

prof.dr. Fridus Steijlen

TJAKALELE BIJ VOLLE MAAN



prof.dr. Fridus Steijlen

TJAKALELE BIJ VOLLE MAAN

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Molukse migratie en cultuur in comparatief perspectief, vanwege de Stichting Moluks Historisch Museum, bij de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam op 9 februari 2018.

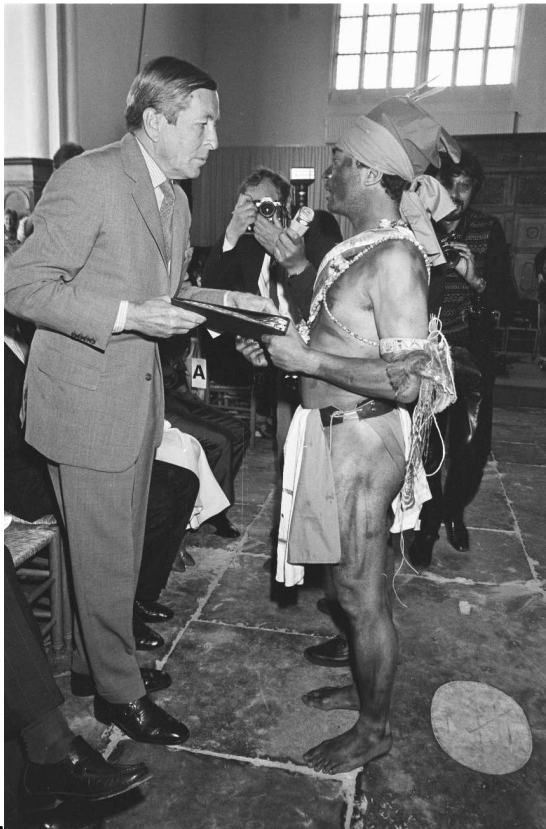
Tjakalele bij volle maan

Mijnheer de Rector Magnificus, zeer gewaardeerde toehoorders,

Op vrijdagavond 23 december 1988, de laatste volle maan van dat jaar, stond ik samen met enkele, overwegend Molukse vrienden op een veld midden in Lunetten (Vught), in het enige overgebleven Molukse woonoord, rond een oliedrum waarin zwarte doeken lagen te branden. Om klokslag 12 uur begonnen wij op *tifa's*, op trommels, te slaan. De Molukse kunstenaar Willy Nanlohy voerde in cirkels een krijgsdans, de *tjakalele*, uit. Omdat de maan zich regelmatig achter wolken verschool, verdween Willy soms uit beeld. Wel hoorden we het zwiepen van het gras en het geluid van de *parang*, het kapmes, waarmee hij zijn denkbeeldige vijand te lijf ging. De *tifa*-slagen galmden tegen de muren van de barakken. Tussen de barakken zagen we de silhouetten van bewoners die door de echoënde *tifa*-slagen waren gealarmeerd. De meesten werden direct weer naar binnen getrokken: om middernacht moet een mens niet buiten zijn; dat is vragen om moeilijkheden, omdat zich daar dan geesten en kwaadwilligen ophouden.

De performance die nacht was het sluitstuk van een actie die anderhalf jaar eerder was begonnen. Het jaar 1987 was door het Westfries Museum in Hoorn uitgeroepen tot J.P. Coenjaar. Voor een tentoonstelling over Coen had de toenmalige directeur Ruud Spruit Willy Nanlohy uitgenodigd om in de kelder zijn beelden te exposeren. Tijdens het opstellen van die beelden ontdekte Nanlohy dat de tentoonstelling in de andere zalen van het museum J.P. Coen vooral verheerlijkte – dezelfde Coen die in 1621 verantwoordelijk was geweest voor een grootschalige moordpartij op de bevolking van de Molukse Banda-eilanden vanwege hun weigering een VOC-monopolie te accepteren op de handel in nootmuskaat, de specerij die alleen op die eilanden groeide. Nanlohy voelde zich gebruikt, en uit protest tegen de verheerlijking van Coen bedekte hij zijn beelden met zwarte rouwdoeken. Voor de officiële opening van de tentoonstelling kleepte hij zich als Alfoer, volgens de mythes de oervader van het Molukse volk. De stoel naast hem, eigenlijk gereserveerd voor zijn partner, hield hij leeg voor de geest van zijn grootvader, die had gediend in het Koninklijk Nederlandsch-Indisch Leger (KNIL). Tijdens het feestelijke openingsprogramma stond Nanlohy op en bood de aanwezige Prins Claus een zwartboek aan over de Molukse geschiedenis, waarna hij de zaal verliet. Directeur Spruit was op zijn beurt woedend en liet de rouwdoeken van Willy's beelden halen. Om zijn actie op een voor hem

