zijn (met andere woorden hun etniciteit) benadrukt. De etnisering wordt ook gestimuleerd naarmate de overheid in een dergelijke situatie maatregelen neemt die de eigen culturele achtergrond onvoldoende respecteren.

2. Drift naar de randgroepering

Het proces van marginalisering en etnisering hebben we aangemerkt als de structurele voedingsbodem die de kans op toetreding tot de randgroeperingen verhoogt. De feitelijke toetreding wordt evenwel geëffectueerd door omstandigheden van meer toevallige en individuele aard, die inwerken op de ondervonden marginalisering. Deze uiteindelijke beweging in de richting van de randgroepering duiden wij aan als een 'drift' (in de Nederlandse betekenis van 'stroming', 'afwijking van de koers', 'van het anker losraken') en de factoren die de beweging daadwerkelijk in gang zetten noemen wij driftfactoren.

Bij het opsporen van driftfactoren bleek ons dat een aantal daarvan in het algemeen het 'afdrijven' naar de randgroepering ingang zetten, terwijl andere de adaptatie van één van de levensstijlen of overleveringsstrategieën binnen die randgroepering in de hand werken. De eerste categorie duiden we aan als algemene driftfactoren en de tweede als specifieke.

De belangrijkste algemene driftfactor vormen de middelpuntvliedende krachten, die de verstoting of het weglopen uit de traditionele familiesituatie bevorderen. Het gaat hierbij niet zozeer om de inadequaatheid van de (deels matrifocale) familiestructuur als zodanig, maar om omstandigheden die het functioneren ervan in de Nederlandse situatie belemmeren. Zo is er ten eerste sprake van een botsing van twee culturen tussen ouders en kinderen, die enerzijds berust op een verschillende mate van contact met de Nederlandse samenleving en anderzijds op een verschil in de mate van socialisatie in traditionele Surinaamse patronen en waarden.

'Ik ga naar school, hunnie zijn thuis, maar ik ga heel anders leven, ik ga met de Nederlandse maatschappij leven, weet je wel, mijn ouders kunnen dat niet, want die zien dat niet in. Hunnie blijven leven met de Surinaamse gedachte ...'

Daarnaast ervaren Surinaamse ouders in Nederland een soort 'erosie' van hun ouderlijk gezag. Daarbij wijzen ze op de vrijheid die kinderen in Nederland krijgen, op de uitkeringen die een zelfstandig leven voor de kinderen mogelijk maken en op de houding van instellingen in de sfeer van de kindbescherming en het maatschappelijk werk.

'Wat die kinderen hier allemaal krijgen, krijgen ze in Suriname niet. Een kind van vijf jaar moet hier al een eigen sleutel hebben. En de maatschappelijk werkster staat ervoor dat het kind een eigen sleutel moet hebben. Want ik heb ook een kleinzoon, dat hebben ze ook met z'n moeder gedaan. Hij moet de sleutel krijgen, dat hij tijd en ontijd thuis kan komen.'

'Onze kinderen worden hier verpest. Ze gaan het slijk in. Want je hebt geen toezicht, je mag het niet, je durft het niet. Want anders zit de Raad (voor de kindbescherming) achter je en je gaat de gevangenis in, als je durft te slaan, of dat men een litteken vindt. Dus de regering zit achter de kinderen. Als moeder heb je niks te zeggen Want de kinderen mógen het huis uit.'

Hierbij komt dat de netwerken die een gemeenschap van huishoudens en gezinnen in Suriname vormt, en die zowel onder Hindoe-

stanen als Creolen een effectieve mogelijkheid voor sociale controle bieden, in Nederland verbroken worden. In de Nederlandse situatie accepteren veel Surinaamse jongeren traditionele opvoedingsmethoden niet meer en, gedreven door hun nieuw verworven vrijheid en zelfstandigheid, lopen ze van huis weg. Op straat zoeken ze een nieuw bestaan.

Voor die Surinaamse jongeren die zonder verblijfsvergunning in Nederland verblijven, is participatie in de randgroepering haast onafwendbaar. Daarom zien wij in de illegale status een tweede algemene driftfactor. Participeren in Nederlandse instituties is voor hen per definitie onmogelijk. Ze zijn aangewezen op alternatieve bronnen van inkomsten en het hosselen ligt daarbij voor hen het meest voor de hand. Wanneer ze niet onderhouden worden door familieleden of vrienden, ontkomen ze er nauwelijks aan hun heil te zoeken in de meest veelbelovende hossel: de verkoop van heroïne.

Men kan niet volstaan met een analyse van algemene driftfactoren. Binnen de randgroepering zijn immers zeer uiteenlopende levensstijlen te onderscheiden. Het zijn specifieke driftfactoren die de adaptatie van de ene levensstijl waarschijnlijker maken dan de andere. In de volgende paragraaf besteden we daaraan aandacht.

3. Overlevingsstrategieën

Het totale proces mondt uiteindelijk uit in de adaptatie van een bepaalde levensstijl. Binnen de onderzochte randgroepering van Surinaamse jongeren kunnen drie levensstijlen onderscheiden worden: de hosselende, veelal heroïne-verkopende jongens van de straat, die we aanduiden met de Surinaamse term 'wakamans', de heroïnegebruikers en de Rastas (aanhangers van de socio-politieke en religieuze Rastafari-beweging). Elk van deze drie levensstijlen moet begrepen worden als een overlevingsstrategie in een tegendraadse leefsituatie, die gedomineerd wordt door marginalisering en etnisering. Ze bieden de Surinaamse jongeren uitzicht op een alternatieve carrière, op alternatieve mogelijkheden voor sociale stijging en het verwerven van prestige en zelfrespect. In bepaalde opzichten is de verwevenheid van deze levensstijlen binnen de randgroepering groot. Zo kunnen ze momenten vormen in de levensloop van één Surinaamse jongere. Wie als wakaman begint, kan eindigen

als Rasta of als gebruiker. En een groot aantal wakamans verdient de kost door transacties met heroïnegebruikers. Deze verwevenheid maakt ook de scherpte van het probleem uit. De heroïnegebruiker heeft niet een autonome levensstijl, die volledig afgeschermd is van de andere twee. Elk van deze drie overlevingsstrategieën is geworteld in hetzelfde proces van marginalisering en etnisering. Slechts een beperkt aantal specifieke driftfactoren maakt de adaptatie van de ene meer waarschijnlijk dan de adaptatie van de andere.

Voor de identificatie van de diverse levensstijlen binnen de randgroepering werd de aanwezigheid van een gemeenschappelijk referentiekader als grondslag gekozen. Door een analyse van deze referentiekaders kan aangegeven worden hoe de onderzochte Surinaamse jongeren hun positie in de Nederlandse samenleving, hun identiteit en hun toekomst zien. Op die manier kan tevens aangegeven worden vanuit welke werkelijkheidsinterpretatie en morele levensstijl zij de relatie met hun omgeving structureren en legitimeren. Daarin ligt ook de beleidsrelevantie van de analyse van referentiekaders. (4) De verschillen in referentiekader manifesteren zich namelijk onder meer in een verschil in de mate waarin Westerse waarden worden aanvaard, evenals in de mate waarin men geneigd is te participeren in de Nederlandse samenleving. Hieronder geven we een korte profilering van de drie overlevingsstrategieën, die wij binnen de randgroepering hebben kunnen waarnemen. De minst bekende typen, de wakamans en de Rastas, geven we daarbij de meeste aandacht.

a. Wakamans

De zwarte 'straatjongens' die in kleine groepjes het straatbeeld van het Kruiskadegebied domineren, worden door Surinaamse jongeren aangeduid als wakamans, als jongens die 'stoer rondlopen' die voor zichzelf leven. De wakaman is een groot deel van de dag op straat te vinden. Hij manifesteert een levensstijl die nadrukkelijk masculine is en is erg gesteld op zijn vrijheid en zelfstandigheid. Zijn seksuele contacten zijn in het algemeen 'los' en muzikaal gaat zijn voorkeur uit naar zwarte soulmuziek en disco. Zijn inkomsten verwerft hij buiten de institutionele kanalen om, door te hosselen. Hoewel Rastas en heroïnegebruikers eveneens hosselen, vormt het hosselen bij de wakamans een veel dominanter ken-

merk van hun totale levensstijl. Hosselen is hun way of life. In Suriname verbindt men het hosselen met pinaren of armoe lijden. Het woord geeft aan dat men van dag tot dag moet zien op creatieve en inventieve wijze een hapje rijst te verdienen. Binnen de randgroepering van Surinaamse jongeren vormt het hosselen een algemene overlevingsstrategie. De heroïnegebruikers trachten al hosselend de kosten van hun eigen gebruik te dekken. De Rastas hosselen voor een aanvulling op hun eventuele uitkering, of wanneer ze voor een bepaald doel geld nodig hebben. De wakaman daarentegen is op het grote geld uit, omdat het toegang geeft tot de statussymbolen die zijn succes, mannelijkheid en autonomie kunnen uitdragen. Elke wakaman heeft meerdere soorten hossels op zijn repertoire. Daaronder is meestal een favoriete hossel, waarin men een zeker specialisme heeft ontwikkeld dat de 'pakkans' reduceert en de opbrengst maximaliseert. In Suriname betreft het hosselen lang niet altijd een criminele activiteit. Dáár kan het gaan om het verkopen van plastic zakken op de markt, om een bijbaantje, of om de verkoop van losse sigaretten. De moderne westerse samenleving lijkt echter minder ruimte te bieden aan het hosselen als marginale dienstverlening of informele arbeidsmarkt. Zodra je je hier met een emmer sinaasappelen op straat waagt, zo merkten de Surinaamse jongeren tegenover ons op, dan verschijnt gelijk de politie die naar je 'ventvergunning' vraagt. Die starheid van ons sociaal-economisch bestel lijkt een criminalisering van het hosselen in de hand te werken.

In Nederland, zo leerden de wakamans ons, zijn de hosselaars in te delen in: 'bankrovers, huisbrekers en poederverkopers (heroïne)'. Daarnaast zijn in Nederland veelvoorkomende hossels: gokken, zakkenrollen, autodiefstal, pistolen houden (bewaren) voor Turken, winkelen en weer verkopen (winkeldiefstal) en voor vrouwen: prostitutie en 'winkelen'. De wakaman verheft het hosselen tot een professie en legt daarbij een grote vindingrijkheid aan de dag. Zo spelen zij met hun hosselpraktijken bijvoorbeeld ook in op nieuwe consumptiemarkten:

De Kruiskade in Rotterdam vormt een markt waar kopers en verkopers elkaar ontmoeten. Ricardo vertelt daarover: '... je hebt er soms Nederlanders die gewoon op de Kade komen en vragen: "Heb je een video te koop?" dan zeg je gewoon "ja, wacht even", en even later verschijn je met een grote video-doos en vraagt "Waar moet ik hem zetten?" De koper is blij

met zijn voordelige aankoop en maakt dat hij snel de straat af komt met deze zware aanwinst. Wanneer hij thuis de doos opent, lacht hem een grote steen tegemoet!

De wakamans zijn het er evenwel over eens dat in Nederland heroïne h t hossel is. Een groot aantal wakamans opereert daarom als tussenpersoon of als straatdealer in de hero nehandel. Het gaat hen daarbij uitsluitend om het geld, in tegenstelling tot de gebruiker, die op deze manier zijn eigen gebruik tracht te onderhouden.

Wat de specifieke driftfactoren betreft die de adaptatie van de wakaman-levensstijl waarschijnlijker maken dan die van de Rastas of gebruikers, moet gewezen worden op het feit dat vrijwel alle wakamans in onze populatie n  1975 in Nederland gekomen zijn, terwijl de Rastas en de gebruikers tussen 1971 en 1975 aankwamen. Na 1975 was de sociaal-economische situatie in Nederland slechter dan daarvoor, de werkloosheid was toegenomen en de discriminatie verscherpt. Als laatst aangekomenen werden zij als het ware verwezen naar de onderste laag van het sociaal-economisch bestel. Een aantal wakamans verblijft illegaal in Nederland. Voor hen waren de mogelijkheden om aan te haken per definitie nihil. Ook onderscheiden degenen die in Nederland als wakamans leven zich door het feit, dat het patroon van hosselen al in Suriname begonnen was. En in tegenstelling tot de hosselactiviteiten in Suriname van gebruikers, droegen deze al vaak een 'crimineel' karakter. Zo handelden in Suriname vele latere wakamans in marihuana. Toen zij naar Nederland kwamen, realiseerden zij zich waarschijnlijk dat een voortzetting van het hosselen hen hier het hoofd boven water zou moeten houden.

Tot slot moest als specifieke driftfactor voor de adaptatie van de wakaman-levensstijl gewezen worden op de omstandigheid dat het merendeel van hen niet geprobeerd heeft in Nederland onderwijs te volgen of te gaan werken. Zij spraken ook nauwelijks over discriminatie. Doordat ze in mindere mate contact gehad hebben met Nederlandse instituties, zijn ze ook in belangrijke mate gevrijwaard gebleven van etnisering. Kenmerkend voor het wereldbeeld van de wakamans is de mate waarin zij gefascineerd worden door de koopkracht van het geld. Wat hen daarbij frustreert is, dat de geijkte middelen die onze maatschappij ter beschikking stelt (~~onderwijs~~ en werk), volstrekt ontoereikend zijn om zich die koopkracht in bevredigende mate toe te ei-

genen. De wakaman klaagt dus niet zozeer over de toegankelijkheid van dergelijke instituties (zoals de Rastas bijvoorbeeld), als wel over de ontoereikendheid ervan als succesvolle wegen naar een door hem gewaardeerde levensstijl. Voor de wakaman is het daarom bij voorbaat geenszins aantrekkelijk om het via die kanalen te proberen! Hij probeert het van meet af aan met hossen.

Men moet in dit licht ook de stereotype opvatting overboord zetten, dat dit soort jongeren uit zou zijn op die fantastische Nederlandse uitkeringen. De wakaman heeft al in Suriname geleerd zelfstandig zijn zaakjes op te knappen en bovendien is het niveau van die uitkeringen voor hem geenszins aantrekkelijk.

Ricardo deed niet eens de moeite om zijn uitkering op te halen: 'Ik liet hem maar opstapelen, want iedere dag had ik drie of vier meier op zak'. Hij was een professioneel gokker en was een aantal jaren een grote heroïnehandelaar. Meerdere malen heeft hij bij het gokken zijn 'handgeld' verloren ten bedrage van zes à zevenduizend gulden.

In het ethos van de wakaman domineren waarden als vrijheid, onafhankelijkheid en mannelijkheid. Hij minacht het moderne westerse arbeidsethos. Met name de aard van het eventueel voor hem bereikbare werk en de patronen van ondergeschiktheid die daarmee samenhangen, zijn het voorwerp van zijn afkeer. Daarenboven levert het nota bene een uiterst schamele beloning op. De wakaman is niet naar Nederland gekomen om op die manier te werken. De wakaman volgt zijn eigen regels.

'Ik doe wat ik zélf goed vind. Ik steel.'

'Ik ook! Wij hebben ons eigen systeem.'

Een van de regels van de wakaman is de Robin-Hood-regel. Men hoort niet van oudjes of armen te stelen, men steelt van de rijken.

'Ik ga niet van iemand een portemonnee pakken ... Maar als ik zie dat de ... (noemt een kledingzaak aan de overkant van de straat) tienduizend gulden heeft en ik weet dat-ie nog vijf keer zoveel heeft, en het niet nodig heeft, en ik heb het wél nodig, dan roof ik die tienduizend gulden! Het is een manier van overleven en overleven wíl ik.'

In dit opzicht is de wakaman ook gevoelig voor een aantasting van zijn status als professional.

'Soms zie je weer iemand die zuur kijkt en met 'r handtas, dan begint ze die tas goed vast te houden. Nou en ik die zulke dingetjes niet doe, begin d'r gewoon uit te schelden en te zeggen van: "Wat denk je soms? Dat je meer geld hebt in

die tas dan ik? ... je moet niet denken dat ik je tas ga af-rukken, ik ben niet zo'n type. Je moet niet denken dat ik net als die andere gasten zijn, die van die kwaliteiten zijn. Ik ben geen kruimeldief!"

b. Heroïnegebruikers

Wat de heroïnegebruikers onder de Surinaamse randgroepering betreft, beperken we ons hier tot het aangeven van enkele specifieke driftfactoren, die inwerken op de gemeenschappelijke voedingsbodem van marginalisering en etnisering, die jongeren in de richting van het heroïnegebruik drijven. Uit de levensgeschiedenissen van de Surinaamse heroïnegebruikers die wij in Rotterdam ontmoetten, valt een zekere relatie op te maken tussen het tijdstip waarop zij in Nederland kwamen en de opkomst van de heroïne-scene. De verslaafde Surinamers onder onze informanten kwamen tussen 1971 en 1975 naar Nederland. Rond 1972 deed de heroïne juist op grote schaal haar intrede in het Rotterdamse straatleven. Vaak benadrukten de verslaafden dat ze indertijd de gevaren van het nieuwe middel niet kenden. Velen raakten dan ook verslaafd zonder het te beseffen. De gebruikers kwamen naar Nederland met de bedoeling 'aan te haken'; ze hebben dat geprobeerd in het onderwijs en in het arbeidsbestel. Daarmee zijn ze onderhevig geworden aan ervaringen van marginalisering en etnisering. De meest in het oog lopende specifieke driftfactor is hier, dat zij op een gegeven moment in een acute en meervoudige probleemsituatie verstrikt raken (waarvan ook problemen in de persoonlijke sfeer deel uitmaken) waaruit ze geen uitweg meer zien. Huisvestingsproblemen brengen hen dan vaak toevalligerwijze in contact met heroïnegebruikers.

c. Rastas

In het begin van deze eeuw richtte de Jamaicaanse negerleider Marcus Mosiah Garvey een organisatie op die een positief zelfbewustzijn wilde stimuleren onder zwarten en het streven uiteindelijk terug te keren naar Afrika, het land van oorsprong. Garvey had het Jamaicaanse volk de opdracht gegeven uit te zien naar Afrika voor de kroning van een zwarte koning, want 'hij zal julie verlosser zijn'. Volgelingen van Garvey achtten zijn profetie bewaarheid toen in 1930 Haile Selassie tot keizer van Ethiopië gekroond werd. Zij beriepen zich op een reeks van bijbelteksten om de visie te staven dat Selassie de messias van het zwarte volk

was. Haile Selassie was de naam die Ras Tafari bij zijn kroning aannam. De 'apostelen' van Garvey zijn zich gaandeweg naar deze oorspronkelijke naam 'Rastafarians' gaan noemen. Hoewel ze aanvankelijk haar aanhang recruteerde uit de onderste lagen van de Jamaicaanse bevolking, groeide ze uit tot een internationale beweging waartoe zich nu ook de elitelaag van het zwarte volk aangetrokken voelt. Deze internationale verbreiding hangt niet alleen samen met de migratie van West-Indiërs naar Europa en Noord-Amerika, maar vooral ook met de populariteit van de reggae-muziek onder zwarten in de wereld. Rasta-geïnspireerde musici hanteren de reggaemuziek namelijk als een massamedium voor de verbreiding van het wereldbeeld en het ethos van Rastas. Op die manier vormt de Rastafari-beweging een onderdeel van de internationale beweging die sedert de afschaffing van de slavernij op gang gekomen is en die de emancipatie van het zwarte volk beoogt, middels revitalisering van de oorspronkelijke Afrikaanse identiteit.

De Rastafaribeweging kent geen eenduidige doctrine of formele organisatie. Niettemin zijn in het referentiekader van de Rastas enkele gemeenschappelijke denkbeelden te onderkennen: Haile Selassie is de levende zwarte God; repatriëring naar Afrika vormt de enige mogelijkheid tot werkelijke verlossing; Babylon is de benaming van het verdorven westerse systeem, waarvan de ondergang al in de bijbel wordt aangekondigd. De Surinaamse Rastas in Rotterdam geven aan deze denkbeelden weer een eigen invulling die meer op hun specifieke situatie is toegesneden. In de Surinaamse achtergrond van jongeren die wij binnen de rand-groepering als Rasta tegen kwamen, valt op dat ze gemiddeld iets lager opgeleid zijn dan de beide andere categorieën en dat ze niet zo'n uitgesproken hoeseltraditie hebben. Hun religieuze achtergrond vormt onmiskenbaar een specifieke driftfactor. In meerderheid bleken de Rastas afkomstig uit een milieu dat gelieerd was met de Evangelische Broedergemeenschap in Suriname. De kennis van de bijbel neemt daarin een belangrijke plaats in en doet hen de bijbelse thema's van het Rasta-referentiekader herkennen. Evenals de gebruikers hebben de Rastas gepoogd entree te verwerven in het Nederlandse onderwijs en in het arbeidsbestel. Uit hun relaas over vernederende, frustrerende en discri-

minerende ervaringen die deze contacten opleverden, valt op te maken dat dit contact met de Nederlandse instituties een opmerkelijk hoge mate van etnisering teweeg bracht. En de Rasta-thema's prikkelen nu juist die etnische component. Rasta-woorden heeft dan ook niets weg van een 'bekering', maar van een bewustwordingsproces dat gevoed wordt door de dagelijkse ervaringen in Nederland. De belangrijkste fase in dat proces is namelijk de bewustwording van 'raciale benadeling': het bewustzijn dat Surinamers en zwarten anders behandeld worden dan blanken, dat gewaardeerde posities voor hen minder toegankelijk zijn en dat zij voor wat hun levenskansen betreft aan specifieke structurele beperkingen onderhevig zijn. Dit bewustzijn roept de behoefte op aan een verklaring van die situatie en verleent een nieuwe, symbolische betekenis aan hun etniciteit. In die omstandigheden gaan de symbolen van de Rasta-levensstijl en de pregnante thema's van de reggae hen aanspreken. Ze gaan de betekenis ervan herkennen als een verwijzing naar hun persoonlijke leefsituatie.

