



Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Van fram via sarong en kebaja naar bruidsjapon; Molukse vieringen in verandering
Steijlen, G.I.J.

published in

Nieuw in Nederland; Feesten en rituelen in verandering
2012

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

document license

CC BY-NC-ND

[Link to publication in KNAW Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Steijlen, G. I. J. (2012). Van fram via sarong en kebaja naar bruidsjapon; Molukse vieringen in verandering. In I. Stengs (Ed.), *Nieuw in Nederland; Feesten en rituelen in verandering* (pp. 26-41). Amsterdam University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the KNAW public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the KNAW public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

pure@knaw.nl

Van frak via sarong en kebaja naar bruidsjapon

Molukse vieringen in verandering

FRIDUS STEIJLEN

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

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

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

Migratiegeschiedenis

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

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

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

Eigen Molukse organisaties en instituties

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Huwelijk als bindend moment

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

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

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

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

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

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

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

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

Vieringen in de jaren tachtig

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

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

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

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

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

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

Veranderende vieringen: cultureel erfgoed en sociale verbanden

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De nationale viering

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

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

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

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

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

Veranderende vieringen en de RMS-herdenking

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

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

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

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

Afsluitend

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

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

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

Noten

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

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

Literatuur

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