bevredigende manier te beëindigen, besloot Willy Nanlohy om de rouwdoeken te verbranden terwijl hij tijdens de uitvoering van de *tjakalele* contact zocht met zijn voorouders. De meest logische plaats van handeling was voor hem het woonoord in Vught, waar hijzelf geboren was en waar zijn grootouders lang hadden gewoond. Tijdens het denken over mijn leeropdracht en deze oratie keerde de herinnering aan die vrijdagnacht steeds terug. Er drong zich een analogie op. In Willy's actie en de nachtelijke performance zaten de drie onderzoeksgebieden van de leeropdracht besloten: Molukkers als *ethnic soldiers*, de relatie tussen in Nederland woonachtige Molukkers en de Molukken, en ontwikkelingen in Molukse identiteit en Molukse instituties in Nederland, in comparatief perspectief. Ik neem u mee in de cirkels die Willy indertijd danste om u deelgenoot te maken van deze drie domeinen en van de onderzoeksagenda die mij daarbij voor ogen staat.



Willy Nanlohy biedt zwartboek aan aan Prins Claus, Hoorn 19 mei 1987 (Rob C. Croes / Anefo)

***Ethnic soldiers* en overkomst**

De stoel die Willy Nanlohy tijdens de officiële opening naast zich vrij hield, was voor zijn grootvader, die als KNIL-militair naar Nederland was gekomen. De symbolische kracht van een lege stoel is met de jaren sterker geworden. Het aantal nog levende mannen van de eerste generatie is nu bijna op een hand te tellen. Tegelijkertijd zijn zij nog alom aanwezig in de verhalen en in de duiding van de Molukse geschiedenis. Deze mannen zijn sleutelfiguren in de Molukse migratie: zij waren het die de Molukken verlieten en door een speling van het politieke lot in Nederland terecht kwamen. Ook al worden zij in de verhalen vergezeld door hun echtgenotes, het dominante verhaal van de Molukse geschiedenis in Nederland is dat van de militair die voor Nederland vocht, hierheen werd getransporteerd en vervolgens ontslagen, dus bedrogen. Dat is in een notendop een van de grootste pijnpunten in de Moluks-Nederlandse geschiedenis, maar het is niet het enige verhaal dat verteld en onderzocht moet worden. Naast de KNIL-militairen kwamen bijvoorbeeld ook commando's, Molukkers die in de marine dienden, Molukse politierekruten en verstekelingen naar Nederland; in de jaren zestig volgde na de overdracht van Nieuw-Guinea aan Indonesië nog een laatste groep Molukkers.¹

Ook qua religie en herkomst was de groep van 12.500 personen, 3.500 militairen en hun gezinnen, diverser dan in het dominante verhaal wordt gesuggereerd. In dat verhaal staat de protestante Molukker van de Midden-Molukse eilanden Ambon, Seram, Saparua, Haruku en Nusa Laut – die cultureel veel met elkaar delen – centraal. Van de groep Molukkers die naar Nederland kwam was de meerderheid (93%) inderdaad protestant, 4,5% was rooms-katholiek en 2,5% moslim. Van de militairen was echter 24% afkomstig van de Zuidoost-Molukse eilanden, terwijl 10% van buiten de Molukken kwam, onder meer van Flores, Manado en Timor. Van de echtgenotes was een kwart afkomstig van de Zuidoost-Molukken, terwijl 27,5% een niet-Molukse achtergrond had.²

In weerwil van de dominantie van het KNIL-verhaal ga ik daar toch weer naar terug, omdat de bevoorrechte positie van de Molukse militair in het KNIL er voor een groot deel de oorzaak van was dat een groep Molukkers in 1951 naar Nederland kwam. Die speciale positie van Molukkers in het KNIL kan, in navolging van Cynthia Enloe, het beste worden beschreven met verwijzing naar de term *ethnic soldiers*:³ militairen die worden gerekruteerd uit specifieke etnische minderheden die worden beschouwd als 'a martial race', een krijgshaftig volk, en worden ingezet buiten hun eigen grondgebied. Deze *ethnic soldiers* dienen volgens Enloe vooral als infanterie en worden daarnaast geselecteerd vanwege hun mogelijkheden om eventueel door te

groeien tot officieren.⁴ Dit was precies wat er gebeurde met de Molukkers in het KNIL; Richard Chauvel omschreef dat proces als ‘the creation of a military “caste”’.⁵