De moderne westerse maatschappij wordt door de Rastas gezien als Babylon, als het land van Sodom en Gommorah, als een machinewereld geleid door Satanische krachten die gedirigeerd worden door de Paus van Rome. Babylon is een complex van instituties en invloeden dat samenzweert om de zwarten in slavernij te houden en om Rastafari te onttronen. Maar juist de corruptie, de immoraliteit van Babylon en haar strijdigheid met bijbelse principes van gelijkheid en liefde, wijzen erop dat het systeem haar eigen ondergang bewerkt.

Wat hun identiteit en positie betreft benadrukken de Rastas dat zij Afrikaanse roots hebben en dat zij momenteel als bannelingen leven. Zij identificeren zich met het Joodse volk uit de bijbel. De ware Israëlieten zijn naar hun opvatting zwart en stammen uit Afrika. Daarbij wijzen zij erop dat alle afstammelingen van het Huis van Judah zwart zijn. Zij zijn daarom het uitverkoren volk dat de verlossing wacht op de Dag des Oordeels. Ze zien zichzelf in een voorhoederol. Het is de taak van de Rastas om anderen tot inzicht te brengen door het goede te doen. In het ethos van de Rastas overheersen twee principes: leven in overeenstemming met de richtlijnen van de bijbel en 'leven in evenwicht met de natuur'. Het enige relevante onderscheid is

daarom niet het onderscheid tussen blank en zwart (alle mensen zijn immers geschapen als gelijke kinderen van Jah), maar dat tussen goed en kwaad. Een Rasta hoort niet ontvankelijk te zijn voor het materialisme van Babylon. Hij laat zijn haar op natuurlijke wijze groeien zodat het vanzelf 'dreadlocks' kan vormen. Hij eet natuurlijk (onbespoten en niet geconserveerd) voedsel. Vlees en alcohol zijn taboe. Bijbelteksten die spreken van het Heilige Kruid legitimeren evenwel het gebruik van marihuana of ganja. De verkoop ervan vormt voor velen van hen een bron van inkomsten. Heroïne wordt daarentegen aangemerkt als een typisch produkt van Babylon. In tegenstelling tot weed, is het een onnatuurlijk chemisch produkt. In het Rasta-ethos zijn een aantal drempels aanwezig, die het afglijden naar de heroïne-scene (als gebruiker of als handelaar) belemmeren. Bovendien impliceert het Rasta-ethos de plicht om anderen het goede te wijzen. Wat de heroïne betreft betekent dit de taak om gebruikers en handelaren tot inzicht te brengen dat zij op de verkeerde weg zijn. In overtuiging van hun morele gelijk zijn zij in staat zeer grote druk uit te oefenen op gebruikers en verkopers in hun omgeving. Hun rol in dit opzicht vormt een schril contrast met de afwezigheid van de professionele hulpverlening binnen de randgroepering.

Op het Centraal Station in Rotterdam staan wij met een vijftal Rastas te praten en worden op een gegeven moment aangesproken door een blanke jongen. Hij had ons een poosje staan bekijken en dacht dat we een '(heroïne)organisatie' waren en dat er een grote deal gemaakt werd. Hij wilde wat kopen. Er ontstond grote hilariteit onder de Rastas, die plaats maakte voor bezorgdheid: 'Deze jongen is een slaaf van de heroïne.' De Rastas gingen er in goede onderlinge afstemming toe over om de gebruiker te doordringen van het feit dat hij moet afkicken. Geen enkele tegenwerping werd daarbij geaccepteerd.

'Maar daar heb je wel hulp bij nodig.'

'Als je op hulp gaat zitten wachten, dan gebeurt het nooit!'

'Daar moet je wel een sterke wil voor hebben.'

'Iedereen heeft een wil. Je moet nú afkicken ... je moet mediteren .. desnoods rook je er een kilo weed bij.'

'Maar ... je hebt drie dagen pijn.'

'Er zijn mensen die in de oorlog een arm verliezen, die hebben drie maanden pijn en komen er door. Jij hebt maar twee weken pijn!'

Conclusie

We beperken onze conclusie tot enkele beleidsrelevante opmerkingen ten aanzien van de houding van de randgroepjongeren

ten opzichte van de omringende omgeving. Van heroïnegebruikende Surinaamse jongeren kan vastgesteld worden, dat ze de Nederlandse samenleving in het algemeen niet verwerpen. Ze klagen eerder over een tekort aan hulp om uit hun verslaving te komen. Wanneer de wakaman zich 'agressief' opstelt tegenover de blanken en hun maatschappij, dan is dat bovenal omdat deze hem onthouden wat hij zo graag wil hebben. Zijn hoeselpraktijken zijn een illegitiem middel voor het bereiken van Westerse succesdoelen die deze maatschappij hem voorhoudt. Hier doet zich beleidsmatig het probleem voor dat participatie in de Nederlandse samenleving in veel gevallen financiële achteruitgang betekent.

Terwijl de wakamans onze waardering voor bepaalde succesdoelen delen, ontkennen de Rastas als het ware de legitimiteit daarvan. De spanning tussen hooggewaardeerde doeleinden enerzijds en de ontoegankelijkheid van legitieme middelen om die doeleinden te bereiken anderzijds, wordt door hen 'opgelost'. De Rastas herdefiniëren hiertoe onze succesdoelen als indicatoren van de immoraliteit van de Westerse cultuur. Toch is hun houding op dit punt ambivalent. De zorg voor het heroïneprobleem en het streven naar zelforganisatie wijst op een gecamoufleerde betrokkenheid bij de samenleving en op het verlangen naar aanvaarding door die samenleving. Hun emancipatiedrang is minder gericht op het veranderen van de samenleving zelf, als wel op verandering van hun marginale positie daarbinnen.

Een oplevend etnisch bewustzijn, dat bovendien door de maatschappij zelf wordt gegenerend, hoeft niet per definitie een hinderpaal te vormen voor het bevorderen van de participatie van een etnische randgroepering in de Nederlandse samenleving. Onder bepaalde voorwaarden kan het zelfs een startpunt vormen voor de ontwikkeling van de specifieke belangen, waarden en doelstellingen van waaruit die participatie gestalte krijgt. Die ruimte zou in een 'multi-culturele samenleving' aanwezig moeten zijn.

Noten:

1. Het onderzoek naar een randgroepering van Surinaamse jongeren in Rotterdam werd mogelijk gemaakt door een subsidie van het ministerie van C.R.M.
2. Zie O. Lewis, La Vida, a Puerto-Rican family in the culture of poverty, Panther, San Juan/N.Y. 1967
3. R.A. Cloward, L.E. Ohlin, Delinquency and opportunity, N.Y. 1960
4. Voor een nadere uitwerking van de analytische mogelijkheden van referentiekaderanalyse wordt verwezen naar: P.E.J. Buiks, R.C. Kwant, Cultuursociologie, een perspectief op cultuurvorming, cultuurbeweging en cultuurbeleid, Samsom, Alphen a.d. Rijn 1981

ETHNICITY AND LEISURE TIME AMONG SURINAMESE ADOLESCENTS AND YOUNG MEN IN AMSTERDAM

Livio Sansone

This paper represents some of the themes of my research on the relationship between ethnic identity and work or school careers as it is experienced by working-class Surinamese youth during leisure time in Amsterdam.⁽⁰⁾

Life and ethnicity of this youth are conditioned in the first place by an objective scarcity of opportunities in the way Dutch society looks and acts towards them and secondly by intellectual penetrations in their own position in white society and finally by subjective choices within the above mentioned limitations.

Here I deal with the latter aspect and in particular with the difference in ethnicity and life orientations between Creole young men in the age-range 13-20 who grew up and spent most of their life in Holland and Creole young adult men in the age range 20-27 who grew up in Suriname and received at least part of their education there. The ethnicity of young Hindustanis will be considered only in so far as it is relevant to other data being used pertinent to the subject being discussed.

Ethnicity is seen here as a quasi-scarce resource (i.e. there is a limited quantum of ethnicity), which together with time and information is one of the few resources that all Surinamese people have within their reach in Dutch society. The fact that ethnicity can be used for buttressing one's competitiveness in the eyes of the white Dutch peers and/or contemporaries is most important in the case of second generation youth.⁽¹⁾ For this generation it is pivotal to obtain a position in society that does no harm to their cultural specificity and colour, but one that is also consistent with the position and cultural orientation of those mainly working-class white Dutch contemporaries with whom they interact at school or in their neighbourhoods during leisure time. This adaptation of their ethnicity is used in order to negotiate with these sections of white youth and in particular with their style⁽²⁾ and subcultures.

Here below I consider only a few factors contributing to ethnicity. This quote, however, may enlighten my approach to it:

"Ethnicity is the subjective, symbolic or emblematic use by a group of people of any aspect of culture, in order to create internal cohesion and differentiate themselves from other groups" (Brass 1980:3 quoted in Vermeulen 1983).

Ethnicity is not something fixed in time and space, it is instead geared to general and local circumstances (cfr. Wallman 1982); it is conditioned by the overall social setting and the available options in one particular area and for one particular age and/or sex group. Ethnic identity varies a lot, people don't appeal to it in all circumstances and when they do it is not always to the same degree.

The more interaction with, and information, on Dutch society increases, the more ethnicity presents variation: This is the case in most of our informants. The ethnic identity of 15 year old boys in the inner city differs from the ethnic identity of young adults in the modern area of Bijlmer, and of course the ethnic identity of second generation Surinamese will be different from that of their parents. The ethnicity of this second generation is a manifold phenomenon, for it goes together with a cultural erosion (Epstein 1981:10) and with close interaction with white youth and its mores. The combination of assertion of ethnicity and fast acculturation during the rebuilding of a self-image requires for this second generation a constant negotiation of spaces, roles and values with the majority group and its younger section. In other words, under the present situation young Surinamese are forced, as Epstein puts it, "into a fresh confrontation of the self" (1981:2).

Leisure time was chosen as an area of research because we believe it is one of the main moments in patterning (shaping) the personality, the image of Dutch society and eventually the career of Surinamese youth. Enough research has been carried out among ethnic youth on the period between school and work⁽³⁾ so as to render it unnecessary to make a long plea in favour of such an area of investigation - the "free" time one spends outside the family and in particular with one's peers or contemporary is what is called the "arena of leisure time" in this research.

Moreover, in this case leisure time has proved to be a fruit-

ful melting pot, a time when youths are drawn together, who otherwise would have little opportunity to meet. School kids and school-leavers, straights and deviants, those who work and those who keep quiet, and above all, blacks and whites, girls and boys, young and less young, Creoles and Hindustanis, Surinamese and other immigrants all came across each other at one stage or other during my field-work ⁽⁴⁾. This, of course, allows for comparison.

The impression one gathers while doing field-work is that leisure time gives more space for dreaming, estimating, looking around, testing aspects of the Dutch social and cultural setting and coming to terms with the whites to a somewhat broad extent (e.g. in terms of variety of age) than would happen at school or at work. In the case of young Creole males there are four reasons that perhaps account for their option for leisure time and for their attempt to make this time into something "of their own" (Cohen 1978): a) the high unemployment rate among Creole youth and the consequent abundance of disposable time; b) the lack of trust in a job career; c) the characteristics of urban life orientation for young Afro-Caribbean of the lower classes in the Caribbean area itself. And evidence of the pivotality of leisure time in the social life of Afro-Caribbean young males can be found in the context of Paramaribo (Brana-Shute 1979) in Amsterdam (Biervliet 1975 and 1978) and in Rotterdam (Buiks 1983) and in the more settled West Indian community of Bristol in Great Britain (Pryce 1978); d) if a shift of concern from family, school and work to aspects of leisure time is in effect a reality for a growing section of youth in the Western world; it is even more so in case of young ethnics and especially of second generation youth. In the case of young Surinamese, and particularly among the Creoles, tension at home, post-immigration, traumas in the family, steady comparison with Dutch contemporaries, have by now undermined the trust in the family of origin as a/the element of cultural orientation and have dried up much of its potential as buffer in the first stage of settlement.

I have chosen leisure time because all the aspects of ethnicity mentioned before were more clearly defined during this time and accordingly it is possible to register overall trends otherwise so diffuse as to be unnoticeable. This entails, of

course, that some of the conclusions I will draw are grounded on a more visible section of the Surinamese male youth. None the less the object-group of this paper is not a noisy minority but rather, using alike rhetoric, a not very clear-cut, somewhat silent and somewhat expressive majority. A majority which is at the average point of the employment rate, education rate and family composition of lower-class Surinamese in Amsterdam.

Visibility is certainly a common element to almost all the informants, whereas not all young people are visible or wish to become so (for example, girls are usually less visible than boys and Creoles are more visible than the Hindustanis in the eyes of whites). But I believe that visibility is less of a social marking point for Surinamese youth than it would be for white youth. Among white youths there is more social variety and there are more distinguished youth subcultures which might mark the difference between the visible and the 'invisible' youth (e.g. Punks and Skinheads, the super-straight young people of the liberal party and the 'kraakbeweging' or squatters-movement, etc.).

I deal here with those young people of whom the younger age-group was often defined by the local youth workers as the 'roamers', that is the 'unclubable' within the present youth facilities; in spite of such stigma and in spite of the little chances both age-groups have, almost none of our ca. 150 informants had anything to do with hard drugs and all in all only a few of them can be considered as socially marginal cases ('rand-groepjongeren') while most of them can be seen as average working-class Surinamese youths. In this respect the population of this research is less marginal to the Surinamese community and Dutch society than the more 'deviant', or better, extreme groups of Surinamese youth which constituted the foci of Buiks' (1983) study in Rotterdam.

This paper refers to the beginning of my research. The aim was to depict a tableau vivant of Surinamese youth in Amsterdam: it was a synchronic study based on youth styles and their symbols as a way of tracing down the possible existence of youth subcultures within the Surinamese community⁽⁵⁾. In those months I came across what for me were new categories or ideal types: the disco-

freaks, the rastas, the bigi-poku fans, the in-betweeners; the Creoles and the Hindustanis; the unattached and the attached; and, mainly the under-20's and the over-20's, the young men and the young women. Together with a minor petty-crime subculture we came accross an 'intermediate' lifestyle - between petty crime and 'straight' behaviour - which is the reality of maybe the bulk of Surinamese male adolescents and young men in Amsterdam. This 'centre' is what we refer to when speaking of average ('modale') Surinamese working-class youth.

Now I will review very briefly the subgroups in the research with regards to ethnic identity. The girls in the age-range 13-20 proved at a time more 'conservative' in terms of ethnic cohesion (that is, they kept more regular contacts with the kith and kin and with some commonly accepted Surinamese habits) and more open towards white society, whereas the guys were in general formally more antagonistic to Dutch society and yet they were less bound to their actual community (for example, for them it was less uncommon to have white sexual partners than for Surinamese girls) and they projected their ethnicity towards Dutch society, turning ethnicity into a instrument of their exploration of this society. The Hindustanis got to know Dutch society with the backing of their parent culture and of their fairly cohesive community. They were 'introvert' and less exposed to the open confrontations which belonged to the 'more aggressive' way Creole youths approached Dutch society. In some occasions the Creole youth, on the other hand, could easily deal with its white contemporaries on a more equal position: their being extrovert provided them with an insight as to what their white contemporaries may have expected from them and from foreigners in general.

I based my field-work on half a dozen peer groups in the Oud West of Amsterdam and later also in Bijlmer. Oud West is a working-class inner city while Bijlmer is a newer socially mixed suburb. In the two areas the percentage of immigrants ranges from 20 to 35% and the Surinamese experience is rather different in material terms. When one looks at the social organization and at the cultural expressions of the youth one sees some differences, most of which can be accounted for by the higher concentration of Surinamese people in Bijlmer:

in that area Surinamese under-20's spoke the Sranan Tongo more fluently and more often and they were generally just as choosy in their leisure time as the youth of the Oud West, they wanted to feel free to go to both Dutch and Surinamese places as well; but they had too their bigi-poku (traditional Surinamese dance music) concerts within reach which most of them still like visiting for certain occasions; they had the feeling they were more at the heart of the Surinamese community in Amsterdam and in the main were more outright in their ethnicity.

However also in Bijlmer there is a sharp division between old and young Surinamese and among the latter between under 20's and over 20's. Also in this area there is a strong move towards disco music while bigi-poku tends to be relegated to special occasion or to second-rate music. As well as in the Oud West as in Bijlmer the majority of Surinamese under 20's speak Dutch with a broad Amsterdam drawl and like to read magazines like Viva and 'new-waveish' clothes draw the attention of the disco-freaks.⁽⁶⁾

The two age-groups

The age difference between the young (13-20) and the older age-group (20-27) in the population of the research turned out to be the most seminal to this work (together with the sex difference which I cannot deal with in this paper).

In what follows I analyse the ethnicities of the two age-groups and, to a lesser extent, within them (as in the case of the rastas and the disco-freaks, the Hindustanis and the Creoles). The thesis is that only age-difference and the different experience of each of the two age-groups in Holland has created new-subcultures with a specific life style in the Surinamese community in this country. There are other subcultures in the Surinamese community, but these were either only developed in Suriname and lost much of their influence in Holland (this is the case of the two youth life orientations one for the Creoles and the other for the Hindustanis, and to a lesser extent the gender difference) or had not led to steady differences in life orientation as yet (as the rasta and disco youth styles). Rastafarianism and the disco-freak's paraphernalia, which I followed in their development amidst under 20 Surinamese youth in Holland over three years, showed all their compelling power on youth styles and certainly meant a

lot to their members and, 'obliquely', to the outsiders but, for some reasons, proved to be little more than that over time and failed to become a proper lifestyle as had been the case of the rastas for the West Indian youth in the United Kingdom.

Moreover, rastas and disco-freaks certainly expressed two ways of approaching white society but all in all the members of the two styles get on with each other better than they get on with the members of the older age-group, and have more symbols in common than each youth style has with the older-age-group. Also the youth leisure facilities are divided along age lines and not so much along style lines: the young get together in youth clubs, in some coffee shops and discotheques; whereas the older age-group has their more ethnically laden (all-black) places and scene and would consider it degrading to have to mix with younger Surinamese (whom they call the 'pikin boys' = little and young people).

The management of ethnicity sees the two age-groups using different strategies for the sake of improving their position in society. Understanding these strategies can perhaps tell us more about what is going on in the young section of the Surinamese community in Holland.

Ethnic cohesion

The younger age-group seems somehow more acquainted with the existing youth facilities and revolves around either Dutch youth clubs or centres and meeting places for ethnic minorities. This group doesn't identify fully either with integrated or with ethnic facilities but tries instead to carve out a place in both sorts of facilities. As to life orientation these youths are building up something of their own ('iets voor ons eigen'). It is a phenomena that is clearly to be seen among the rastas who, in general, belong to this age-group.

The older age-group is less familiar with the so-called integrated facilities ('algemene voorzieningen') and is also less into the 'exploration' of Dutch society. They have a relationship with welfare agencies that is characterized by dependancy and sometimes by a combination of ignorance and worship for the supposedly almighty white Dutch social servant. This group has chosen a more 'ethnic' existence (or, better, it has not had any other

real alternative). These two different leisure patterns lead often to different forms of ethnic cohesion or ethnic allegiance (formal and informal), besides being cause and effect of different ethnic identities.

Each informant sees the contacts with Surinamese welfare organizations as a feature either of the Surinamese who have been here for a short time or of the first period of settlement. Naturalization, welfare and education questions are the main subjects of such a relationship with the organized section of the Surinamese community in Holland. This relationship is clearly associated with a first stage in which one is necessarily dependent. Those who plead for action as Surinamese in place of action as youth for improving their condition are often either the Surinamese who have not lived long in Holland or, more often, the few Surinamese who possess a Surinamese passport. The informant who, on the contrary, have lived in Holland for a long time often make the following equation: Surinamese Organization = dependancy = the first stage of which one has to pull oneself out by one's own strength. In accordance, listening to Surinamese radio programmes and reading Surinamese newspapers is considered to be good if done every once in a while, i.e. for asserting one's ethnic allegiance, but if done too often would mean that one is still feeling unsafe and is not 'in control'. Besides many believe that the content of the official ethnic media is of little relevance for Surinamese youth - it is too 'old fashioned'. For many of the young and for a minority in the older age-group the role of the above media had been replaced by listening to reggae music, to which is given an alternative connotation.