Molukkers stonden niet te wachten om bij het KNIL te worden ingelijfd. Privileges in de vorm van betere salarissen en betere onderwijsperspectieven moesten hen – in eerste instantie vooral christelijke Molukkers, omdat die geacht werden dichter bij de Nederlanders te staan – over de streep trekken.⁶ In dezelfde periode, het einde van de negentiende eeuw, werd ook de mythe gecreëerd van de eeuwige loyaliteit van Molukkers aan het Nederlandse koningshuis. Mythe of niet, men ging zich ernaar gedragen, wat met name christelijke Molukkers het imago gaf in de kolonie aan de kant van de Nederlanders te staan.



Militairen in de kazerne (Depot Bataljon Infanterie te Malang), 1949-1951. (MHM/coll. F. Tetelepta)

In het Nederlands-Indonesische conflict dat uitbrak nadat Indonesië zich na de Tweede Wereldoorlog op 17 augustus onafhankelijk had verklaard, vochten Molukse militairen zowel aan Nederlandse als aan Indonesische zijde. Chauvel spreekt in dat kader wel van ‘een burgeroorlog’ tussen Molukkers op Java, omdat soms zelfs familieleden tegenover elkaar kwamen te staan.⁷ Eind december 1949 trok Nederland zich terug uit de archipel met de overdracht van de soevereiniteit aan een Verenigde Staten van Indonesië; deze gebeurtenis werd min of meer direct gevolgd door een proces waarin Indonesië terugkeerde naar de constitutie en de eenheidsstaat zoals die in 1945 was uitgeroepen. In reactie daarop werd op 25 april 1950 op de Molukken een onafhankelijke Molukse republiek, de Republiek Maluku Selatan of RMS, uitgeroepen. Deze proclamatie compliceerde de afvloeiing van een

laatste groep Molukse KNIL-militairen naar de eilanden van herkomst. Omdat Nederland en Indonesië geen voorstanders waren van de RMS, die wel werd gesteund door de grote meerderheid van de Molukse KNIL-militairen, en omdat er geen andere plek was, werden deze militairen tijdelijk naar Nederland gebracht.⁸ Eenmaal in Nederland aangekomen, werden ze ontslagen. Dat ontslag, ervaren als ‘stank voor dank’, bleef lang bepalend voor de relatie tussen de Nederlandse samenleving en de Molukse gemeenschap. Het gaf die relatie een conflictueuze basis, waarbinnen de Nederlandse regering als voormalig werkgever moreel onder druk kon worden gezet. Het duurde tot 1986 voordat de Nederlandse regering haar speciale verantwoordelijkheid ten opzichte van deze voormalige werknemers afkocht met een gezamenlijke verklaring tussen de Nederlandse regering en de grootste Molukse organisatie, de Badan Persatuan Rajat Maluku Selatan (Eenheidsorgaan van het Zuid-Molukse volk). In die overeenkomst werd de eerste generatie bedankt voor haar inzet voor Nederland. Dit werd gematerialiseerd in een penning en een jaarlijkse financiële toelage. Voorts werden maatregelen afgesproken ter verbetering van de sociaaleconomische situatie van Molukkers, en werd de basis gelegd voor een Moluks Historisch Museum.

Door te spreken over *ethnic soldiers* kan de indruk worden gewekt dat een specifieke bevolkingsgroep zich volledig achter de kolonisator schaarde. Dat is uiteraard een simplistisch beeld. Er waren genoeg Molukkers die andere keuzes maakten. Een van hen was A.J. Patty, die in de jaren twintig met zijn Sarekat Ambon Molukkers mobiliseerde voor de Indonesisch-nationalistische zaak.⁹ Maar ook in de periode 1945–1950 kozen veel Molukkers voor de Indonesische kant. Zij waren lid van de nationalistische elite, en ook op de Molukken was er een sterke beweging pro-Indonesische Republiek. Aan Indonesische zijde vocht een Pattimura-bataljon dat voornamelijk of geheel uit Molukkers bestond. Bovendien bestond de lijfwacht van Sukarno, de eerste Indonesische president, opvallend genoeg ook uit vooral Molukse militairen.¹⁰

Als *ethnic soldiers* zijn Molukkers, zij het meestal summier, wel vergeleken met de Gurkha's in het Britse, en de Algerijnse Harki's in het Franse leger. KNIL-Molukkers zijn inderdaad op verschillende momenten van hun ‘carrière’ met Gurkha's en Harki's te vergelijken. Molukkers en Gurkha's uit Nepal delen een geschiedenis waarin zij werden ‘ontdekt’ als *martial race*, waarna zij als *ethnic soldiers* buiten hun eigen grondgebied werden ingezet.¹¹ Na de dekolonisatie, en daarmee de opheffing van de koloniale legers, lopen de verhalen van Gurkha's en Molukkers echter uiteen. De Gurkha-regimenten van de British Indian Army werden verdeeld tussen India en het Verenigd Koninkrijk. Het Britse leger rekruteert nu nog steeds in Nepal voor haar

Gurkha-eenheden. Met de Harki's delen Molukkers de postkoloniale migratiegeschiedenis. Harki's (naar het Arabisch voor 'militie') kwamen niet uit een specifieke etnische groep in Algerije, maar waren milities die pas tijdens de Algerijnse onafhankelijkheidsstrijd werden opgericht. Na de dekolonisatie werden de Harki-eenheden opgeheven, waarna grote groepen voormalige militieleden naar Frankrijk vluchtten. Daar kwamen zij, vergelijkbaar met de Molukkers, in een isolement terecht en kregen zij te maken met sociaaleconomische achterstanden. Het was ook pas in Frankrijk dat de Harki's zich als etnische groep manifesteerden. Het is de moeite waard om de vergelijking tussen Molukkers, Gurkha's en Harki's te verdiepen en daarin andere *ethnic soldiers*, zoals de Hmong uit voormalig Indochina, te betrekken.¹² De Hmong werden door zowel Frankrijk als Amerika in de jaren zestig en zeventig als *ethnic soldiers* ingezet, juist vanwege hun specifieke kennis van het gebied.

Een breed spectrum aan vergelijkingen, waarin naast Molukkers, Gurkha's, Harki's en Hmong ook andere etnische groepen die in het KNIL dienden – zoals Manadonezen, die in een vergelijkbare positie als de Molukkers verkeerden – en Molukkers die niet kozen voor het KNIL worden meegenomen, zal ons veel leren over de gevolgen van dekolonisaties voor specifieke bevolkingsgroepen uit de voormalige koloniën, zowel wat betreft hun relatie met de voormalige kolonisator als wat betreft hun relatie met, of positie in, de nieuwe staat. Een systematische vergelijking met Molukkers die indertijd niet kozen voor de kant van de kolonisator is naar mijn mening nog te weinig gemaakt. Daarbij zal niet alleen aandacht moeten worden gegeven aan de eerdergenoemde diversiteit binnen de Molukse gemeenschap, maar ook aan het gegeven dat circa een derde van de echtgenotes van Molukse militairen niet uit de Molukken, maar uit andere delen van Indonesië afkomstig was. Voor hen had de positie en de keuze van hun mannen ingrijpende gevolgen voor hun eigen familienetwerken en positie.

Zo'n vergelijkende studie moet onderdeel zijn van ons postkoloniale debat. Hoe actueel dat is, werd afgelopen oktober duidelijk toen de Inspecteur-Generaal der Krijgsmacht (IGK) bekend maakte dat hij een delegatie van nog levende Molukse ex-KNIL-militairen een eerbetoon wilde geven en hen namens de regering alsnog wilde bedanken voor hun inzet.¹³ De bekendmaking leidde tot een interessante framewisseling: werden de Molukse ex-KNIL-militairen eerder wel gezien als slachtoffer van de Nederlandse overheid, omdat ze eerst waren gebruikt voor de verdeel-en-heerspolitiek in de kolonie en daarna 'als vuil aan de weg gezet', nu stelden enkele actiegroepen dat deze mannen geen eerbetoon verdienden, maar moesten worden berecht als oorlogsmisdadigers. In recent verschenen literatuur

werd immers verwezen naar de Molukse KNIL-militairen als degenen die tijdens de dekolonisatieoorlog het meeste geweld hadden gebruikt.¹⁴ Deze casus zegt veel over de manier waarop de actuele discussie over de dekolonisatie wordt gevoerd, namelijk in zwart-wit tegenstellingen van goed en fout. De geschiedenis van de Molukse KNIL-militair kan daarbinnen op verschillende manieren worden ingezet.