For both age-groups being a Surinamese and belonging to the 'official community' are two sets of things. They see little association between official forms of ethnic cohesion (which in reality score quite low among our informants) and the informal ways through which they unfold their Surinameness (which may as well imply a strong ethnic identification with one's primary group of kith and kin). Language, food, small talk, spending patterns, music, clothes etc. can alternatively represent the pivot of their fluid vision of Surinameness. When some ingredients of this Surinameness vanish or are absent in one's ex-

perience, ethnic identity can be polarized around the elements which remain. The younger section shows a lot of skill in this direction.

Mastering Sranan, formerly the Creole-Surinamese language, can have special meanings for ethnic identity:

"Surinamers who've lived here for a long while to me are real Surinamese so long as they speak the language. Whenever, though, they start doing silly things and mumbling in Dutch to me, then ... If only they know the language! You have also loads of those Surinamese who will walk in a group of Surinamese guys and will talk nothing but Dutch. Raymon (one of the leading disco-freaks in the club Together, 18, in Holland since '68, LS), ya that geezer mumbles only in Dutch and English. Look at how black he is! Look, I'm almost white, I'm almost white and actually I should be talking Dutch (LS, he is in reality very light and with slight negroid features), I talk my own language though when I'm with Surinamese. And that even if there is the Queen wondering what we are talking about. I'd tell her 'Fuck off man (rot op man)' it's my language and I don't give a damn. I don't mind. I'd do so even with the coppers. That's the way I am." (A 17 year old Surinamese boy)

A young Surinamese who speaks Sranan is usually accepted as 'Surinamese' by all the peer groups I came accross: The ethnic allegiance of a Surinamese who doesn't speak it will never be taken for granted. The second, regardless of his darkness is likely to be regarded by most of our informants as 'Dutch-Surinamese' which is understood by everybody as being an insult as opposed to the positive connotation of the term 'Black British' in use in the black community in Britian.⁽⁸⁾ Moreover, there is evidence that colour in this case has a more limited influence: there are very dark Surinamese who can bear the stigma of 'Dutch Surinamese' and on the contrary there are very light Surinamese who can be defined as 'real Surinamese'.

In the conversations I had with them both age-groups tend to define Surinameness mostly as a way of being and doing - an array of attitudes. Every once in a while, when 'race' and 'colour' are at issue, it seems more the shape of the nose and of the mouth which is taken into account for ascribing a Surinamese either to the Creoles or to the Hindustanis (the two ethnic groups constituting the Surinamese population of this research). Belonging to the ethnic group of young Surinamese is defined along a series of polarity with other groups: for

instance, Dutch = thinking of useful things all the time, versus Creole = masters in the art of leisure; Hindustani = thrifty, versus Creoles = enjoying life. In our case leisure time has been the checkpoint for these 'attitudes'; the attitude towards spending money and lending money, for example, is a test for allowing unattached young Hindustanis into a peer group of Creole contemporaries. The sense of belonging, in this case, has been reformulated during the collective experience of leisure.

By the older age-group 'talking my own language' is indeed given as one of the main reasons for getting together among Surinamese. Being born in Holland - which was not the case of any of my informants - is also given as the very characteristic of being integrated. This is the position of the younger ones as well who, when they are commented upon by the older group (which in the main likes to think of itself as less 'dutchified'); argue that they cannot be integrated 'Dutch Surinamese' because they were not born in the Netherlands. In accordance, I have the impression that many in the younger age-group 'become Surinamese' when they are talking of it; in other words, when they are reminded that they have to point out who they are they will stress that at least they are 'nominal members' of the community.

As to this subject the Hindustanis (7) involved in this research are a case apart - this in spite of the high degree of interaction with Creole Surinamese. As a matter of fact the Hindustanis seem more used to qualify themselves on the grounds of colour and race. They master the shadows of meaning between the Hindustani and the Javanese, the Creole and the Chinese, the Surinamese and the halfcast, and so forth. In addition, the increased cultural exchange with India and Pakistan which is taking place for instance by means of video-films, has contributed to emphasize the belief that they have originated from a proud and ancient civilization. At the same time, the Hindustanis having been brought to Suriname as 'slaves' consider this as an element of similarity with the Creoles and of difference towards the Chinese, who, as most informants maintain, are a people of shopkeepers. Some Hindustanis feel evidently uncomfortable with the prevailing image of Surinameness associated with being Afro-American. If all the Creole denounce that they are immediately

'de Surinamers' for most white people, these Hindustanis say that in many occasions they have to explain who they are to wondering Dutch people - their puzzling status must have trained them to the skill of ethnically-demarcating terms. Some of the Hindustanis moreover, are more prone to take discrimination for granted: they presume sometimes that the majority will always rule, here as in India. One has to live with discrimination and try to do one's best to get off the trap.

In spite of many aspects of their character (thrift, etc.) which make them similar to the Dutch in the eyes of many Creoles of the older age-group, all the attached Hindustanis are convinced that, given their religious motivation, they have a less leaning towards the 'Dutch mentality' than the Creoles do.

Rastafarians and disco-freaks: expression of the young age-group

Even though all the informants know that they are different from their parents, there is a crucial distinction among them. The old age-group sees this distinction more as a 'natural' generational conflict as to themselves, and holds instead Holland responsible for the dramatic change going on in the younger group. Another pivotal distinction is epitomized in the attitude of the rastas to age. Not all rastas use race as a demarcating factor, some trace borders through the notion of age and have the first generation as a counterpart more than the whites who, in effect, remain often a second target in their 'reasoning sessions'. The rastas, many of whom had contacts with Dutch contemporaries in the past, do not stress the question of race as much as other groups. The informants who are more 'isolated' because of their lack of contacts with both the Dutch and the Surinamese and among whom there are also a few unattached Hindustanis, are more likely to do so. In Amsterdam it is more the desire for peace than for confrontation which brings the real rastas together - and by peace we understand the wish to lead a relaxed life. To be sure this takes nothing away from their ethnic consciousness.

In the younger age-group it is generally acknowledged that the disco-freaks are the section which is less orientated to Suriname and that the rastas are those stressing blackness - but not automatically the traditional notion of Surinameness.

Creation of homology and dissonance with the cultural orientation of the parents and of the Surinamese community at large, is the thread we can follow throughout the development of rastafarianism among young Surinamese in Amsterdam. It is a duality which requires indoubtedly a certain degree of ambiguity. If the rastas rediscover bits of their history - the 'roots' - they reject other parts labelling them under the banner 'mental slavery'. The predominantly young rastas praise, whenever possible, their Amerindian origin and the bushnegroes of Suriname who are seen as the genuine 'roots people'. On the contrary some of the most recent immigrants and the majority of the older age-group tend to praise their urban origin as opposed to the Suriname districts where they see people as more narrow-minded, race-conscious and less acquainted with Western life ways. The rastas know very well that in the main their parents grew up closer to nature and 'the roots' ('deep') than themselves and they consider it something to evaluate rather than hide as they assume their parents have been doing. Opposite to that, most rastas believe that somebody who spends a large part of his money and energy in what they see as unfruitful winti practices is still entrapped by 'mental slavery'. Yet, the rastas have revisited some aspects of winti and of the religiosity of their parents which they have subverted and turned into something exotic and 'heathen' by associating it to their rasta symbols and tenets: food convocations and menstruation taboos are perhaps the most stunning elements in their syncretism. Plimsolls, edge of the trousers inside the socks, military surplus garments, sandals, training suits, etc., beside being an interpretation of what the rastas see portrayed on the reggae records sleeves and a part of a pursuit for a new 'African look', are indeed a conscious provocation as to what the rastas consider being a flashy and glamorous posture as the one of non-rasta Surinamese and of bigi-poku fans in particular. For the rastas this is a posture that wraps the Surinamese in Western clothes and prevents them from expressing their real black feelings.

On the other hand, the lack of flamboyance distinguishing rasta clothes and their whole image is something which can irritate straighter Surinamese who consider the rasta image an

obstacle for bettering one's position within this social setting. In the family of a rasta girl, for example, a rasta handkerchief created more tensions than the petty troubles with the police of her brothers. The thing is that the more classically 'deviant' career of the brothers can be understood by their mother who will fit it into a traditional 'damned pattern' for young Surinamese men in Holland, whereas rastafarianism is alien to most whites just as much as it is to parents of Surinamese origin. On the contrary, by means of unconcealed feeling of restraint and sexual decency, rastas hold often the same principles of their parents as to education of the children and the role of women.

Rastas are not simply alienated from their parent culture, as is often imagined, but renegotiate its value and by doing so they change its meaning into a new rasta Weltanschauung which is rooted in the past whilst at the same time does not impinge that much on the present. For doing this, rastas draw both from the past: "In a way we are old-fashioned as we want to go back to how it was", and from contemporary ecological themes: "Babylon is Europe and what is artificial. Better dull but in the nature than witty and in hell. In the Western world they have wit but have polluted the lot, we have other endowments".

In many cases one has the impressions that the Amsterdam version of rastafarianism is some sort of 'bricolage'. The truths and premonitions elicited from the Bible, the religious education enjoyed at the parental home and the religious motivation of the cultural background of a part of the Surinamese community by and large, 'Oriental' religious affiliation of a section of Western youth, hippie and more explicitly counterculture norms (which for obvious reasons in Amsterdam have a very special influence also on working class black and white youth), black nationalism (although to much lesser an extent than in Britain)⁽⁸⁾, former 'deviant' orientation, and the exchange at school or during leisure with white contemporaries are all elements which have melted within the understanding of rastafarianism of the youth of this research.

discos → RASTAS

In spite of what might look like a predisposition to adapt to the Dutch, the 'discos' think of themselves as pure Surinamese and whenever possible label the rastas as being sham Surinamese. The 'discos' have traced their aggressive consumerism back to the life orientation of the parent culture and to its expectation for consumerism as one of the reasons of immigration, the rastas' rejection of consumerism is seen as the rastas' refusal of 'traditional Surinamese fashion and beauty'. The 'discos' believe that Surinamese extravaganza is a sign of their culture and that the rastas have 'betrayed' their ethnic allegiance. Furthermore, in the disco style there are elements of positive appreciation of blackness as well as in the rasta style, the main difference being that the first want to make use of their ethnic otherness in Dutch society to foster their competitiveness on the leisure time market as regards the Dutch contemporaries, whereas the second use their ethnic identity in a more inward looking manner, seeking for appreciation of one's blackness eminently among Surinamese contemporaries.

The peer group and the interaction with white contemporaries, and the attention to their style and tastes, play, in essence, the same role for rastas as for disco-freaks, and distinguish them from the role these elements play in the cultural expression of the older age-group. If for the rastas' and disco-freaks' pursuit of an imaginary solution to their unprivileged position, the peer group is the engine of their exploration of the majority society and of their negotiation with the style of their white contemporaries, among the over-20's of this research the peer group is more protective and 'conservative' and can back up those of them who are forced, or believe, in a 'withdrawal' from white society.

The case of discrimination

Very often the experience of discrimination represents a binding factor, a part of the common understanding in the peer group. Discrimination is constantly present in the daily life of all the informants. Nevertheless their reaction to it mirrors a range of interpretations of the relations with and within white society. In general, reaction to discrimination is coupled with two patterns of interaction. People who have many contacts with

whites can tend either to remove discrimination to the back of their mind to let it burst out only in very extreme situations (this could be the case of most disco-freaks) or are very aware of it because of some sort of ethnic and political consciousness which is often shared by the white peers with whom they get on well with (e.g. some rastafarians).

At the same time young Surinamese who interact less with whites present two patterns, too. There are those who in spite of having hardly any non-superficial contacts with the Dutch show a great deal of stamina or have had any major confrontation with discrimination (most of the Hindustanis informants fall under this category). This, of course, doesn't imply that on a more private or intimate basis there is little ethnic cohesion or identification - in fact, more often than not these are exactly the people who show the greater degree of formal ethnic cohesion.

The second group consists of the young Surinamese who are likely to have come across blunt discrimination and still show the marks of it in their all-black friendship network. In this case, the Dutch are labelled as the cause and origin of almost all pains and sores. Nasty experiences within a former mixed peer group (e.g. at school), like being made a fool of, can be a further indicator.

There is besides an undefined group of informants which argues that the cause of discrimination ought to be sought first of all in the extravaganza and flamboyance of young Surinamese males. Predictably most of the assertors of such a vision are young women and young attached Hindustanis. Moreover, Hindustanis tend to have experienced discrimination on the shop-floor or while applying for a job, whereas Creoles tend to come across it during leisure time (e.g. being banned at the entrance in a Dutch discothèque).

At first sight, the logic of this incoherent reaction to discrimination can be accounted for within the framework of a process of adjustment to a new country for which - at least at a first stage - constant awareness of discrimination and of all sorts of hindrances can only act as a fetter, and for which 'amplifiers' for one's expectations are needed and looked for in the sphere of myth. Very high expectations can help to streng-

then the existing ties and can add stamina when 'ordinary' expectations don't deliver the goods, and accordingly, can be seen as 'useful'.

Lastly, the term 'discrimination' has become part of the daily language of many young people in our research, to the point that different meanings are ascribed to it from time to time. The rastas, for instance, argue that they are discriminated against not only in Dutch youth clubs but also in Surinamese centres where the 'old fashioned' majority denies them their music and symbols.

Self-image

Here, once more time, there is a cleavage between the points of view of the two age-groups. At the same time a set of opinions is present straight across both groups:

- . "We don't curse much, the Dutch do."
- . "We have sense of humour though, even if with certain rules. For instance, we don't (mis)handle one another while making jokes."
- . "The Dutch are weak, they lack energy."
- . "Unfortunately we are unreliable: trust a Dutch but not a Surinamese" argue mainly the 'undefined group' mentioned before who resent the Surinamese community. On the contrary many others maintain that the Dutch are unreliable - even as friends.
- . "We cannot discuss, we get easily uptight: the Dutch are more prepared to take back what they have said."

This is either a negative or a positive connotation, depending on the person or even on the moment. In the eyes of some informants with the reputations of 'toughies' this attitude of the Dutch contributes to make them 'homosexuals', people without strength.

The old age-group holds that extravaganza is typical of the Surinamese. Actually, for them a Surinamese ought to be like that - but in this country these features are not accepted and can jeopardize one's life: "The Surinamese want to show off too much, the Dutch are more sober. And this is also the case of our Surinamese leaders in Holland". The younger group is more apt to trace these features back to certain older Surinamese who have led the official Surinamese community hitherto; some in this age-

group see these features as typical of older Surinamese by and large. As for this subject the rastas have clearer ideas: these are characteristics of the public image of the Surinamese community and not simply of the Surinamese as such. A rasta of 16:

"I'm not that satisfied with the Surinamese community. I mean it's okay that they are into 'winti', but when they get into 'bigi-poku', don't ask me about the way they dress up, shiny suits, so European. You can even see women with wigs, even with blond wigs! I mean they should be happy instead that their hair is curly. Sometimes they are really made up too much ..."

Also the attitude to work is seen differently. For many in the older age-group all Surinamese are lazy and the rastas in particular. Among youth, according to the 'olds', the disco-freaks are more active, they are more prepared to work or get money anyway - since they are keen on nice clothes. To such a vision the rastas object that to be sure they want to be active but for their own purposes and not for 'Babylon'. And in effect the rastas who have somehow chosen to become so - in the main not those with a very troubled background - try often to set up a rasta business or are 'rasta-active'.

Many informants maintain that there is no unity among Surinamese and that instead of supporting they attack and destroy one another. A smaller group goes so far as to state that one needs Surinamese for the coziness but that too many of them can be an hindrance. These mainly older informants actually think that one of the reasons the general situation and the job opportunities have worsened is that there are too many Surinamese in Holland.

It is striking that for the over-20 groups 'being a Surinamese' has taken a collective meaning but has to remain loose, without too binding a connotation since the lifestyle requires it. Their lifestyle, in reality, is based on precarious statuses, fluidity and individual solutions.

'Being a rasta', which comprises 'being a Surinamese, entails instead a less competitive improvement of one's life through a collective - albeit magic - solution. As a matter of fact the rastas have been the only ones who claimed collectively room and attention from the youth club Together where much of the field-work was carried out and for doing so they used their being 'odd'

as a stimulation to act as a group.

Stereotypes

The section of the informants who spent a consistent part of their life in Suriname tends to have a clear picture of the characteristics of life in Holland as opposed to life in Suriname and is inclined to turn it into a coherent vision of the black world as different from the white world. The following quotation of a 22 years old is a brilliant example in this direction:

"... In Suriname the question is to survive, whereas here the whole thing is getting (commodities). Actually I find that surviving is the essential thing of life. A typical distinction between the whites and the blacks is that the first aim at creating and at making more, at the same time the blacks are more into making use of existing things. If you like, this could explain blacks' eagerness for golden objects. I mean it doesn't necessarily have to be gold, the important is that it has a permanent value."

On the whole the older age-group has a fairly ambivalent vision of the relationship with the Dutch. The Dutch are good to learn things from although they won't teach you everything.

For borrowing money and discussing problems you are thought of being better off with a white man since he is less likely to get angry and is more understanding. In other words, certain things ought to be done with the white while others with your brothers. This section seems to have a vision of hierarchy and authority in a fashion which is radically different from the widespread feeling of equality present within the young section. If in the older age-group there are still many who give importance to ethnic cultural brokers who build their career as advisers, experts and in-betweeners to whom 'the difficult things' are more or less thoroughly delegated, among the under-20 group this kind of people are quite unpopular. Besides, better life has to do with knowledge of the 'new situation', argue the 'olds'. That is, the Dutch are in power because they know more and they know their way in this country. According to the old age-group, knowing enough could entail a certain degree of integration together with more 'control'. Some years on the dole can make their dependance complete, and can increase the conviction that only special highly ranked people can deal with the almighty Dutch clerk and his establishment.

In the younger age-group one has less the impression of being worse off only because the whites have the skills and the black don't - most of these boys have tried Dutch education and have seen how little they will benefit from 'knowing the essential fabric of Dutch society'. The young age-group is aware that 'knowing more' would not suddenly change life and does not see 'the Dutch' as superior as such. Their awareness, however, is twofold: on the one hand these kids feel equal to their Dutch contemporaries; on the other hand they see no concrete short-term solution to their plight. This contradiction results often in escapism.

A great deal of definitions of the life and behaviour of the Dutch are contradictions in term. In other occasions one group of informants is inconsistent with the opinions of another group. Many of what is surmised by the majority of the informants as the distinguishing traits of the Dutch are in fact the exact opposite of what the informants think of themselves. Besides the Dutch are commented upon first of all for what they appear to be during their public life or leisure - since few of our informants have other opportunities to interact with the Dutch. The Dutch are said to spend their leisure in a totally different way, they are thrifty, do useful things and save for going on holiday at the end of the year. Curiously enough, all the attached Hindustanis argued that their Dutch contemporaries are 'spoiled', that they are spending much of their time in café's and pubs, are never at home and are always in a hurry. The Creoles, moreover, get depicted by these Hindustanis like 'exaggerated Dutch people'. The short and long of it is that these Hindustanis ascribe to the Dutch many of the cultural traits that some Creoles ascribe to themselves or believe the Dutch have of them.

Furthermore, if the Dutch are said to know how to run their business - and in this sense many believe that the Surinamese should be looking up to them - they have no 'style', are never ashamed of themselves and cannot behave themselves (e.g. get drunk easily). And Dutch girls have shown it - argue these informants in both age-groups - they are not smart and groomed as they should be (that is, they are more untidy than Surinamese girls). As for Dutch boys, they are sometimes described as softies,

with no guts and childish when it comes to chat up a girl. In other words the young Dutch are seen as not taking part in the status-competition ongoing during much of the leisure time of the Surinamese youth. Needless to say these comments present a whole range of shades; the fewer contacts the informant has with the Dutch the more generalization tends to increase.

There are, besides, some attitudes which are assigned alternatively either to the Dutch or to the Surinamese. Gossiping and being a niggard are a good example in this regard.

A comment which is heard often from informants of all sections is that the Dutch don't help their family and that instead the Surinamese do: "there is always some rice for hungry bellies at home". As for good manners, though, the older age-group tends to regard younger Surinamese as spoiled kids who answer back to their mother and have become rasta in the context of what they first see as drifting out. The under-20 group tends to defend itself by saying that their Dutch contemporaries are actually even more spoiled than them.