Transnationale relaties

Door zich in 1987 en 1988 te kleden als Alfoer, en door het dansen van de *tjakalele* in Vught, verbond Willy Nanlohy zijn performance met zijn oorsprong, met de Molukken. Die relatie tussen in Nederland woonachtige Molukkers en de Molukken vormt het tweede domein van mijn leeropdracht.

De relatie met de Molukken was voor de meerderheid van de Molukkers in Nederland heel lang van het grootste belang: daar kwamen ze niet alleen vandaan, daar lag ook hun toekomst; zij waren slechts tijdelijk in Nederland. Bij aankomst in Nederland was de verwachting onder Molukkers dat het volgende (tevens eind-) station de RMS zou zijn. Elders heb ik beschreven hoe het ideaal van de verwezenlijking van de RMS, en daarmee het karakter van de RMS-beweging in Nederland, veranderde van een ondersteunend nationalisme – gericht op de in de Molukken aanwezige RMS-guerrilla – via een ex-patria nationalisme – gericht op het verwezenlijken van de RMS van buitenaf – naar een zaakwaarnemersnationalisme – gericht op het opkomen voor het recht van meningsuiting en zelfbeschikking voor de mensen in de Molukken.¹⁵

Die laatste transformatie was het gevolg van een heroriëntatie op de positie van Molukkers in Nederland, en op hun relatie met de Molukken, nadat een radicaliseringsproces onder Molukse jongeren in de jaren zeventig was uitgemond in meerdere gijzelingsacties.¹⁶ Ik heb indertijd betoogd dat met die laatste transformatie Molukkers van balling tot migrant werden, en begonnen te investeren in hun toekomst in Nederland.¹⁷ Cruciaal hierbij was dat het mogelijk bleek voor Molukkers om een toekomst in Nederland te combineren met het onderhouden van een betekenisvolle relatie met de Molukken. Hieraan ging een toename van bezoeken van Molukkers aan de Molukken vooraf, vanaf het begin van de jaren tachtig. Meer en meer Molukkers gingen op familiebezoek op de Molukken en kwamen tot de slotsom dat er noden te lenigen waren: er moesten waterputten worden aangelegd, bruggen gebouwd of kerken opgeknapt.¹⁸ Een deel van de jongeren die eerder politiek actief waren, begon zich in te zetten voor kleinschalige

hulp aan de Molukken. Het was ook het begin van een zoektocht naar hoe de hervonden relatie moest worden vormgegeven, en hoe daarin culturele verschillen geslecht konden worden. Molukkers uit Nederland ontdekten hoe sterk zij ook in en door Nederland waren gevormd. Zij waren herkenbaar als ‘Nederlandse Molukkers’ vanwege hun kleding, hun postuur, maar ook hun lichaamstaal. Zij spraken niet dezelfde taal, letterlijk noch cultureel.¹⁹ Voor menige Molukker was het een dubbele confrontatie: met de Molukse omgeving en met zichzelf. Aan de ene kant was er de herkenning en het ‘warme bad’ van de familie; aan de andere kant het gevoel toch de Westerse wereld te missen en te merken dat er culturele verschillen waren.



Vertrek vanaf Schiphol, ca. 1980 (O. Tatipikalawan/MHM/coll. IWM)

De tijdelijkheidsgedachte die vanaf het begin centraal stond in de relatie met de Molukken resulteerde onder andere in dorps- of eilandverenigingen, de zogenaamde kumpulans. De kumpulans waren instrumenteel zolang men niet terug kon, bijvoorbeeld om te kunnen voldoen aan verplichtingen rond belangrijke gebeurtenissen als geboorte, huwelijk en dood. Ook hielpen kumpulans vorm te geven aan de relatie met de Molukken: in de jaren vijftig en zestig bijvoorbeeld via het verzamelen van kerkattributen, en in de jaren zeventig en tachtig, door betrokken te zijn bij kleinschalige hulpprojecten in de dorpen van oorsprong.