Discriminating and being haughty are envisaged by most people in the over-20 group as the negative aspects of the Dutch, while the best thing of them is that they are honest "... unless you go with a group to them". This age-group maintains that they don't discriminate in exchange and reiterates that Surinamese parties and clubs will never be exclusively for Surinamese.

For the over-20's the Surinamese think of today and cannot cope with the Dutch attitude to "work, save money and make plans at all times" - for this reason they consider themselves as being actually 'different' from the Dutch. Those Dutch people who lead a life outside the above pattern do so because they are "a bit like the Surinamese and are not truly real Dutch". This is the case of the punks who are clearly seen as a group which has put distance between itself and Dutch mainstream values, and it is as well the case of those white people who are met from time to time in an over-20 peer group. Those young Dutch men are ever so odd that they even speak Sranan, it is argued. In short, for the older age-group a 'real Dutch' is incompatible with their lifestyle of 'real Surinamese'. There are however some Dutch contemporaries with whom they are getting on but these are con-

sidered to be 'deviant' by their own people.

The younger age-group is in the main more prepared to see a range of types among the Dutch by less generalization. This age-group, however, includes the rasta section which - while accepting by all means the existence of a 'gradation' among the Dutch, for example, in terms of generations - has clearer ideas about the need to preserve some sort of 'exclusive' black places and about black pride.

Ideology

Two main positions as to the vision of the future can be identified within the body of the older age-group. A larger section thinks of going back to Suriname for contributing to "build up the country". In this section there are again some nuances. For some 'going back' means effectively taking to an end their stay in Holland for starting a new life conceived on militancy and action. For others instead 'going back' is simply a pass-word for gaining free access amidst certain groups of young Surinamese men.

A smaller section of the informants holds either that they want to remain here at first to go back later or that they have no bonds with Suriname any longer and that they see their stay in Holland as a part of their adventurous life. For this last group, in which the Hindustanis are overrepresented, Holland is said to be an 'intermediate step' (tussenstapje) before going to better places (mainly the USA).

Yet, a majority of people in both sections believe that those who talk 'easily' of remigrating tend to mix up serious life with leisure and will have no real opportunities in Suriname. Likewise, for many people in this majority there is no feasible way to remigration. The experience of the few who had gone back and returned disappointed to Holland is very much discussed and has fostered hopelessness for the idea of remigration. The welfare of Dutch society is commented upon as the reason for remaining in Holland and as a trap which has spoiled the Surinamese making it difficult for them to accept a harder economic situation like the one of Suriname.

Those who make of 'going back' a pass-word, a matter of common sense with their friends (something one has to say from

time to time in order to let the group assess his ethnic allegiance), often talk of remigrating but then make impossible conditions for it. Figures as 100,000 guilders are not uncommon when considering the amount of money needed for settling as a small land owner in Suriname: "When I have that money I take the first 5000 guilders first-class plane and never come back". For this subgroup very high expectations as for the 'return' are, besides, functional to its activities in Holland, it is evident in the case of some economic niches like the hustle. In this respect, many of the 'wrong things' which are done in this country need the legitimation of being the source of remittances, for instance, to one's own mother in Suriname, or are said to be done with an eye on the amount of money one has to put together in order to be able to go back and, both, being better off there than when one is left and working at the development of one's native country. Informants of this subgroup and those Surinamese who have not lived here for long state that they will be able to go back since they still have personal contacts and job opportunities in Suriname. They argue that either you have these contacts or you have to be really shrewd in order to remigrate, and that 'ordinary' Surinamese won't go back as they have been spoiled by the Dutch social security.

The above themes are completely absent in the street talk of the rastas and members of the younger age-group who have lived here longer. The theme of remigration is, however, present in the younger age-group if only sometimes as a must, that is as a statement of ethnic allegiance flung at those - often in the older age-group - who maintain that the young are forgetting their 'roots'. The youngest informant in the club Together, who has spent most of his fourteen years in Holland, puts it quite clear:

"All those visitors (they all belong to the younger age-group) who repeat all the time they want to go back, I mean do you really believe them? Like all immigrants they have to praise their mother country; that's why they always talk of Suriname."

In effect we have noticed that the informants who have spent here a shorter time have in general clearer plans for remigrating.

For the disco-freaks remigration is something far away, following the attainment of one's certificates. For them individual contacts in Suriname play little role, and for the rastas

even more so. For the rastas it's more a matter of collective destiny - of 'repatriation': they believe that they are going to be those who shall have to take up the leadership of the country. Nevertheless, they are also aware that even in Suriname the rastas will have to carve up space for their own community within a larger community.

A large part of the informants envisages slavery as the origin of the present social differentiation and of their diffidence towards the white establishment: "It's never been a good time for us black people". Sometimes they go so far as to account slavery for their personal situation - which they frequently look at as if it were even more 'deviant' than what it in reality is. Many of the white stereotypes as for young Surinamese are flung back at the darker times of Dutch slavery: "Who used the knife first? You (the Dutch) did it at the time of slavery. You fought with swords and we learnt it from you" (20 years old).

Topical concerns as the white stereotype on the Surinamese scrounging on the welfare are dealt with in the same fashion: "Who's sorted out the social security? We make simply use of it" (20 years old). It would be interesting to look at the way the rastas in Holland are starting to react point by point to all the white stereotypes they are aware of, working out their own sets of expression from the biblical language and already existing sayings of the adult Surinamese community which had not been drawn together in a whole as yet.

As already mentioned the over-20's, who had spent a considerable part of their life in Suriname, have more definite ideas as regards the difference between their country and the Netherlands. The second is a country with welfare but atomized, - where all forms of support have collapsed. Nonetheless, some of them state that "here we are more broad-minded", and that "here parents tend to be more understanding ... the boys even tell their mother about the girlfriend". By 'broad-minded' one has to understand having seen what are the limits of the Western world and having had a taste of it. Alas, this supposed broad-mindedness, beside having positive connotations for this group, is said to impinge on the 'return' making it more difficult eventually - since the

people who are still living in Suriname have also 'developed' but not so much as the Surinamese in Holland. A certain amount of change, and even of individualization of life, is considered often as a positive development. In this sense the Hindustanis with the burden of a family represent by all means the section which looks more favourably at the above trends. If they are aware that solidarity within the group has decreased, they appreciate their more active life and their degree of westernization. They maintain that whatever happens, their belief will certainly safeguard some sort of ethnic identity.

We have seen that many of the over-20's envisage the Netherlands as the country for action, development and activities as opposed to a Surinamese community who, inheriting a different tradition, needs a slower pace and a timing of its own. A minority among them - comprising often the most deprived - argues even that the Surinamese who would try to be more active are bound to fail because this country makes you sick and neurotic. An example produced quite frequently is the number of heroin addicts who are said to have become so on account of a previous intellectual strain (e.g. students who had enrolled for too difficult studies and people who had worked too hard). Action is all right, argue the rastas, but there has to be no compulsion (see their attitude to work).

For all the informants integration is a burning issue. The word 'integration', together with 'adjustment', are part of their daily vocabulary just as much as 'discrimination'. The disco-freaks are actually the only ones who talk openly of integrating, although for them food and clothes are elements as well that one ought to hang on to: by doing so in the younger age-group they qualify as an actual alternative to the rastas. These, as a matter of fact, are fiercely against integration, although they are not the more outspoken group as to excluding contacts with the whites. It is uncommon to hear a convinced rasta commenting heavily on the whites as some non-rasta elder youth would do.

The attitude of the older age-group towards 'winti' sheds light at an interesting duality. Taking part in the 'winti' ritual is a requisite of a certain Surinameness, but in the meantime it is seen as a damnation that (e.g. through huge debts)

entraps and nails down one to collectivity. Hence, being born here (for many older Surinamese being born in Suriname is the prerogative for dealing with 'winti') can imply that one loses one's 'rootness' but acquires freedom and leeway: for the older age-group the young are blessed and damned at the same time.

Between collectiveness and individuality one chooses the option that offers more scope. That is, if one has had assistance from the Surinamese community one would be more prone to stress one's belonging to the community itself. For others, on the contrary, too intimate identification could entail minimization of the difference (e.g. in terms of professional qualification) and levelling down at an equal level - thus affecting the interest of those who assume they can achieve more. Distinctiveness and the detachment from the own ethnic community, therefore, is seen sometimes as the precondition to build up a career. The low standard of job qualification amidst the over-20's of this research seems to add to their pursuit of individual solutions to make it (mostly out of the officially legal path since they don't believe they can function as a 'skilled minority') rather than binding them together and stimulate ethnic and/or class solidarity.

Among the older age-group there is the conviction that on a public level and on a technical level some sort of integration with the Dutch has to happen: "Even if you cannot stand each other you have to live together". Opposite to that, this group believes that in the more intimate life they should remain Surinamese since, as most of them say, at home you can do whatever you want. In the young section of the informants such a division into private and public forms of adjustment does not exist. For them the interaction with the Dutch setting and with Dutch contemporaries is an all-embracing phenomena.

New forms of ethnicity

Only two main lifestyles or life orientations, belonging, respectively, to the under 20's and to the over 20's lasted over the past three years of my research. "Discos" and rastas, for instance, have overlapped too much to be called authentic careers. They are rather temporary states of mind-youth styles but not yet lifestyles. There are two elements which have made different youth lifestyles hard to detect in the younger age-group. The

Surinamese community hasn't lived long enough in this country yet to allow the emergence of a western or black life orientation and youth subculture (as they exist among the West Indians in Great Britain),⁽⁹⁾ although there are initial signs of it. Particularly in the Creole section the impression I have is that the variety of choices and alternatives allowing for social and cultural diversification is not really that plentiful. With regard to this loss of variety ('vervlakking'), the over-20's have tended to level down themselves voluntarily by living by the status and rules typical of the Suriname they left, whereas the younger age-group has been levelled down by its experience in this country and is undergoing instead a powerful thrust towards individual and subjective diversification. The emergence of both the rasta and disco styles should be seen in this sense. In short, the first age-group stuck together while the second was stuck together. This fits into what can be called 'objective ethnicity' in the case of the over 20's ('you are ethnic because you ought to be so') and 'subjective ethnicity' for the younger age-group ('you are ethnic because you choose to be so'). The characteristic of these new forms of ethnicity experienced by the under 20's is a distinction into social participation in the Surinamese community/integration in the receiving society and ethnic identity which can imply more self-reliance. Ethnicity, for second generation youth in particular who have more social and cultural options, is thus not only a reactive phenomena but also an affirmative instrument to improve and reformulate one's position in the urban cultural setting, subverting at times in cultural and later maybe social terms otherwise immobile conventional borders and landmarks. Youth styles are part and parcel of this process. They are as such expressions based on negotiation and reinterpretation of values and symbols of the parent culture and of middle-class youth counterculture, and, by the young Surinamese who can manage their articulations and social implications better, are seen as a pliable instrument which can help them in the renegotiation of their thus far marginal position in Dutch youth. For this younger age-group symbolic interaction and emulation towards their white peers are a reality which they have managed to make reciprocal: where this intertwined interaction finds place

(for example in youth clubs and discotèques) Surinamese youth have succeeded in influencing the life orientation of many white peers in return.

A renegotiation of one's own social position by means of youth styles is of course an imaginary solution, but is there a 'practical' solution in sight for second generation Surinamese youth?

Given that the sole long-lasting division among the informants is between those who grew up in Suriname and those who attended primary school in Holland, in order to identify other subcultures in the Surinamese youth, one should look at the (re)development of distinguishable elements of a culture of poverty among the young adults, mainly in a particularly despondent area in Bijlmer (E-G zone) and to a lesser extent in the Oud West of Amsterdam, and at the development of a different and new 'common path' among the today Surinamese teenagers presenting very many similarities with the cultural orientation of their local white contemporaries as well as a touch of ethnicity.

Themes for further discussion:

- . Young Surinamese can display a strong sense of ethnicity in spite of little formal ethnic cohesion and participation in a supposed all-embracing Surinamese community.
- . Ethnicity among the so-called second generation Surinamese must be seen as the process of 'creating tools' for supporting the interaction with the white Dutch contemporaries and the adjustment to the own vicinity from a meaningful non-paria starting point. Second generation ethnics are busy sorting out ethnic niches where they believe it is possible and profitable: in the first place within the area of leisure time. It is not foreseeable that in, say, ten years time today's second generation youth will fall back entirely on the present leisure time and ethnicity patterns of the older age-group - although over time the former may pick up some cultural traits of the latter which are more clearly linked with adulthood.
- . One cannot speak all the time of 'the' Surinamese youth. There is, therefore, need for recognition of differences amidst Surinamese youth just as much as it's important that their common background be also acknowledged. There is a growing number of

- mainly - under 20's who feel uncomfortable with the prevailing image of what is usually understood with 'Surinameness'.

Ad hoc help, for instance, with regard to youth and community work, needs recognition of subgroups and different life orientation among Surinamese youth and the acknowledgement of specific claims from the part of this youth which on several aspects trace a distinction between it and the former generations.

This is a sketchy comparison of the most evident traits in the two age groups:

Over-20's

Background:

part of their education followed in Suriname; long-term unemployment, trainees in job-creating projects, some workers.

Attitude to:

Territory

all-town, do not usually feel bound to their area of residence.

Leisure time

ethnic places; leisure time is a moment when also business can be done.

Facilities of the majority society, welfare workers

personalized contacts, often want to be helped by white practitioners

Friends

Surinamese friends as a matter of course.

Peer group

protective, conservative.

Interaction

intra-ethnic.

Under-20's

grown up in Holland; students, school leavers, some long-term unemployed and workers.

local, have often bonds with their area of residence and have a local based peer group.

ethnic and Dutch places/ according to the moment and the offer; leisure time is for fun and not simply being on the look for a lucky strike (e.g. a hustle) as for most of the over-20's; leisure and 'serious matters' are quite distinct.

"it is their duty to help up", less personalized but more friendly and informal contacts. It does not matter if the practitioner is black or white as long as he is "a bit like us".

also a few white friends.

instrument for the exploration of the majority society.

inter-ethnic.

Over-20's

Under-20's

Hierarchy

believe in cultural brokers.

equality: "we are all cultural brokers".

Ethnicity:

Language

main distinguishing trait

ditto.

Age vs. race

"age difference don't matter we are all Surinamese".

"OK we are all Surinamese but we rather be among young Surinamese with no big youth around".

Roots

winti: hide it in public and believe it in private.

praise their roots in public (mostly the rastas) but know less about them than the over-20's.

Dutch people

miss something we have; those white people who are OK are oddities in their group, they are almost-Surinamese; they are honest

ditto; some whites are OK: disco scene, punks, squatters, university students; they may be honest, but nothing peculiar.

Knowledge of Dutch ways

have little, praise it a lot.

have more, do not praise it at all, it is no panacea.

Style

"we are the sons of Suriname"; no attempt to compete with white contemporaries.

bricolage of western youth's and 'roots' elements; compete with sections of white youth: the disco-freaks with the white disco scene, the rastas with white counter-culture (e.g. concern with ecology, collective use of soft drugs).

Consumerism

fruition of western commodities which they use 'as they are'.

disco-freaks: aggressive consumerism, their style implies the reinterpretation of meanings of western commodities.

Over-20's

Under-30's

Discrimination

since they spend most of their time within the own ethnic group they only experience it in specific situations (work, social security office, occasionally during leisure time).

since they explore a lot they meet it at a more advanced level of interaction with white people.

Surinamese

"all Surinamese are like me, but I don't know if I can trust them.

"They are as any other people, there are trustworthy and unreliable people".

Improvement

"only the most clever will make it".

rastas: collective improvement for black people; disco-freaks: through individual capacities which need to be attained.

Future

"for going back one has to hit the jackpot".

rastas: Armageddon, collective repatriation; disco-freaks: live by the day, have not got a vision of their future as most of their white contemporaries have not.

Notes:

- 0) The research lasted from June 1981 to November 1983 and was carried out in two stages. The first stage was part of the research project 'Ethnic Identity' under the supervision of Dr. H. Vermeulen, the second stage was carried out on behalf of the depts. of 'Sociale Zaken' and 'Jeugdzaken' of the Amsterdam Council. At this second stage the endeavour was to give a general picture of the way Surinamese youth gets on with its leisure time and of the way it copes with youth opportunities and social assistance. A second and more far-reaching point was understanding how these young people manage a series of scarce resources available to them: time, information and - in particular - ethnicity.
- 1) I use this term for convenience since there is no actual second generation youth in the Surinamese community in Holland as yet.
- 2) 'Style' is used here to describe some of the most visible aspects of the exertion of ethnic and youth identity. It consists of cultural objects, clothes, language, music and other elements which, handled according to the convention of the style, mean something particular to the individual who identifies in the style (cfr. Clarke).
- 3) See for England: Pryce; Campbell; Garrison; Cohen; Hebdige. See for Holland: Biervliet and Buiks.
- 4) Methods: The research was carried out by means of Participant Observation, individual and group interviews and a questionnaire for social and youth workers. It lasted from the Spring of 1981 to the Fall of 1983. Most of the field-work revolved around a youth club in a run-down patch of the Oud West of Amsterdam which is visited mainly by Surinamese youth and where we set up a small-scale advisory service for young people in trouble. Here we will call this club Together - a fictive name. In different ways I talked to approximately 150 young people, most of whom were observed throughout at least a couple of months. 35 of them were Hindustani and a few others of non-Creole origin. We interviewed also youth workers, social workers, social officers, juvenile court magistrates, child police and local constables, old local residents, a few parents. A large part of the over-20's were interviewed in two training centres, one in the Oud West of Amsterdam and the other in Bijlmer.
- 5) At the second stage of the research I turned to a diachronic study of careers and of passages, at first sight invisible, from one age-group into the next or from one life style into a complete different one. The focus switched then from life styles to strategies, borrowing the notion of strategy from the context of work and the economic ethnic niches for understanding with a cost-effect analysis how second generation youth sees leisure time as an arena where to affirm itself - only too often the only arena.
- 6) The experience of Bijlmer teaches us that it is not so much the high concentration of ethnic minorities in one area which leads to deviant youth careers (and anyway here we are not dealing with a real ghetto) but living and studying in multi-deprivation areas and schools. When an adolescent has grown up in Bijlmer all his life, has studied there and lives locally he is not

necessarily more likely to become 'deviant' than an 'integrated' Surinamese boy in the Old West of the city who is visiting mixed youth clubs, going to school with a lower percentage of non-white Dutch pupils, getting on with white youth but only with those living in the same inner city areas and who are likely to be of even lower social background than his own family. In short, deprivation can be much more negatively patterning than lack of interaction with white peers - particularly if the latter are coming from a lower social status, that is, multi-problem families, lame school careers and almost criminal commitment. This is what one sees happening in the Oud West.

- 7) This is mainly the case for the Hindustani informants in the club Together but also, to a lesser extent, in the training projects.
- 8) In Amsterdam I saw nothing like the images of Malcolm X, Angela Davis, M.L. King, Nkrumah, painted next to Haile Sellasie as it is usual in rasta meeting places in Britain. The only posters one can see in the places the Amsterdam rastas uses as 'theirs' are 'mystical posters' one would have seen in hippie places some years ago, the fluorescent silky 'erotic' posters one would see in almost all sorts of joints for black lower class males and the posters one would find in any white working class pub (kroeg) embellished with pin-ups and proverbs about nasty customers who insists drinking on the tick.
- 9) Cfr. Cashmore; Hebdige; L. Sansone.

Bibliography:

Biervliet, W.E.

- 1975 The hustler culture of young unemployed Surinamers. In: *Adaption of Migrants from the Caribbean in the European and American Metropolis*, ed. by H. Lamur and J. Speckmann, Amsterdam: ASC, Leiden: KITVL

Brana-Shute, G.

- 1979 On the corner, male social life in a Paramaribo Creole neighbourhood. Assen: Van Gorcum.

Buiks, P. en M. de Rooi

- 1982 Rastas in Babylon. Onderzoek naar een randgroepering van Surinaamse jongeren. Utrecht: Stencil:

Campbell, H.

- 1980 "Rastafari: culture of resistance", Race and Class vol. XXII. no. 1 London

Cashmore, E.

- 1979 *Rastaman, The Rastafari Movement in England.* London: Allen and Unwin

Clarke, J.

- Style. In Hall, S. e.a. *Resistance through Rituals Youth Subcultures in post-war Britain.* London: Hutchinson, pp. 175-191

Cohen, P.

- 1980 Subcultural conflict and working-class community. In: Hall, S., e.a. *Culture, Media, Language.* London: Hutchinson

- Garrison, L.
1979 Black youth, Rastafarianism and the Identity Crisis in Britain. London: Acer.
- Epstein,
1981 The Study of Ethnicity. Paper given at the A.S.C., University of Amsterdam.
- Hebdige, D.
1979 Subculture: The Meaning of Style. London: Methuen & Co.
- Leech, B.,
ca. 1981 Youth and spacial poverty. Activity space patterns of black and white young people in Leeds. Working Papers on Ethnic Relations No. 9, SSRC: Bristol (GB)
- Pryce, K.
1979 Endless Pressure. A Study of West Indian Life Styles in Bristol. Penguin. Harmondsworth (GB)
- Sansone, L.
1980 Identity and 'Deviancy' in the English youth subcultures Punk and Rastafarianism. MA thesis. Univ. of Rome. Partly published in Spinucci, G. e.a. La Rivolta dello Stile. Milano: Angeli, 1983
- Vermeulen, H.
1983 Verkenningen in Etnische Identiteit. Onderzoek onder Chinezen, Surinamers en Turken. A.S.C. , Univ. van Amsterdam. Due to be published soon by Wereldvenster, Bussum.
- Wallman, S. e.a.
1982 Living in South London. Gower Publ.: Aldershot (GB)

ALS ZE MAAR GEEN DAAAG TEGEN ME ZEGGEN, IK BEN NIET HUN COLLEGA!

- Een onderzoek naar de sociale betrekkingen tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen -

Varina Tjon-A-Ten

Inleiding

Vanaf het begin van de jaren zeventig treft men in een groot aantal Nederlandse scholen Surinaamse (1) kinderen aan. Over de kwestie of deze groep in Nederlands schoolverband is geïntegreerd zijn de meningen verdeeld. Bij Surinaamse welzijnsinstellingen en deskundigen leeft de gedachte, dat Surinaamse kinderen een geïsoleerde positie innemen (Conferentie Woudschoten 1980:10). Ook de Nederlandse Overheid geeft in het Beleidsplan 'Culturele Minderheden in het Onderwijs' aan, dat er wat moet gebeuren aan de integratie van migrantenkinderen: 'Het elkaar leren kennen, aanvaarden en waarderen kan een bijdrage zijn tot het voorkomen van een sociaal isolement van bepaalde minderheidsgroepen' (1982: 11). Anderen zoals Koot (1977:30) stellen, dat 'de omgang tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen niet sterk problematisch is'.

Niet alleen over de integratie van Surinaamse kinderen zijn er verschillende opvattingen, ook bij de studie over buitenlands-anderstaligen zien we dit. Bekijken we onderzoeken, die verricht zijn onder buitenlands-anderstaligen in Duitsland dan zien we eveneens zeer uiteenlopende conclusies. Muller bijvoorbeeld meent (1971:19), dat 'Gastarbeiterkinder leiden besonders unter Vorurteilen ... Sie werden isoliert, und isolieren sich', terwijl Malhotra (1973:21) juist het tegenovergestelde beweert: 'Die Gastarbeiterkinder scheinen also genau so sozial integriert zu sein, wie die übrigen Mitglieder der Schulklasse'. Deze in bepaalde opzichten tegenstrijdige opvattingen brachten ons ertoe in het project 'Surinaamse kinderen in het Nederlandse basisonderwijs' (SURO), dat in 1981 aan de Rijksuniversiteit Utrecht werd gestart, gerichte aandacht te schenken aan de inter-ethnische vriendschapsrelaties van Surinaamse kinderen (2). Binnen het boven beschreven meer omvattend project hebben in dit onderzoek de volgende vraagstellingen als uitgangspunt gediend:

1. Kiezen Surinaamse kinderen voor kinderen uit andere etnische groepen dan die afkomstig uit de eigen etnische groep?

2. In hoeverre beïnvloeden de Surinaamse ouders hun kinderen in contacten met kinderen uit de eigen en de andere etnische groepen?

In dit paper zal geprobeerd worden een antwoord op deze vragen te geven. Om een vergelijking van onze onderzoeksresultaten met die van anderen mogelijk te maken en bovendien een theoretisch kader te hebben, waarin de gegevens geplaatst kunnen worden, zal eerst een schets gegeven worden van de relevante wetenschappelijke literatuur over dit onderwerp. Ook zal aangegeven worden, welke methoden van data-verzameling zijn gebruikt.

1. Korte schets van wetenschappelijk onderzoek

Door het SURO-project is er sinds kort empirisch materiaal voorhanden over de positie van Surinaamse kinderen in het Nederlandse onderwijssysteem. Gegevens over de problemen, die genoemde groep in Nederland ervaart in haar relaties met autochtone en andere allochtone kinderen zijn er met uitzondering van de studie van Koot (1977) niet. Probleem van dit laatste onderzoek is echter, dat het beperkt bleef tot de stad Utrecht, waardoor de mogelijkheden tot generalisatie gering zijn.

Onderzoeksresultaten uit Engeland, Duitsland en de Verenigde Staten en materiaal over de relaties tussen Surinaamse kinderen afkomstig uit diverse groeperingen in Suriname staan ons echter wel ter beschikking. Hierin schuilt wel enig gevaar, omdat de situatie en de positie van de migranten(kinderen) in genoemde landen in belangrijke opzichten verschillen van die van de allochtonen in Nederland. Toch lijkt het zinvol de voor het buitenland aangegeven tendensen hier als leidraad te gebruiken.

Koot (1977) komt na gesprekken met leerkrachten, ouders en kinderen en observaties in de klas en op het schoolplein tot de conclusie dat de relatie tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen in Utrecht niet problematisch te noemen is. De opstelling van zowel Surinaamse als Nederlandse kinderen ten opzichte van buitenlands-anderstaligen wordt evenwel met name op een concentratieschool voor buitenlands-talige kinderen getypeerd als vijandig (1977:30). De problematiek van buitenlands-anderstaligen in Nederland komt uitgebreider aan de orde in een viertal andere onderzoeken, waarvan de resultaten onderling overeenstem-

men. Rodijk-de Boer (1973) en Hofstede (1976) geven aan, dat de integratie van allochtone kinderen te wensen overlaat. Appel, Everts en Teunissen (1975:215) tonen aan, dat Turkse en Marokkaanse kinderen, die direct in een Nederlandse klas geplaatst worden, vaker in een isolementspositie verkeren dan kinderen die in een groep zitten van hun eigen etnische herkomst. In een vooronderzoek naar de problemen van Marokkaanse meisjes komt ook Miedema (1980) tot de conclusie dat meisjes, die voor het eerst naar de Nederlandse lagere school gaan zich in een geïsoleerde positie bevinden.

Bekijken we de resultaten van onderzoeken, die in West-Duitsland zijn verricht onder buitenlands-anderstaligen, dan valt op dat de diverse studies een verschillend beeld opleveren. Müller (1971:19), Horstmann (1971:84) en Gärtner-Harnach (1975:35) komen op grond van onderzoeken, die overwegend op sociometrische gegevens zijn gebaseerd, tot de conclusie dat er sprake is van een gebrekkige integratie van allochtone kinderen in Duitse schoolklassen en dat men zelfs kan spreken van een totaal geïsoleerde positie van buitenlands-anderstaligen. Maar uit de onderzoeken van Gross (1969:537) en Malhotra (1973:21) komt naar voren dat buitenlands-anderstalige kinderen geliefd zijn en net zo sociaal geïntegreerd zijn als hun overige klasgenootjes.

In de Engelse literatuur valt de eenduidigheid van de onderzoeksconclusies direct op. Blanke kinderen kiezen migrantenkinderen weinig als vriendje of vriendinnetje, hetgeen consistent is met de afwijzende houding en opstelling van de blanke groep ten opzichte van zwarte en gekleurde kinderen. Zowel Mc Candless en Hoyt (1961), Saint (1963), Kawwa (1962 en 1965) als Durojaiye (1970:99), Jelenik en Brittan (1975:51) en Davey (1982:64) constateren, dat de preferentie van blanke kinderen exclusief is gericht op kinderen van de eigen etnische groep, terwijl de allochtone kinderen minder gericht zijn op kinderen uit de eigen etnische groep.

Wat betreft het onderzoek naar relaties tussen kinderen afkomstig uit de verschillende in Suriname woonachtige etnische groeperingen, kan slechts gewezen worden op een studie van Oedayrajsing Varma (1968). Hij geeft na een onderzoek op twee lagere scholen en een MULO-school aan, dat er geen eenduidige

conclusies getrokken kunnen worden. Zowel in de 5e en 6e klas van de Lagere School als op het Voortgezet Onderwijs (MULO) blijkt, dat zowel Creoolse als Hindoestaande kinderen vooral affiniteit hebben met de eigen etnische groep. Maar deze conclusie is niet te handhaven voor de lagere klassen in het Lager Onderwijs (1968:377). Opvallend genoeg blijken zowel leerkrachten als leerlingen, gevraagd naar een beoordeling over dit aspect, te benadrukken dat buitenlands-anderstaligen goed in de groep zijn opgenomen (Malhotra 1973:120); Boos-Nunning 1976:68). Ook Koot (1977:23) kwam tot deze bevinding. Het enige probleem dat volgens de leerkrachten de integratie van buitenlands-anderstaligen tegenhoudt is de gebrekkige beheersing van de door de autochtone bevolking gesproken taal (Boos-Nunning en Hohmann 1976:32).

2. Methoden van Dataverzameling

Bij het merendeel van de studies naar inter-etnische interacties wordt gebruik gemaakt van slechts één methode. Meestal is dat de sociometrische techniek, maar soms ook andere, zoals interviews. Aan elk van deze zijn methodische bezwaren (3) verbonden. Vandaar dat hier gekozen is voor toepassing van meerdere methoden, namelijk:

A. De Sociometrische techniek. Hierbij is gebruik gemaakt van een sociometrische lijst, die inzicht geeft in onder andere de keuzen van Surinaamse kinderen voor andere kinderen in de klas en omgekeerd. Deze methode (4) geeft bovendien direct aan hoeveel keuzen een kind verkrijgt en kan wellicht enige indicatie bieden over de groepsstructuur van de klas als totaal.

Zes vragen, die betrekking hebben op verschillende handlingsaspecten (x), zijn in dit verband gesteld:

- a. Naast wie zou je het liefst in de klas willen zitten?
- b. Wie van de kinderen uit je klas zou je willen uitnodigen als je een feestje thuis mag geven?
- c. Naast welk kind zou je het liefst willen zitten als je met de klas een schoolreisje maakt?
- d. Met welk kind van je klas zou je het liefst willen spelen op het schoolplein?
- e. Met welk kind zou je het liefst willen spelen na schooltijd?

(x) We zullen voor de leesbaarheid steeds de woorden 'handelingsaspect' of 'aspect' gebruiken.

f. Met welk kind van je klas zou je het liefst willen samenwerken bijvoorbeeld bij het maken van rekensommen?

Elk kind moest als antwoord op een vraag de naam van slechts één kind uit zijn klas geven. Deze lijst werd voorgelegd aan 562 kinderen afkomstig uit verschillende etnische groepen uit 51 vijfde en zesde klassen van Lagere Scholen in de steden Zoetermeer, Den Haag en Amsterdam.

Tenslotte dient vermeld te worden dat het noodzakelijk was om alleen vragen op te nemen die een positieve teneur hadden. Hiermee speelden we in op de wensen van een aantal schoolhoofden, die geen goedkeuring tot het verzamelen van gegevens wilden geven, indien er vragen met een negatieve strekking in de lijst stonden. Concreet betekent dit dat er geen uitspraken gedaan kunnen worden over het feit of Surinaamse kinderen afgewezen worden of dat kinderen afkomstig uit andere etnische groepen vijandig ten opzichte van hen staan.

B. Interviews, bestaande uit:

a. Interviews met Surinaamse kinderen

In deze interviews zijn over de omgang tussen de diverse etnische groepen de volgende onderwerpen aan de orde gekomen: de mening van het kind over Nederlandse en andere Surinaamse kinderen; de samenstelling van de vriendenkring; het beeld, dat Nederlandse kinderen hebben van Surinaamse kinderen, zoals dat door het ondervraagde kind wordt waargenomen; het beeld, dat vriendjes en vriendinnetjes volgens het ondervraagde kind hebben van hem of haar; de invloed van Surinaamse ouders op de samenstelling van de peergroup. In totaal zijn met 120 Hindoestaanse en 40 Creoolse kinderen gesprekken gevoerd. Al deze gesprekken vonden bij de kinderen thuis plaats.

b. Interviews met Surinaamse ouders over onder meer het wel of niet toestaan van hun kinderen om met Nederlandse en andere Surinaamse kinderen te spelen c.q. om te gaan.

Dit instrument is voorgelegd aan 260 Hindoestaanse en 100 Creoolse ouder in de eerder vermelde steden.

c. Interviews met leerkrachten over Surinaamse kinderen.

In deze gesprekken werden onder andere vragen over vriendschapsrelaties van Surinaamse kinderen met kinderen uit de eigen

en andere etnische groepen aan de leerkrachten voorgelegd, alsmede het feit of er al dan niet sprake is van groepsvorming bij de Surinaamse en/of Nederlandse kinderen.

Er werd met 35 klasseleerkrachten van de bovenbouw gesproken.

C. Observaties, met name observaties op het schoolplein.

In dit verband zijn belangrijke aspecten: de houding en waargenomen relatie van Surinaamse kinderen tot kinderen uit autochtone en andere allochtone groepen; de waargenomen interacties van Nederlandse kinderen met Surinaamse en buitenlands-anderstalige kinderen en kinderen afkomstig uit de eigen etnische groep alsmede de houding van de Nederlandse kinderen in dit verband; en groepsvorming. De observaties werden aan de hand van een classificatieschema verricht op alle in het onderzoek betrokken scholen in twee halve niet aaneengesloten dagdelen.

3. Resultaten

3.1. Sociometrie

De verzamelde gegevens zullen allereerst globaal bekeken worden in het licht van het gemiddeld aantal verkregen keuzen per klas. Ieder kind had de mogelijkheid zes keuzen uit te brengen naar één of meerdere kinderen uit de eigen klas. De spreiding van de gemiddelden van het aantal gemaakte keuzen variëren per klas tussen de 5,6 en 6. Voor de Surinaamse kinderen ligt de spreiding van de verkregen keuzen tussen 0 en 7,1, terwijl ze voor de Nederlandse kinderen wisselt tussen 2 en 8,7.

Geconstateerd kan worden dat de spreiding van de verkregen gemiddelden van Surinaamse kinderen groter is dan bij de Nederlandse kinderen en dat zij in sommige gevallen geen enkele keuze verkrijgen. Het merendeel van de Creoolse jongens, Hindoestaanse meisjes en Hindoestaanse jongens ontving gemiddeld 0-4 keuzen, terwijl de Creoolse meisjes meer dan 5-8 keer werden genoemd. Men zou verwachten dat Surinaamse kinderen in een concentratieschool voor Surinaamse kinderen relatief meer keuzen ontvangen. Dit blijkt echter niet het geval te zijn, onafhankelijk van de concentratiegraad van Surinaamse of buitenlands-anderstalige kinderen op school verkreeg meer of ongeveer de helft van zowel de Hindoestaanse als Creoolse kinderen gemiddeld 0-4 keuzen.

Maken we een uitsplitsing naar de diverse handelingsaspecten, dan moet in de eerste plaats vastgesteld worden dat zowel Creoolse, Hindoestaanse als Nederlandse kinderen bij hun keuze voor vriendjes of vriendinnetjes een grotere mate van gerichtheid hebben op kinderen afkomstig uit de eigen etnische groep, dan op basis van de theoretische kansverdeling verwacht mag worden.

Tabel I vat dit samen:

Tabel I

Keuzen van Creoolse, Hindoestaanse en Nederlandse kinderen uitgesplitst per handelingsaspect:

Nummer vraag	Etnische groep	Verwachte keuze	Waargenomen keuze	%	n ⁵
a.	Creool	42	20	47	43
	Hindoestaan	129	82	63	130
	Nederlands	259	194	75	260
b.	Creool	44	19	42	45
	Hindoestaan	125	80	63	126
	Nederlands	259	198	76	260
c.	Creool	44	18	40	45
	Hindoestaan	128	74	57	129
	Nederlands	257	193	75	258
d.	Creool	43	19	43	44
	Hindoestaan	126	79	62	127
	Nederlands	257	191	74	258
e.	Creool	43	13	30	44
	Hindoestaan	127	81	63	128
	Nederlands	257	201	78	258
f.	Creool	44	16	36	45
	Hindoestaan	131	77	58	132
	Nederlands	258	192	74	259

Hierbij dient wel opgemerkt te worden dat een sterkere gerichtheid op de eigen etnische groep boven een andere niet automatisch afwijzing van andere etnische groepen betekent.

In de relaties tussen de diverse etnische groepen is een duidelijk patroon te onderkennen. Nederlandse kinderen hebben weliswaar op geen van de aspecten specifieke voorkeur voor òf Creoolse òf Hindoestaanse kinderen, maar de theoretische frequenties vormen een indicatie dat zij in het algemeen meer voor

Hindoestaanse kinderen kiezen. Wat opvalt is dat ditzelfde wordt geconstateerd wanneer Hindoestaanse kinderen keuzen maken voor kinderen uit andere etnische groepen. Zij noemen dus relatief meer Nederlandse dan Creoolse kinderen. Dit komt overeen met de resultaten uit het (deel)onderzoek naar de identiteit van Surinaamse kinderen van Koot, Tjon-A-Ten en Uniken Venema (1983:9).

Creoolse en Hindoestaanse kinderen blijken een sterke voorkeur voor de eigen etnische groep te hebben als het gaat om 'naast elkaar zitten in de klas'. Maken Surinaamse kinderen keuzen voor andere kinderen dan die uit de eigen etnische groep, dan blijken Hindoestaanse kinderen in hun klas liever niet te willen zitten naast een Creools kind, terwijl Creoolse kinderen het minst willen zitten naast een Nederlands kind. Bekijken we de keuzen van de Nederlandse kinderen, dan prefereren zij veelal andere Nederlandse kinderen. Maar zij blijken op géén van de zes aspecten een grotere voorkeur te hebben voor kinderen uit de eigen groep en verschillen daarmee van de andere etnische groepen. Verder blijken Creoolse kinderen het minst te willen samenwerken met Hindoestaanse kinderen; met Nederlandse kinderen willen ze dit echter wel.

Gaan we af op de door de kinderen gemaakte keuzen zoals die zijn vastgelegd in de sociometrische vragenlijst, dan blijkt dat de vriendenkring van Surinaamse kinderen onverwegend gemengd is qua etnische samenstelling. Slechts 15% van de Creoolse en 34% van de Hindoestaanse kinderen trekt het liefst op met een peer-group, die alleen bestaat uit kinderen van de eigen etnische groep. Tabel II vormt hiervan een illustratie.

Tabel II

Vriendenkring van Creoolse en Hindoestaanse kinderen (uitgedrukt in percentages)

Etnische Groep	Uitsl. eigen etn. groep	Sur. kind. diverse etn. groep	Uitsl. Ned. kinderen	Uitsl. buitenl. kinderen	Ned. & Sur. & Buitenl.	n
Creool	15%	13%	8%	3%	61%	39
Hindoest.	34%	5%	5%	3%	53%	112

Samenvattend kunnen we zeggen dat de kinderen uit elk van de etnische groepen op ieder van de handelingsaspecten voorkeur

hebben voor kinderen uit de eigen etnische groep. Verder blijkt dat de vriendenkring van de Surinaamse kinderen overwegend gemengd is qua etnische samenstelling.

Differentiatie en nuancering van de resultaten naar een aantal variabelen zoals: sexe, stad, verblijfsduur, beroepsniveau van de vader, concentratie van Surinaamse en/of buitenlandse kinderen op school, levert het volgende op:

Sexe

Hoewel de mogelijkheid bestond keuzen te maken voor kinderen van een andere dan de eigen sexe, is het voor de hand liggend dat kinderen sterk gericht zijn op de eigen sexe. Daar waar betrekkingen tussen jongens en meisjes worden waargenomen, gaat het om verliefdheden of toevallige omstandigheden: een jongen woont bijvoorbeeld in dezelfde flat als een bepaald meisje en speelt altijd met haar na schooltijd.

Zowel Nederlandse jongens als Nederlandse meisjes blijken een grotere mate van gerichtheid te hebben op kinderen uit de Hindoestaanse groep van dezelfde sexe dan men op grond van kansberekening zou verwachten. Dezelfde tendens nemen we waar als we een steekproef van de data bekijken per klas. Met betrekking tot kinderen uit de Creoolse groep blijkt dit niet zo te zijn.

Zowel Hindoestaanse meisjes als Hindoestaanse jongens noemen meer kinderen uit de eigen etnische groep en de eigen sexe wanneer het gaat om 'naast elkaar zitten in de klas'. Ook Nederlandse jongens verkiezen jongens uit de eigen etnische groep wanneer het dit aspect betreft. Spreken Creoolse meisjes op dit aspect voorkeuren uit, dan noemen ze Hindoestaanse meisjes, terwijl de Nederlandse meisjes keuzen maken voor de Creoolse meisjes.

Betreffende het 'naast elkaar zitten op een schoolreisje' dan kan gesteld worden, dat Creoolse jongens zo min mogelijk willen zitten naast andere Creoolse jongens. Ook hier zien we, dat Nederlandse meisjes evenals bij het eerste handelingsaspect graag naast een Creools meisje willen zitten, terwijl Hindoestaanse meisjes keuzen maken voor Creoolse meisjes.

Bij een feestje thuis zijn de Hindoestaanse jongens het minst gericht op jongens uit de eigen etnische groep, terwijl Creoolse meisjes liever ~~andere~~ Creoolse meisjes uitnodigen als

ze een feestje thuis geven. De Nederlandse jongens willen echter liever geen Creoolse jongens uitnodigen wanneer het dit handelingsaspect betreft.

Bij de vraag 'met welk kind zou je het liefst willen spelen op het schoolplein?' kon een sterke betrokkenheid van zowel Creoolse meisjes en Creoolse jongens als Nederlandse meisjes op kinderen uit de eigen etnische groep en sexe worden vastgesteld.

Spreeken kinderen voorkeuren uit wanneer het gaat om 'spelen met een kind na schooltijd' dan doen Nederlandse meisjes deze activiteit het liefst samen met andere Nederlandse meisjes, terwijl zowel Creoolse als Hindoestaanse jongens kenbaar maken dat zij het leuk vinden om met elkaar te spelen na schooltijd.

Weinig gerichtheid op de eigen etnische groep en sexe wordt waargenomen bij Creoolse meisjes wanneer het gaat om het samenwerkingsaspect. Zij willen dus het minst samenwerken met andere Creoolse meisjes. Deze tendens is eveneens waarneembaar wanneer Nederlandse jongens keuzen maken voor Hindoestaanse en Creoolse jongens. Opmerkelijk is het, dat Hindoestaanse jongens blijk geven deze activiteit samen met Creoolse jongens te willen doen. Ook hier brengen zij keuzen uit de op Creoolse jongens.

Tot slot dient vermeld te worden dat wat betreft de keuze van de peergroep er geen verschil is tussen Hindoestaanse jongens en meisjes. Negenendertig procent van de Hindoestaanse meisjes en 30% van de jongens prefereren een vriendenkring, die exclusief bestaat uit kinderen van de eigen etnische groep. Bij de Creoolse kinderen kon echter worden waargenomen dat Creoolse meisjes het liefst functioneren in een groep van zowel Surinaamse, buitenlands-anderstaligen als Nederlandse kinderen, terwijl de Creoolse jongens het liefst omgaan met Nederlandse en Surinaamse kinderen.

Stad

In de stad Amsterdam kon als algemene tendens worden waargenomen dat de Creoolse kinderen een sterkere gerichtheid op de eigen etnische groep hebben dan de theoretische frequenties indiceren. Ditzelfde zien we bij de Hindoestaanse en Nederlandse kinderen in respectievelijk Den Haag en Zoetermeer. Wellicht speelt hier-

bij een rol dat op een school een groot aantal kinderen uit een bepaalde etnische groep zit. In Amsterdam en Den Haag is de concentratie van respectievelijk Creoolse en Hindoestaanse kinderen immers erg groot, terwijl de Nederlandse kinderen in Zoetermeer in de meerderheid zijn. Op een concentratie-school voor Surinaamse kinderen in Amsterdam constateerden we dat de Hindoestaanse kinderen in gelijke mate betrokken zijn op de eigen etnische groep als op de Nederlandse groep, terwijl op een Haagse niet-concentratie school de Hindoestaanse kinderen liever omgaan met Nederlandse kinderen dan met kinderen uit hun eigen etnische groep. Slechts op de Amsterdamse school is er sprake van wederkerige gerichtheid. Ook in Zoetermeer is er tegen onze verwachting in sprake van wederkerige gerichtheid in geval het gaat om relaties tussen Creoolse en Hindoestaanse kinderen. Bekijken we echter de voorkeuren van Creoolse kinderen in Den Haag dan blijkt dat ze een grotere voorkeur hebben voor de Nederlandse groep dan men op grond van kansberekening zou verwachten. Hierbij dient wel aangetekend te worden, dat het aantal Creoolse kinderen zowel in Den Haag als in Zoetermeer gering is.

Verblijfsduur

Zowel voor Hindoestaanse als Creoolse kinderen geldt dat zij die nog niet zo lang in Nederland zijn (1-5 jaar) vriendjes en vriendinnetjes willen hebben, die uit de eigen etnische groep afkomstig zijn. Opmerkelijk is het verschil tussen Creoolse en Hindoestaanse kinderen, die langer dan vijf jaar in Nederland verblijven. De Creoolse kinderen stellen dan een vriendenkring samen die bestaat uit Nederlandse, Surinaamse en buitenlands-anderstalige kinderen, terwijl de Hindoestaanse kinderen kiezen voor vriendjes en vriendinnetjes uit hun eigen etnische groep (dit verband is zelfs significant $p = .00$).

Sociaal economisch milieu (gemeten aan het beroep van de vader)

Alleen voor de Hindoestaanse kinderen kon de invloed van deze variabele worden nagegaan, aangezien de onderzochte groep Creoolse kinderen te klein daarvoor was. Opvallend is dat kinderen uit arbeidsmilieus hoofdzakelijk vriendjes of vriendinnetjes kiezen, die afkomstig zijn uit de eigen etnische groep, terwijl kinderen uit kleine middenstandsmilieus een vriendenkring forme-

ren, die bestaat uit zowel Surinaamse kinderen als buitenlands-anderstaligen.

Concentratie Surinaamse en/of buitenlands-anderstalige kinderen op school

Er is in de samenstelling van de vriendenkring wel enig verschil tussen Surinaamse kinderen op scholen met meer dan 15% Surinaamse en/of buitenlands-anderstalige leerlingen versus die op een niet-concentratie school zitten van beide genoemde groepen. Creoolse kinderen op een school, die overwegend uit blanke kinderen bestaat (dat wil zeggen de concentratie Surinaamse kinderen is kleiner dan 15%) stellen een vriendenkring samen, die uit Nederlandse, buitenlands-anderstalige en andere Surinaamse kinderen bestaat. Is de concentratie groter dan 15% dan behoren alleen Nederlandse en andere Surinaamse kinderen tot de groep van vrienden. Hindoestaanse kinderen stellen hun peergroup ook op bovengenoemde wijze samen in een overwegend blanke setting (bij concentratie van kleiner dan 15%). Bevinden Hindoestaanse kinderen zich echter op een school, waar de populatie overwegend uit gekleurde kinderen bestaat, dan blijkt de peergroup voornamelijk te bestaan uit kinderen afkomstig uit de eigen etnische groep. Zowel in concentratiescholen voor Surinaamse kinderen als in scholen met een concentratie buitenlands-anderstaligen konden significante verbanden worden geconstateerd met respectievelijk p-waarden van .01 en .00.

3.2. De interviews met Surinaamse kinderen

Uit de gesprekken kwam een groot verschil naar voren tussen enerzijds de wijze, waarop Surinaamse kinderen het contact met Nederlandse kinderen beoordelen, en anderzijds de wijze waarop zij de waardering inschatten, die andere Surinaamse kinderen voor Nederlandse kinderen hebben. Slechts 10% van de Surinaamse kinderen beoordeelt het contact met Nederlandse kinderen negatief. Opmerkelijk is echter dat nog geen 10% van de Surinaamse kinderen het idee heeft dat andere Surinaamse kinderen een positief beeld hebben van Nederlandse kinderen. Hun algemene opinie is, dat Nederlandse kinderen voor Surinaamse kinderen eveneens een negatieve waardering hebben. De meeste Surinaamse kinderen denken desondanks dat zij zelf positief gewaardeerd worden, zowel door

de andere Surinaamse als door de Nederlandse kinderen.

Het merendeel van de Surinaamse kinderen geeft aan, dat zowel Surinaamse als Nederlandse kinderen deel uitmaken van hun vriendenkring. Slechts 20% van de Hindoestaanse en nog minder Creoolse kinderen spelen uitsluitend met Surinaamse kinderen. De meerderheid van deze laatste groep geeft als verklaring daarvoor, dat er geen of weinig Nederlandse kinderen op hun school zitten of in hun buurt wonen. De gesprekken met de Surinaamse kinderen dienden er ook toe een beeld te krijgen over de vraag of de kinderen door hun ouders beïnvloed werden in hun contacten met kinderen uit hun eigen en uit andere etnische groepen. Op de vraag of hun ouders het goed vinden dat andere Surinaamse kinderen bij hun thuis spelen, antwoordden 8% van de Creoolse en 11% van de Hindoestaanse kinderen negatief.

16% van de Creoolse en 13% van de Hindoestaanse kinderen geven te kennen dat hun ouders erop tegen zijn dat zij een Nederlands vriendje of vriendinnetje mee naar huis nemen. Een Creoolse jongen formuleert de weigering van zijn ouders ten aanzien van Nederlandse kinderen als volgt:

'Bij mij thuis? Neen, mijn moeder houdt er niet van dat er vreemden komen. Ze houdt niet van Nederlandse kinderen.'

Een andere jongen stelt:

'Neen, mijn moeder zegt, dat ze ons haten en ons niet leuk vinden.'

Opmerkelijk is dan ook dat 67% van de Creoolse en 61% van de Hindoestaanse kinderen op de vraag hoe vaak zij met Nederlandse kinderen thuis gespeeld hebben, aangeven dat dit helemaal niet is voorgekomen. Tabel III geeft dit weer.

Tabel III

Frequentie van spel van Nederlandse kinderen bij Surinaamse kinderen thuis gedifferentieerd naar Hindoestanen en Creolen (uitgedrukt in percentages)

<u>Frequentiespel</u>	<u>Etnische groepering</u>	
	<u>Creolen</u>	<u>Hindoestanen</u>
Helemaal niet	67%	61%
Minder dan 2 keer	8%	19%
2 - 5 keer	11%	16%
Meer dan 5 keer	14%	5%

Als Surinaamse kinderen hun ouders zouden vragen of zij bij Nederlandse kinderen thuis mogen spelen, dan verwachten 14% van de Creoolse en 9% van de Hindoestaanse kinderen een ontkennend antwoord. De Surinaamse ouders zijn er dus niet op tegen dat hun kinderen bij Nederlandse kinderen spelen.

Tot slot geven wij een opsomming van de argumenten, die kinderen noemen voor de weigering van hun ouders. Ten aanzien van Nederlandse kinderen lopen de redenen van weigering uiteen van de religieuze achtergrond van Surinaamse kinderen tot het niet op prijs stellen van contacten met Nederlanders. Ten aanzien van andere Surinaamse kinderen lopen de redenen uiteen van het verschil in religieuze achtergrond tot het feit dat het andere kind van Surinaamse origine is. Resumerend kan gezegd worden dat Surinaamse kinderen een peergroup samenstellen, die zowel uit Surinaamse als Nederlandse kinderen bestaat.

3.3. Interviews met Surinaamse ouders

Uit de interviews met de Surinaamse ouders blijkt dat slechts 4% van de Hindoestaanse ouders het niet op prijs stelt dat hun kinderen met Nederlandse kinderen spelen. De Creoolse ouders blijken niet af te wijzen dat hun kinderen een Nederlands speelkameraadje hebben, maar bedenkingen hebben ze er duidelijk wel tegen. Zij adstrueren die door veelzeggende uitspraken als:

'Ja, ik zal geen kwaad met kwaad vergelden'; 'ja, dat mag wel, als ze maar niet onbeschoft zijn en dāāāg tegen me zeggen'.

Het is ook zo dat deze ouders het spelen met Nederlandse kinderen niet stimuleren. 17% van de Hindoestaanse en 8% van de Creoolse ouders geven expliciet te kennen, dat zij liever niet hebben, dat hun kinderen een Nederlands kind mee naar huis nemen.

Kort samengevat blijkt, dat slechts een gering aantal Surinaamse ouders zegt het niet op prijs te stellen dat hun kinderen met Nederlandse kinderen spelen. Opmerkelijk is echter wel dat uit de kinderinterviews geconcludeerd kan worden dat Nederlandse kinderen niet bij Surinaamse kinderen thuis mogen spelen. 67% van de Creoolse kinderen en 61% van de Hindoestaanse kinderen geven immers aan dat zij thuis helemaal niet met Nederlandse kinderen mogen spelen.

3.4. Interviews met leerkrachten

Uit de totale interviewlijst is voor deze bespreking een selectie gemaakt van de vragen die informatie verschaffen over:

- a. Groepsvorming van Surinaamse en Nederlandse kinderen;
- b. De opvattingen van de leerkracht over de houding van Surinaamse leerlingen naar kinderen uit de eigen en uit andere etnische groepen.

In de eerste plaats moet geconstateerd worden dat er volgens 62% van de onderwijsgevenden nòch bij Surinaamse nòch bij Nederlandse kinderen sprake is van groepsvorming op basis van hun etnische afkomst. Eén van de leerkrachten formuleert dat als volgt:

'Je kunt in het algemeen niet spreken van groepsvorming. Het is niet aanwijsbaar. Het is niet zo, dat je op de speelplaats een groep Nederlandse kinderen hebt en daar een groep Creoolse en/of Hindoestaanse kinderen, of dat de anderstaligen bij elkaar kruipen. Het is duidelijk wel het geval bij Chinese kinderen.'

De vriendenkring van zowel Creoolse als Hindoestaanse kinderen bestaat volgens onderwijzers en onderwijzeressen voor het merendeel uit kinderen afkomstig uit diverse etnische groepen. 86% van de Creoolse kinderen heeft een peergroup van gemengde etnische samenstelling, terwijl dit voor 66% van de Hindoestaanse kinderen geldt. Tabel IV biedt daarvan een illustratie.

Tabel IV

Onderscheid in vriendenkring volgens de leerkrachten uitgesplitst naar Creolen en Hindoestanen (uitgedrukt in percentages).

Etnische groep vrienden van Surinaamse kinderen	Creolen	Hindoestanen
Surinaams	7	23
Buitenlands-anderstaligen	-	7
Nederlands	7	5
Kinderen uit verschillende etnische groepen	86	66

Uit de gesprekken blijkt dat de leerkrachten verschillen waarnemen tussen de houding van Surinaamse kinderen ten aanzien van andere Surinaamse kinderen en hun opstelling ten aanzien van zowel Nederlandse als buitenlands-anderstalige kinderen. Terwijl

slechts 42% van de onderwijsgeevenden de houding van de Creoolse leerlingen ten aanzien van andere Surinaamse leerlingen opvallend positief beoordeelt, is volgens 86% de attitude van deze leerlingen ten aanzien van Nederlandse kinderen opvallend positief. 65% van de leerkrachten meent dat deze positieve attitude eveneens is waar te nemen ten aanzien van buitenlands-anders-taligen.

Over Hindoestaanse kinderen zeggen resp. 69%, 56% en 67% van de onderwijsgeevenden dat hun houding ten aanzien van leerlingen uit de eigen en andere etnische groep opvallend positief is. Opmerkelijk is echter dat 19% van de leerkrachten de houding van de Hindoestaanse kinderen ten aanzien van Nederlandse kinderen als 'teruggetrokken' typeert; bij de Creoolse kinderen nemen veel minder leerkrachten (5%) die teruggetrokkenheid waar. Slechts 7% van de onderwijskrachten is verder van mening dat Creoolse kinderen een vriendenkring formeren op grond van het criterium 'etnische groep'. Bij de Hindoestaanse kinderen geldt dit volgens 23% van de onderwijskrachten.

Alvorens verder te gaan met de bespreking van de onderzoeksresultaten lijkt het nuttig hier stil te staan om enkele vergelijkingen te maken tussen de gegevens die met behulp van de diverse onderzoeksinstrumenten verkregen werden over de inter-etnische vriendschapsrelaties van Surinaamse kinderen. Wat betreft de sociometrische gegevens kan algemeen gesteld worden, dat de spreiding van het gemiddeld aantal keuzen dat Surinaamse kinderen verkrijgen per klas varieert, maar dat die spreiding groter is dan bij Nederlandse kinderen. Verder blijken Surinaamse kinderen in sommige gevallen wel te kiezen maar zelf niet gekozen te worden. Splitsen we de diverse handelingsaspecten van Surinaamse kinderen uit naar sexe, dan moeten we evenals andere onderzoekers vaststellen dat via alle onderzoeksinstrumenten sexe als uiterst belangrijke factor naar voren komt bij de keuze van vriendjes en vriendinnetjes (Oedayrajsing Varma 1968:376, Tjon-A-Ten 1978:17, Jelinek en Brittan 1975:51). In tegenstelling tot de bevindingen van Mc Candless en Hoyt (1961:685), Ghuman (1975), Tjon-A-Ten 1978:17) en Davey (1982) is met name bij meisjes, in het bijzonder de Hindoestaanse, deze tendens heel geprononceerd aanwezig. Proportioneel maken zij veel minder keuzen voor kinde-

ren van de andere sexe. Mogelijk speelt de opvoeding hierin een belangrijke rol. De meest interessante bevinding van het sociometrische onderzoek is misschien wel de hoge mate van preferentie bij zowel de Hindoestaanse, de Creoolse als de Nederlandse kinderen uit de eigen etnische groep. Deze bevinding kan verrassend genoemd worden, omdat de Engelse literatuur eenduidig aangeeft, dat de preferentie van allochtone kinderen minder gericht is op kinderen uit de eigen etnische groep (Jelinek en Brittan 1975:51 en Davey 1982:64).

Evenals Jelinek en Brittan (1975:50) dat vaststelden voor Aziatische kinderen in Engeland, constateerden wij - zowel op grond van sociometrisch onderzoek als van interviews met kinderen en leerkrachten - dat met name de Hindoestaanse kinderen veel meer op elkaar gericht zijn. Bij de interviews was deze tendens minder expliciet. De houding van Nederlandse kinderen ten opzichte van Hindoestaanse kinderen verschilt bovendien duidelijk met die van Creoolse kinderen. Hoewel Nederlandse kinderen op geen van de handelingsaspecten grote voorkeur hebben voor de Surinaamse kinderen als groep noemen zij, als zij keuzen maken, meer de Hindoestaanse dan de Creoolse kinderen. Omgekeerd blijken de Hindoestaanse kinderen veel meer op de Nederlandse groep gericht te zijn dan op de Creoolse kinderen (vergelijk Koot, Tjon-A-Ten en Uniken Venema 1983). Opvallend is echter dat de Hindoestaanse kinderen volgens de leerkrachten een 'teruggetrokken' houding ten aanzien van de Nederlandse kinderen hebben.

Welke verklaringen opgeld doen voor de grotere preferentie van Nederlandse kinderen voor Hindoestaanse kinderen is onduidelijk. Wellicht spelen de hiernavolgende verklaringen een rol. Het is mogelijk dat Nederlandse ouders negatieve evaluaties van de Creoolse groep aan hun kinderen overdragen. Immers het is juist deze groep die vaak in het nieuws komt vanwege negatieve gedragingen etc. Deze evaluaties kunnen de Nederlandse kinderen beïnvloeden en hun contacten met kinderen uit de Surinaamse groep, in het bijzonder de Creoolse kinderen. Een andere verklaring kan de ook door de leerkrachten genoemde 'meegaande' houding zijn (Koot en Tjon-A-Ten 1982a en 1982b). Welk kind vindt het niet prettig een vriendje of vriendinnetje te hebben dat onvoorwaardelijk en zonder tegenstribbelen meegaat in een

beslissing. Nog een verklaring zou kunnen liggen in het uiterlijk van de Hindoestaanse kinderen. Deze kinderen hebben weliswaar een donkerdere huids- en haarkleur dan de Nederlandse kinderen, maar qua fenotype komen ze meer dan de Creoolse overeen met dat van de Nederlandse kinderen.

Mogelijke verklaringen voor de grotere preferentie van Hindoestaanse kinderen voor de Nederlandse groep boven de Creoolse groep zijn iets meer voor de hand liggend. De meest plausibele verklaring kan de historisch gegroeide verhouding tussen de Creoolse en de Hindoestaanse groep zijn. Zowel Speckmann (1963) als Van Renselaar (1963a) tonen in hun onderzoekingen in Suriname aan, dat beide groepen in sterke mate negatieve stereotypen ten opzichte van elkaar hanteren. Dat deze stereotypen ook doorspelen in Nederland wordt onder anderen aangetoond door Koot, Tjon-A-Ten en Uniken Venema (1983:13).

Wellicht speelt eveneens een grote rol dat de Hindoestaanse groep de Nederlander en alles wat Nederlands is idealiseert (zie bijvoorbeeld Bovenkerk 1975). Een andere verklaring ligt in het verlengde van de laatstgenoemde en heeft betrekking op de schoolprestaties. Allerwege is bekend dat Hindoestaanse kinderen in het algemeen het slechtst presteren (Koot en Tjon-A-Ten 1982a en b; Koot, Tjon-A-Ten en Uniken Venema 1983). Onder andere deze groep kinderen is van mening dat de Nederlandse kinderen de beste cijfers op school halen (Koot, Tjon-A-Ten en Uniken Venema 1983:11). Mogelijk kijken ze op tegen de prestaties van Nederlandse kinderen en proberen ze zich in de onderlinge omgang zoveel mogelijk de prestatienormen en waarden van Nederlandse kinderen eigen te maken, hetgeen zou kunnen resulteren in betere schoolprestaties.

Een opmerkelijk verschijnsel is het grote aantal Surinaamse ouders dat in de interviews te kennen geeft het niet erg te vinden dat hun kinderen met Nederlandse kinderen spelen, terwijl uit de kinderinterviews blijkt, dat de werkelijkheid anders is. Spelen met Nederlandse kinderen komt namelijk slechts in geringe mate voor. We kunnen aannemen dat Surinaamse ouders liever niet willen dat hun kinderen met Nederlandse kinderen spelen, maar dat zoals Maccoby en Maccoby (1954:482) stellen ook het volgende een rol speelt:

"Validity studies all suggest that when people are interviewed directly concerning behaviour about which there is a strong expectation of social approval or disapproval, and in which there is considerable ego-involvement, respondents tend to err in the direction of idealizing their behaviour."

De antwoorden van Creoolse ouders in de interviews, maar ook die van de Surinaamse kinderen wakkeren vermoedens in deze richting aan.

Een ander saillant aspect in de interviews met de leerkrachten is dat zij de houding van de diverse etnische groepen ten opzichte van elkaar niet als problematisch ervaren. Zij typeren immers de houding van de kinderen uit de verschillende etnische groepen ten opzichte van elkaar overwegend als opvallend positief. Voorts vindt er volgens hen geen groepsvorming op etnische basis plaats en spelen de kinderen in groepen, die qua etnische samenstelling gemengd zijn. Mogelijk hangen hun ideeën samen met wat Milner (1975:93) stelt:

"There is a tendency to see observable behaviour as somehow more 'real', and therefore more important than the invisible world of attitudes."

Onderzoeksresultaten van Grondlund (1960) ondersteunen deze aanname. Leerkrachten kunnen namelijk de sociometrische status van bepaalde leerlingen vrij slecht beoordelen. Dat geldt met name voor die kinderen waarvoor een leerkracht een persoonlijke voorkeur of afkeur heeft.

In het voorgaande hebben we de mening van de kinderen, de leerkrachten en de Surinaamse ouders ten aanzien van de interacties en relaties van Surinaamse kinderen met kinderen uit de eigen en andere etnische groepen weergegeven. Tevens hebben we, de methodische kanttekeningen in aanmerking nemend, getracht onze gegevens te vergelijken met buitenlands onderzoeksmateriaal. Onze waarnemingen betreffende de houding en relatie van Surinaamse kinderen ten aanzien van kinderen uit de autochtone en andere allochtone groepen komen nu aan bod.

3.5. Observaties

Een eerste analyse van de observatie-gegevens levert de volgende resultaten op. De Surinaamse kinderen als groep, in het bijzonder de Hindoestanen onder hen, vertonen een grote saamhorigheid. Dit uit zich onder meer in het spreken van de eigen milieutaal - het Sranan Tongo of het Sarnami Hindi -, maar ook in het elkaar

verdedigen wanneer er schermutselingen tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen ontstaan. Er is dan geen sprake van vooropgezette kwaadwilligheid van de ene etnische groep ten opzichte van de andere etnische groep. Eén van de observatoren schrijft hierover in het observatieverslag:

"Ik kan niet goed zien en/of horen wat er aan de hand is, maar er staat een groep Nederlandse jongens rondom één Surinaamse jongen. Ze vuren een Nederlandse jongen aan. De leerkrachten lopen aan de andere kant van het schoolplein. Een aantal Surinaamse jongens van diverse uit Suriname afkomstige etnische groeperingen komt hun vriendje te hulp en de schermutseling is vrij snel daarna voorbij."

De gerichtheid op de eigen groep sluit het hebben van contacten met Nederlandse en buitenlands-anderstalige kinderen echter niet uit. In het algemeen hebben Surinaamse kinderen geregeld zowel spel- als andere contacten zoals plagen (bijvoorbeeld kledingstukken afpakken en ermee wegrennen, afpakken van spelmateriaal en ook het verstoren van spelletjes) met kinderen uit de andere etnische groepen op het schoolplein. Omgekeerd wordt hetzelfde geconstateerd. Deze contacten kunnen zeker niet onvriendschappelijk genoemd worden.

Het is opvallend dat er bij de Surinaamse kinderen met name op de niet-concentratie scholen een duidelijke groepsstructuur ontbreekt. Dit komt wellicht doordat op deze scholen slechts een gering aantal kinderen uit één specifieke Surinaamse etnische groepering aanwezig is. Toch hebben deze kinderen een sterke gerichtheid op de Surinaamse groep in het algemeen. De Hindoe-staanse kinderen richten zich vooral op de eigen etnische groep. Binnen de Surinaamse groep ontstaan subgroepjes, die af en toe relaties met elkaar onderhouden. Vaak behoren niet meer dan 2 à 3 Surinaamse kinderen tot deze groepjes. Meestal participeren ook Nederlandse, in sommige gevallen buitenlands-anderstalige kinderen in deze groepen. Opmerkelijk is dat met name op de niet-concentratie scholen een aantal Surinaamse kinderen populair is bij de Nederlandse kinderen.

Op de concentratie scholen voor Surinaamse kinderen valt in dit verband onmiddellijk een verschil te constateren. In deze andere setting is er bij de Surinaamse kinderen een duidelijke groepsstructuur aanwezig. De jongens uit de hogere klassen hebben een leidersrol. Zij vertonen het stereotype mannelijk gedrag;

ze spelen ruwe spelletjes, plagen elkaar over en weer en/of spreken de milieutaal. De meisjes manifesteren zich door vrouwelijk gedrag, ze lopen samen gearmd, soms ook met de leerkrachten, praten samen in een groep en zijn hulpvaardig. Het vormen van een groep vindt hier plaats op grond van sexe en jaarklas. Maar er is ook sprake van contacten met kinderen, die qua leeftijd jonger of ouder zijn. Het betreft dan vaak kinderen die òf in dezelfde flat c.q. straat wonen òf die familie zijn. Opmerkelijk is dat er in een dergelijke setting met name bij Nederlandse kinderen, vooral de meisjes, sprake is van groepsvorming op basis van etnische groep. De contacten met Surinaamse meisjes zijn weliswaar vriendelijk, maar niet langdurig en diepgaand van aard. Ter illustratie het volgende:

'Twee Nederlandse meisjes lopen gearmd naar een groepje van vier andere Nederlandse meisjes. Ze praten en lachen met elkaar. Even later lopen twee Hindoestaanse meisjes naar ze toe, maar deze worden niet echt betrokken bij het praten, lopen weg en gaan naar een groep Hindoestaanse meisjes, die vrolijk praten en lachen.'

Op één niet-concentratie school voor Surinaamse kinderen in Utrecht werd hetzelfde geconstateerd bij Griekse meisjes. Daar vormen de Nederlandse en Surinaamse meisjes één groep. De jongens daarentegen spelen in een groep die bestaat uit zowel Surinaamse, Nederlandse als Griekse jongens.

Beschermend gedrag zien we optreden in concentratie scholen, vooral bij Hindoestaanse meisjes. Zij nemen de bescherming van jongere kinderen dat wil zeggen zusjes, broertjes, neefjes en nichtjes op zich. Gezien het referentiekader van de opvoeding is dit een heel normale zaak. In hun opvoeding ligt de nadruk namelijk op het ontwikkelen van hechte banden met het gezin c.q. de familie. Eén van de observatoren meldt hierover:

'Er staat een ouder Hindoestaans meisje bij een kleine Hindoestaanse jongen, zij houdt hem vast, aait hem over zijn bol, doet zijn capuchon op zijn hoofd en maakt een strikje zodat het niet afvalt.'

Segregatie van de sexen komt op alle scholen voor, met uitzondering van één, die een speciale onderwijsvorm hanteert namelijk het Montessorisysteem. Toch bestaan er veelal wel contacten tussen jongens en meisjes. Zo dagen de meisjes de jongens uit, wat aanleiding kan zijn tot stoeipartijen, plagerijen en pesten.

Tot slot kan vermeld worden dat er op de concentratie scholen geen Surinaamse kinderen voorkomen die een geïsoleerde positie innemen. De kinderen ondersteunen en helpen elkaar. Op zes van de niet-concentratie scholen is er echter voor een aantal Surinaamse kinderen wel degelijk sprake van isolement. Het zijn, met uitzondering van één meisje, allen Hindoestaanse meisjes, die òf heel tener zijn, òf nog kort op school zitten c.q. pas in Nederland wonen en het Nederlands vaak niet goed beheersen, òf qua leeftijd veel ouder zijn dan hun klasgenoten. Zij zoeken geen contacten met anderen (zowel andere Surinaamse als Nederlandse kinderen) en worden ook niet betrokken in de verschillende activiteiten. Ter illustratie het volgende citaat uit een observatieverslag:

'Een Chinees meisje uit de vierde klas, dat pas op school is, staat in de hoek voor de ingang van de school te kijken naar andere kinderen uit haar klas, die samen spelen. Ze kijken niet naar haar en zij maakt ook geen aanstalten zich bij hen te voegen.'

Samenvattend kan op grond van de observaties het volgende worden gezegd. Op de concentratie scholen nemen we een grote betrokkenheid van Surinaamse kinderen op de eigen etnische groep waar, terwijl op de niet-concentratie scholen de voorkeur van Surinaamse kinderen niet uitsluitend gericht is op kinderen uit hun eigen groep. Dit laatste is gezien het geringe aantal kinderen uit één specifieke etnische groep begrijpelijk. Opmerkelijk is dat er zich op de niet-concentratie scholen enerzijds Surinaamse kinderen bevinden, die een geïsoleerde positie innemen. Anderzijds zijn daarop ook Surinaamse kinderen die populair zijn bij Nederlandse kinderen. Vaak verblijven die kinderen al langer in Nederland. In de concentratie scholen is hiervan echter geen sprake. Alle Surinaamse kinderen zijn in de groep opgenomen, spelen met elkaar en ondersteunen elkaar.

Voor het feit dat er op de concentratie scholen geen kinderen in een geïsoleerde positie voorkomen, terwijl daarvan op de niet-concentratie scholen wel sprake is, is een aantal verklaringen op te werpen. De meest plausibele formuleert Willie (1973):

"Children in a school regardless of their race do not immediately become fully integrated into the peer network."

Een andere verklaring, die voor de reeds aanwezige Surinaamse kinderen op school opgeld kan doen is de volgende. Door het geringe

aantal Surinaamse kinderen op een niet - concentratie school hebben die kinderen waarschijnlijk moeten vechten om zich een plaats in de peergroup te verwerven. Het is mogelijk dat hun status binnen de peergroup niet erg hoog is. Daardoor zou alleen al het contact met nieuw aangekomen Surinaamse kinderen kunnen leiden tot ondermijning van hun positie, hetgeen zou kunnen resulteren tot uitstoting uit de peergroup.

De reden dat de nieuw aangekomen Surinaamse kinderen geen contacten zoeken met andere Surinaamse kinderen kan mogelijk gelegen zijn in het volgende. Surinaamse kinderen die langere tijd in Nederland verblijven stellen zich, aldus Koot (1977:22) langzamerhand anders op. We mogen dus aannemen, dat ze zich enige kennis van het Nederlandse normen- en waardenstelsel en sociale regels hebben eigen gemaakt. Wellicht, dat Surinaamse jongeren die pas in Nederland verblijven dit aanvoelen en uit ontzag (zie Bovenkerk 1975) geen contacten met deze kinderen willen leggen. Immers, ook deze Surinaamse kinderen praten en gedragen zich als bakra's (Hollanders).

Bekijken we de resultaten van ons onderzoek, dan moeten we stellen dat er op grond hiervan geen eenduidige conclusies getrokken kunnen worden. Uit de sociogrammen blijkt dat kinderen uit elk van de etnische groepen specifieke voorkeuren hebben voor andere kinderen uit hun eigen etnische groep. Maar uit de interviews met de ouders, de kinderen en de leerkrachten komt naar voren dat dit niet het geval is. De resultaten van de observaties stemmen enerzijds overeen met die welke met behulp van de sociometrische techniek verkregen zijn (op concentratie scholen). Anderzijds liggen ze op één lijn met de gegevens die wij door middel van de interviews met diverse betrokkenen hebben achterhaald.

Vergelijken we het verzamelde materiaal met de resultaten van buitenlandse onderzoeken, dan wordt interpretatie hiervan bemoeilijkt, doordat verschillende onderzoekers met één of meerdere onderzoeksmethoden tot zeer uiteenlopende conclusies komen. Zo stellen Durojaiye (1970), Horstmann (1971), Müller (1971), Jelinek en Brittan (1975), Gärtner-Harnach (1975) en Boos-Nünning (1976) op grond van sociometrisch onderzoek vast, dat er sprake is van gebrekkige integratie bij buitenlandse kinderen. Anderen, zoals Gross (1969) constateren op basis van dezelfde onderzoeks-

methode dat zulks niet het geval is: buitenlandse kinderen zijn geliefd en net zo sociaal geïntegreerd zijn als hun overige medeleerlingen. Gebruiken onderzoekers meerdere onderzoeksmethoden zoals observaties, gesprekken met leerkrachten etc., dan zien we eveneens dat er geen overeenstemming is in de resultaten. Zo concludeert Malhotra (1973) na gesprekken met leerkrachten en sociometrisch onderzoek dat de relatie tussen allochtone en autochtone kinderen niet problematisch is. En Koot (1977) komt na observatie in de klas, gesprekken met ouders, leerkrachten en ouders tot dezelfde conclusie. Maar Appel, Everts en Teunissen (1979) maken een geheel andere gevolgtrekking. Volgens hen verkeren de buitenlandse kinderen vaker in een isolements-positie.

Duidelijk is nu geworden, dat veel onderzoekers niet in staat zijn geweest een helder beeld te verschaffen over de interacties en relaties tussen allochtone en autochtone kinderen. De redenen hiervan kunnen gezocht worden in methodische problemen, die te maken hebben met de onderzoeksopzet en de type data, die verzameld zijn. Onze resultaten geven echter duidelijk aan dat verontusting op zijn plaats is. Dat onze resultaten geen eenduidig beeld verschaffen over de sociale betrekkingen van Surinaamse kinderen met Nederlandse kinderen wordt wellicht verklaard door het volgende feit. Alle betrokkenen (leerkrachten, ouders en kinderen) hebben een verschillend belang bij het zo positief mogelijk voorstellen van de situatie. De Surinaamse ouders voelen zich geen Nederlanders, ze zijn niet in hun eigen land. Negatieve uitlatingen over Nederlanders zullen ze binnen de eigen groep doen, maar buitenstaanders inclusief onderzoekers zullen deze niet te horen krijgen. Dat Surinaamse kinderen hetzelfde doen, kan enerzijds verklaard worden uit de houding van de ouders. Anderzijds zouden ze door een negatief oordeel over Nederlandse kinderen bewust spanningen in zichzelf oproepen. Ook de leerkrachten hebben belangen. Hun opvatting 'alle kinderen zijn gelijk' is zo sterk dat zij ontkennen dat hun eigen leerlingen bevooroordeeld zijn en discrimineren (Jeffcoate 1979). Dat de sociale betrekkingen tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen te wensen overlaten, willen ze dus ook niet opmerken, want het past niet in hun conceptie van de werkelijkheid.

4. Samenvatting en conclusies

In een poging om de inter-etnische vriendschapsrelaties van Surinaamse kinderen te onderzoeken werden er door middel van diverse onderzoeksinstrumenten gegevens verzameld bij kinderen uit verschillende etnische groepen in de steden Zoetermeer, Den Haag en Amsterdam. Vragen die in dit (deel)onderzoek centraal stonden waren:

1. Kiezen Surinaamse kinderen voor kinderen uit andere etnische groepen, dan die afkomstig uit de eigen etnische groep?
2. In hoeverre beïnvloeden de Surinaamse ouders hun kinderen in contacten met kinderen uit de eigen en andere etnische groep?

De antwoorden op de twee gestelde vragen zijn tegen de achtergrond van de verzamelde data duidelijk. De resultaten geven bij de sociogrammen expliciet weer, dat etniciteit een sterke factor is bij de keuze van vriendjes en vriendinnetjes. Zowel Creoolse, Hindoestaanse als Nederlandse kinderen kiezen op alle handlingsaspecten veel meer voor kinderen uit de eigen etnische groep. Verder blijkt dat de Surinaamse kinderen als groep gemiddeld veel minder keuzen verkrijgen dan Nederlandse kinderen. In sommige gevallen worden ze helemaal niet gekozen en lijkt het of ze als het ware niet aanwezig zijn. Op niet-concentratie scholen is deze tendens manifester, want daar is zelfs sprake van puur isolement. Surinaamse kinderen bestaan gewoon niet!

De observatiegegevens zijn enerzijds in overeenstemming met de resultaten die verkregen zijn door middel van sociogrammen, anderzijds liggen ze op één lijn met die van de interviews. Uit de observaties blijkt namelijk dat de etnische groep waartoe een kind behoort in het algemeen geen overheersende factor is bij de keuze van een peergroup.

Verder blijken de Surinaamse ouders in het tot stand komen en het continueren van vriendschappen van hun kinderen met die uit andere etnische groepen geen grote bereidwilligheid te tonen tegenover de Nederlandse kinderen. Hoewel de ouders zeggen dat zij weinig bezwaar hebben tegen vriendschappen van hun kinderen met Nederlandse kinderen, blijken ze deze in sommige gevallen af te wijzen en/of in ieder geval niet te stimuleren. Vriendschappen tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen worden in de

meeste gevallen niet gecontinueerd buiten school. Wij moeten dus evenals Rose (1969), die bij West-Indische kinderen in Engeland onderzoek deed, concluderen dat:

"Friendships formed between white and coloured children are seldom continued beyond school, there is some awareness of colour prejudice as children reflect the attitudes of their parents."

Het is mogelijk dat de houding van de Surinaamse ouders wordt bepaald door de ervaringen die zij met Nederlanders hebben opgedaan in de Nederlandse samenleving. Deze ervaringen kunnen van dusdanige aard zijn, dat zij hun kinderen hiervoor willen behoeven en zij vriendschappen tussen hun eigen kinderen en Nederlandse kinderen tegenhouden.

Dit alles overziend komen we tot de slotsom dat de sociale betrekkingen tussen Surinaamse en Nederlandse kinderen in schoolverband, maar ook daarbuiten, te wensen overlaat. Evenals de Nederlandse Overheid moeten we concluderen dat er iets moet gebeuren aan de sociale integratie van allochtone kinderen in Nederlands schoolverband. Dat maatregelen van de Overheid, zoals Intercultureel Onderwijs etc. de uitkomst zouden kunnen bieden voor een betere verstandhouding tussen de diverse etnische groepen in de Nederlandse school betwijfelen we echter in hoge mate. Wil de Nederlandse Overheid de begrippen 'wederzijds aanvaarden', 'wederzijds waarderen' en 'het elkaar leren kennen' inhoud laten krijgen in de Nederlandse samenleving c.q. de school en dus echte en langdurige veranderingen in de bestaande etnische attitudes teweegbrengen, dan zal zij specifieke randvoorwaarden moeten scheppen. Met Gough e.a. (1950:100) kunnen we stellen dat die randvoorwaarden enerzijds "must attend to the total personality structure as well as specific attitudes". Anderzijds dienen zij te zijn afgestemd op het culturele en sociale referentiekader van de migranten.

Noten

- (1) Met Surinaamse kinderen wordt bedoeld, zowel kinderen die in Suriname geboren zijn, als ook de kinderen die in Nederland van Surinaamse ouders of gemengde huwelijken afkomstig zijn. Daar de Surinaamse bevolking bestaat uit diverse etnische groeperingen, die qua cultuur, taal etc. van elkaar verschillen zal bij de weergave van de resultaten een onderscheid gemaakt worden tussen Creoolse en Hindoe-staanse kinderen.
- (2) Het project Surinaamse kinderen in het Nederlandse basisonderwijs wordt door het Nederlands Comité Kinderpostzegels (NCK) gesubsidieerd en richt zich in het algemeen op de problemen die Surinaamse kinderen in het Nederlandse lagere onderwijs ervaren en de factoren, waardoor deze problemen veroorzaakt worden.
In eerste instantie werd het onderzoek op een tweentwintigtal scholen in Zoetermeer, Den Haag, Utrecht en Amsterdam uitgevoerd en had een exploratief karakter (zie voor gegevens Koot en Tjon-A-Ten 1982a). In een latere fase werd het onderzoek beperkt tot negen scholen in Zoetermeer, Den Haag en Amsterdam. Op deze scholen zijn in de periode 1981 tot en met 1983 van de leerlingen van de bovenbouw o.a. gegevens verzameld over de inter-etnische vriendschapsrelaties en de schoolprestaties. De genoemde scholen kunnen getypeerd worden als concentratie scholen, waarvan de gezinnen overwegend behoren tot een laag sociaal-economisch milieu.
In dit verband dient vermeld te worden, dat wanneer wij het over een concentratie school hebben de schoolpopulatie voor meer dan 15% bestaat uit Surinaamse kinderen uit diverse etnische groeperingen. Is de concentratie van Surinaamse kinderen op school kleiner dan 15% dan spreken wij over een niet-concentratie school.
- (3) Aan het merendeel van de studies naar inter-etnische relaties zijn enige bezwaren verbonden. Deze bezwaren zijn o.a. te herleiden tot het gebruikte onderzoeksinstrument. In veel gevallen wordt er overwegend gebruik gemaakt van de sociometrische techniek. Deze heeft als bezwaar, dat kinderen voor- dan wel afkeuren uitspreken voor andere kinderen, maar dat deze keuzen eerder een wensniveau dan een reële situatie kunnen representeren. Een nadeel is voorts dat de betrouwbaarheid en de stabiliteit van deze gegevens niet groot is, doordat vaak niet voldaan is aan de voorwaarde om meerdere handelingsconsequenties aan de keuzen te verbinden. Tenslotte is een bezwaar dat het experiment beperkt blijft tot één klas of één school, waardoor de generalisatiewaarde uitermate gering is.
- (4) Voor de verwerking van de sociometrische gegevens werden verschillende methoden gebruikt. Het relatiepatroon in de klas werd uitgedrukt in een sociogram. Daar het sociogram onoverzichtelijk zou worden door een veelheid van lijnen, werden alleen die relaties weergegeven die wederkerig waren. Deze sociogrammen werden doorgesproken met de klasse-

leerkrachten om na te gaan of de door ons gevonden relaties overeenkwamen met de werkelijkheid en aan welke factoren zij acceptatie (populariteit) of non-acceptatie van een bepaald kind toeschreven. Voor ons doel, namelijk het vergelijken van sociometrische patronen in schoolklassen, was deze methode niet bruikbaar. We hebben daarom sociomatrixen gemaakt, waarbij het nummer van het kind, etnische groep, sexe en de door het kind gemaakte keuzes werden vermeld. Op deze manier kon gemakkelijk worden afgelezen in welke mate het behoren tot een etnische groep een rol speelt in de keuze. Voorts was zo te bepalen of de keuzen wederkerig of eenzijdig zijn van aard en hoe geaccepteerd (populair) een bepaald kind in een klas is. Zie voor een voorbeeld de matrix op de volgende bladzijde. Naast de sociomatrix hebben we de Criswell Index of Self Preference (Criswell 1943) gebruikt om de mate van voorkeur voor de eigen etnische groep te kwantificeren. De preferentie voor de eigen etnische groep wordt dan in een percentage uitgedrukt. Stel dat een groep uit 15 Creolen, 8 Hindoestanen en 5 Nederlanders bestaat, dan is de kans dat 1 Creools kind een Hindoestaan kiest 14:8 (de kiezer wordt uitgesloten). Het totaal aantal uitgebrachte keuzen van de Creolen is 27. Hiervan zouden tenminste 8 op de Hindoestaanse kinderen moeten worden uitgebracht. De werkelijk uitgebrachte keuze bedraagt echter 5, wat overeenkomt met 19% van de theoretische frequentie. Voor de Nederlandse kinderen bedraagt het totaal aantal uitgebrachte keuzen 8, hetgeen overeenkomt met 30% van de theoretische frequentie. We mogen hieruit dus concluderen dat de preferentie van de Creoolse kinderen voor kinderen uit de eigen etnische groep groot is namelijk $100\% - 19\% - 30\% = 51\%$. De Criswell Indices werden apart berekend voor elk van de etnische groepen, voor de diverse etnische groepen in een klas, alsmede voor elk van de scholen en binnen iedere sexe. Voor overige analyse van de data werd gebruik gemaakt van het SPSS-programma ('Statistical Package for Social Sciences').

- (5) Het totaal aantal kinderen (n) bedroeg per vraag 552 kinderen. Daar wij uitsluitend geïnteresseerd zijn in de keuzen van Nederlandse en Surinaamse kinderen zullen deze alleen vermeld worden. Binnen de Surinaamse groep zal zoals reeds eerder werd vermeld een differentiatie worden gemaakt tussen Creoolse en Hindoestaanse kinderen. De overige etnische groepen zoals buitenlands-anderstaligen, Javanen, Chinezen etc. willen we hier buiten beschouwing laten.

MATRIX: Uitgebrachte en ontvangen keuzen

Nummer kind	Etnische groep	Sexe	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	Totaal Uitgebrachte Keuzen
2000	Nederlands	v								5	1					6
2001	Chinees-H	v			6											6
2002	Chinees-Su	v	6													6
2003	Creool	m				1						3	1	1		6
2004	Antilliaan	m				1	1					2	1	1		6
2005	Creool	v	2	2						1						5
2006	Hindoestan	v	3								3					6
2007	Nederlands	v	2	1			3									6
2008	Hindoestan	v						6								6
2009	Creool	m	1										1	4		6
2010	Creool	m					1					5				6
2011	Hindoestan	m					2							2		4
2012	Creool	m					1					4	1			6
Totaal ontvangen keuze			8	6	9	1	5	4	6	6	4	14	4	2	6	75

Literatuurverwijzing

- Appel, R., Everts, H. en Teunissen, J.
1979 Interimverslag 2. Vergelijking van een experimenteel onderwijs op een aantal scholen in Amsterdam, Gouda, Utrecht. Gemeente Leiden.
- Boos-Nunning, U.
1976 Unterricht mit ausländischen Kindern. Manfred Hohmann (Hrsg)
- Criswell, J.
1943 Sociometric method of measuring group preferences. Sociometry 4, pg. 398-408.
- Davey, A.G.
1982 Ethnic Identification, Preference and Sociometric Choice. In: Verma, G. en Bagley, L. (eds), Self concept achievement and multicultural education. Mac Millan Press Ltd. London pg. 60-69
- Durojaiye, M.O.A.
1970 Patterns of friendship choices in a ethnically mixed junior school. Race XII, 2, pg. 189-200.
- Frenkel-Brunswik, E. en Havel J.
1953 Prejudice in the interviews of children: I. Attitudes toward minority groups. The Journal of Genetic Psychology 82, pg. 91-136
- Gärtner-Harnach, V. e.a.
1975 Forschungsprojekt: Psychologische Untersuchung der Schulsituation der Kinder ausländischer Arbeitnehmer, pg. 354.
- Ghunan, P.A.S.
1975 The cultural context of Thinking - A comparative study of Punjabi and English boys. NFER Publishing Company
- Gough, H., Harris, D., Martin, W. en Edwards, M.
1950 Children's ethnic attitudes: I. Relationship to certain personality factors. Child Development, Vol. 21, Nr. 2 pg. 83-91.
- Gronlund, N.E.
1960 The accuracy of teachers judgements concerning the sociometric status of sixth grade pupils. Sociometric Reader.
- Gross, E.
1969 Gastarbeiterkinder an deutschen Schulen. In: Pädagogische Rundschau 23, pg. 537-551
- Harris, D., Gough, H. en Martin, W.
1950 Children's ethnic attitudes: II. Relationship to parental beliefs concerning child training. Child Development, VI. 21, Nr. 3, pg. 169-181.
- Horstmann, W.
Geciteerd door Hamburger Ausländische Kinder in deutschen Schulen. In: Arbeitsgemeinschaft der Katholische Studenten und Hochschulgemeinden (Hrsg) pg. 84

- Jelinek, M. en Brittan, E.
1975 Multi-racial education. 1. Inter-ethnic friendship patterns. Educational Research, 18.1. pg. 44-53
- Kawwa, T.
1963 The Ethnic Prejudice and Choice of Friends among English and Non-English Adolescents. University of London, Institute of Education.
- Kawwa, T.
1965 A study of the Interaction between Native and Immigrant Children in English school with special reference to Ethnic Prejudice. University of London. Institute of Education.
- Koot, W.
1977 Surinaamse en Nederlandse kinderen tegenover of naast elkaar? Uitgave IPAW. Utrecht
- Koot, W. en Tjon-A-Ten, V.
1982 Een slecht rapport voor de Overheid. Surinaamse kinderen in het Nederlandse basisonderwijs. Intermediair 18e jrg. 24, pg. 19-23.
- Koot, W. en Tjon-A-Ten, V.
1982 Interimverslag I projekt SURO. Uitgave IPAW. Utrecht
- Koot, W. en Tjon-A-Ten, V.
1983 Die plagen niet, die zijn ook zwart. Zelfbeeld identiteit en schoolprestaties van Surinaamse kinderen. Intermediair 19e jrg. 31/32, pg. 23-27.
- Koot, W. en Tjon-A-Ten, V.
1983 Interimverslag II projekt SURO. Uitgave IPAW. Utrecht.
- Lewis, R. en St. John, N.
1974 Contribution of cross-racial friendship to minority group achievement in desegregated classrooms. Sociometry, Vol. 37, Nr. 1, pg. 79-91
- Maccoby, E. en Maccoby, N.
1954 The interview: a tool of Social Science. In: Lindzey, G. (ed.) Handbook of Social Psychology. Addison-Wesley, pg. 449-487.
- Malhotra, M.
1973 Die soziale Integration der Gastarbeiterkinder in die deutsche Schulklasse. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 25 jrg., nr. 1. pg. 104-121
- Malhotra, M.
1978 Das Bild vom Gastarbeiterkind bei deutschen Schulkindern. Pädagogische Rundschau, pg. 207-232.
- Mc.Candless, B. en Hoyt, J.
1961 Sex, ethnicity and play preference of pre-school children. Journal of Abnormal and Social Psychology, Vol. 62, Nr. 3 pg. 683-685.
- Mc Cord, J. and Mc Cord, W.
1961 Cultural stereotypes and the validity of interviews for research in child development. Child Development, 32, pg. 171-185.

- Miedema, W.
1980 Paper onderwijsresearchdagen, Paper ten behoeve van het onderwijs aan minderheidsgroepen.
- Milner, D.
1975 Children and Race. Penguin Books.
- Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen
1980 Culturele Minderheden in het Onderwijs - concept beleidsplan, 's-Gravenhage
- Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen
1981 Beleidsplan Culturele Minderheden in het Onderwijs. Staatsuitgeverij 's-Gravenhage
- Müller, H. (Hrsg)
1971 Ausländerkinder in deutschen Schulen, Stuttgart, pg. 19.
- Oedayrajsingh Varma, C.
1968 Een sociometrisch onderzoek naar de etnische factor bij de keuze van klasgenoten op enkele scholen in Suriname, Sociologische Gids, 15e jrg., pg. 367-378.
- Patchen, M., Hofman, G. en Davidson, J.
1976 Interracial perceptions among high school students. Sociometry, Vol. 39, Nr. 4, pg. 341-354
- Renselaar, H. van
1963 De houding vande Creoolse bevolkingsgroep in Suriname ten opzichte van andere bevolkingsgroepen (in het bijzonder ten opzichte van de Hindostanen). Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde, deel 119, pag. 93-105.
- Rodijk-de Boer, E.
1973 Enige sociaal-pedagogische aspecten met betrekking tot het onderwijs aan Turkse kinderen in Haarlem, Haarlem.
- Rose, E.
1969 Colour and Citizenship. Oxford University Press.
- Rosner, J.
1954 When white children are in the minority. The Journal of Educational Sociology, Vol. 28, pag. 69-72.
- Saint, C.
1963 Scholastic and Sociological Adjustment Problems of the Punjabi speaking children in Smethwick. University of Birmingham.
- Speckmann, J.D.
1963 De houding van de Hindostaanse bevolkingsgroep ten opzichte van de Creolen. Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde; deel 119, pg. 76-92.
- Tjon-A-Ten, V.
1978 Het spelgedrag van Surinaamse en Nederlandse kleuters. Doctoraalscriptie, Klinische Pedagogiek, Utrecht.
- Verslag van het studieweekend 'Surinaamse cultuur en identiteit in het onderwijs'. Georganiseerd d.d. 16/17 juni 1979, Utrecht.

- Verma, G. en Bagley, L. (eds.)
1975 Race and Education across cultures. London, Heinemann.
- Verma, G. en Bagley, L. (eds.)
1982 Self concept, achievement and multi-cultural education.
Mac Millan Press Ltd., London

PERSONALIA

Jeremy Boissevain is sinds 1966 hoogleraar in de sociale antropologie verbonden aan de Universiteit van Amsterdam. Voordien was hij verbonden als wetenschappelijk medewerker aan de Université de Montréal en de University of Sussex. Hij verrichtte veldwerk in Malta, Sicilië en Canada en leidt nu een onderzoek naar de ervaringen van Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers in Amsterdam. Hij is de auteur van onder andere Saints and Firework: Religion in Rural Malta (1965); The Italians of Montreal: Social Adjustment in a Plural Society (1970); Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions (1974); A Village in Malta (1980) en mede-redacteur van Network Analysis: Studies in Human Interaction (met J.C. Mitchell) (1973); Beyond the Community: Social Process in Europe (met J. Friedl) (1975); Ethnic Challenge: the politics of Ethnicity in Europe (met H. Vermeulen) (1984).

Peter Buiks (1949) promoveerde in 1979 op een proefschrift over Alexis de Tocqueville (Alexis de Tocqueville en de democratische revolutie, Van Gorcum). In 1980 publiceerde hij een inleiding in de sociologie (Het sociologisch perspectief, Van Gorcum), een jaar later gevolgd door Cultuursociologie, perspectief op cultuurvorming, cultuurbeweging en cultuurbeleid (Samson). Momenteel is hij verbonden aan de vakgroep Stadstudies van de Rijksuniversiteit Utrecht en is tevens voorzitter van de werkgroep Studies van een Multi-Etnische Samenleving. Hij verrichtte diverse onderzoeksopdrachten op het terrein van de problematiek van etnische groepen in Nederland. In dat verband publiceerde hij o.m. Surinaamse jongeren op de Kruiskade, overleven in een etnische randgroep (1983). Op dit moment verricht hij onderzoek naar maatschappelijke dienstverlening aan etnische groepen in opdracht van het Ministerie van WVC.

August Choenni (1955) studeerde arbeids- en organisatiepsychologie aan de Universiteit van Amsterdam. Sinds 1983 is hij als contractonderzoeker werkzaam op het project Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers in Amsterdam aan het Antropologisch Sociologisch Centrum van deze Universiteit. Artikel in voorbereiding: Etnisch ondernemerschap en zelforganisatie.

J.E. Ellemers (Soerabaja, 1930) studeerde sociografie aan de universiteit van Amsterdam. In de jaren vijftig verrichtte hij o.a. onderzoek naar gerepatrieerden uit Indonesië in Nederland en was in Israël betrokken bij onderzoek naar migratieproblemen. Hij was verbonden aan de Hebreeuwse Universiteit te Jeruzalem en de Universiteit van Amsterdam en sinds 1967 is hij hoogleraar in de empirische sociologie aan de Rijksuniversiteit te Groningen. Sinds 1970 is hij tevens buitengewoon hoogleraar in de sociologie aan de Vrije Universiteit te Brussel en in 1980-81 was hij Senior Fulbright Scholar aan de Universiteit van Californië te Berkeley. Hij publiceerde over uiteenlopende sociologische onderwerpen, waaronder sociale verandering, macht en beleid en etnische verhoudingen.

Paul van Gelder (1948) studeerde sociologie aan de Universiteit van Amsterdam. Van 1979 tot 1982 was hij in dienst van de Stichting ZWO (WOTRO) en promoveerde op een proefschrift over de informele sector in Groot-Paramaribo, Suriname. Hij is bestuurslid van Werkgroep AWIC.

Hanneke Grotenbreg is sinds 1 februari 1983 als cultureel antropologe verbonden aan de Universiteit van Amsterdam. Voordien was zij werkzaam in het bedrijfsleven. Zij verrichtte veldwerk in Nederland onder pachters en grootgrondbezitters en is bezig met de voorbereiding van een publicatie Verwolde, Heren en Pachters op een landgoed in de Graafschap. Zij werkte mee aan de publicatie Amsterdamse Surinamers als Zelfstandige Ondernemers (een AWIC-publicatie) en verricht thans onder leiding van Prof.Dr. J.F. Boissevain een onderzoek naar Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers in Amsterdam.

Marie-José Janssens studeerde culturele antropologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en doet nu onderzoek naar de religie van Creoolse vrouwen in Nederland.

Willem Koot (1948) studeerde culturele antropologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht. Hij promoveerde in 1979 op een proefschrift over de Antilliaanse migratie. Recente publicaties van hem zijn samen met Arie van der Wiel: Op weg naar werk ver van huis, Coutinho (1982) en samen met Anco Ringeling: De Antillianen, migranten in de Nederlandse samenleving, Coutinho (1984). Binnenkort verschijnt er een boek van zijn hand bij Loghum Slaterus over Surinaamse kinderen. Hij is oprichter van de facultaire werkgroep Studies van een Multi-etnische Samenleving te Utrecht en voorzitter van de werkgemeenschap etnische minderheden.

M. Meester is als secretaresse verbonden aan het Antropologisch-Sociologisch Centrum en werkt mee aan het project Surinaamse kleine zelfstandige ondernemers in Amsterdam. Zij is studente sociologie.

Livio Sansone (1956) studeerde sociologie in Rome en culturele antropologie in Amsterdam. Van december 1980 tot heden werkt hij aan een onderzoek naar het verband tussen vrijetijdsbesteding en etniciteit bij de "tweede generatie" van geïmmigreerde jongeren (m.n. Surinamers) waarmee hij hoopt te promoveren. Hij heeft deelgenomen aan het onderzoeksproject "Etnische Identiteit" o.l.v. Dr. H. Vermeulen. In het afgelopen anderhalfjaar was hij bezig met de voortzetting van dit onderzoek en in dienst van de Afdeling Bestuursinformatie van de gemeente Amsterdam. Zijn onderzoeksgebieden zijn: stedelijke jongeren, etniciteit, subcultuur en groepsvorming onder tweede generatie jongeren.

Carmelita Serkei (1957) studeerde klinische psychologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht. Reeds in haar studie hield zij zich bezig met bewustwordingsprocessen van zwarte en witte mensen m.b.t. het doorbreken van racistische structuren en mechanismen. Een belangrijk aandachtspunt was eveneens de toepasbaarheid van westerse theorieën en methodieken op mensen uit niet-westerse landen. Sinds 1982 is zij verbonden als consulente Surinaams vrouwenwerk bij de Stichting Landelijke Federatie van Welzijnsorganisaties voor Surinamers.

Lenie Stockmann (1953) is sinds januari 1984 afgestudeerd in de Culturele Antropologie aan de VU te Amsterdam. Op het moment studeert zij politicologie aan de zelfde universiteit.

Varina Tjon-A-Ten (1952) studeerde Pedagogiek in Leiden en in Utrecht. Sinds 1980 is zij verbonden aan de vakgroep Methodenleer en Statistiek (Werkgroep Studies in een Multi-etnische Samenleving). Op het moment doet zij onderzoek naar de problematiek van Surinaamse kinderen in het Nederlandse Lager Onderwijs.

Peter van der Veer (1953) studeerde Indo-Iraanse Talen en Culturele Antropologie in Groningen en Utrecht. Sinds 1980 is hij verbonden aan de subfaculteit CA/NWS van de Vrije Universiteit. Op het moment is hij gedetacheerd bij het multidisciplinaire onderzoeksinstituut voor godsdienswetenschap van deze universiteit. Hij doet antropologisch onderzoek naar pelgrimage in Noord-India en naar religieuze organisatie onder Hindoestanen in Nederland.

Wilhelmina van Wetering (1934) studeerde culturele antropologie aan de universiteit van Amsterdam. Sinds 1981 is zij verbonden aan de subfaculteit CA/NWS aan de Vrije Universiteit. In 1973 promoveerde zij op een dissertatie, getiteld Hekserij bij de Djoeka; een sociologische benadering. Sindsdien heeft zij het onderzoek voortgezet naar de Afro-Surinaamse voorstellingswereld in zijn sociale context, zowel in Suriname als in Nederland.

Charles J. Wooding studeerde Niet-westerse Sociologie aan de RU te Leiden. In 1972 promoveerde hij op het proefschrift Winti, een Afroamerikaanse Godsdienst in Suriname. Sinds 1979 is hij verbonden aan het Sociologisch Instituut van de Universiteit van Amsterdam. Zijn onderzoeksinteressen liggen op de terreinen van socio-culturele verandering en traditionele genezing.