Opvallend genoeg vallen familierelaties via de niet van de Molukken afkomstige moeders buiten het bereik van hulpverleningsprojecten. Er bestaan wel degelijk

contacten tussen Nederlandse Molukkers en de familie van hun niet-Molukse (groot-)moeders; deze zijn echter minder geïnstitutionaliseerd dan contacten met de Molukse voorouders. Deels is dat verklaarbaar vanwege de institutionele rol van dorpsverenigingen, deels speelt ook de taboesfeer rond het benoemen van de niet-Molukse afkomst van voorouders hierbij een rol.

Een belangrijk scharnierpunt in de relatie met de Molukken was het bloedige conflict tussen moslims en christenen dat in 1999 op de Molukken uitbrak. Molukkers in Nederland waren verbijsterd over het conflict, omdat men dacht dat traditionele sociale structuren, zoals het *pela*-schap (verbonden tussen dorpen), dergelijke conflicten zouden voorkomen. Het was een harde landing. Veel van de traditionele structuren die in Nederland levend werden gehouden, bleken op de Molukken aan betekenis te hebben ingeboet. Dit kwam niet in de laatste plaats door de tijdens het Orde Baru-regime van Soeharto doorgevoerde bestuurlijke hervormingen op dorpsniveau, die erop gericht waren om het hele land onder centraal gezag te brengen, en waarbij traditionele sociale structuren werden ondergraven.

Na het conflict ging de relatie tussen Molukkers in Nederland en de Molukken een nieuwe fase in. Er kwamen discussies op gang over de traditionele verbanden, en op de Molukken ontstonden nieuwe *adat*-gemeenschappen. De relatie tussen Molukkers op de Molukken en in Nederland werd ook gelijkwaardiger. Was er vanwege het geld en de kennis eerder sprake van overwicht van Nederlandse Molukkers, tegenwoordig is dat niet meer het geval; er is eerder sprake van onderlinge inspiratie. Er worden gezamenlijke projecten of activiteiten opgezet rond cultureel erfgoed, er vinden discussies over *adat* plaats en jongeren gaan naar de Molukken om spirituele en muzikale inspiratie op te doen. Een mooi voorbeeld van dat laatste is dat er Molukse jongeren zijn die de Molukken bezoeken om het bespelen van de *tifa* te leren. Een behoorlijk aantal Molukse festiviteiten en officiële gelegenheden in Nederland wordt tegenwoordig begeleid door dit slaginstrument. In een recente film laat Jeftha Pattikawa zien hoe verschillend jonge Molukkers de *tifa* zien als deel van hun identiteit. Aan de ene kant zijn er die vasthouden aan specifieke ritmes en slagen, terwijl anderen het juist belangrijk vinden dat 'vreemden' via de *tifa* de weg naar de Molukse cultuur vinden. De *tifa* als symbool van identiteit is van recente datum. De KNIL-militairen hadden er wel enkele meegenomen, maar lange tijd waren de meeste *tifa*'s in Nederland museumobjecten.²⁰



Still uit film 'Tifa' (Jeftha Pattikawa)

Het conflict op de Molukken had ook effect op de positie van Molukkers in Nederland. Molukkers ervoeren weinig begrip en mededogen voor hun ongerustheid over de ontwikkelingen in de Molukken: ze waren al meerdere generaties in Nederland, waarom bekommerden ze zich zo om wat daar gebeurde? Dat onbegrip werd vertaald in een teleurstelling en gedeeltelijke afkeer van de Nederlandse samenleving: waarom zou men zijn best doen om mee te doen aan een samenleving die hen in de steek liet?²¹

Het conflict op de Molukken werkte dus op twee manieren door voor Molukkers in Nederland: het contact met de Molukken werd versterkt, en de afstand tot Nederland vergroot. Dit is tegengesteld aan de richting waarin over het algemeen wordt verondersteld dat transnationale relaties zich in de loop der tijd ontwikkelen – namelijk dat zij minder sterk worden. Zo schreef Gert Oostindie dat de culturele kloof met de Molukken groter was geworden omdat de Molukken sterker in Indonesië waren geïntegreerd en Molukkers Nederlandser waren geworden.²² Dramatische gebeurtenissen zoals het conflict blijken als katalysator te kunnen werken waardoor, ondanks een culturele kloof, transnationale relaties kunnen herleven en, zoals in dit geval, kunnen leiden tot een nieuwe (of hernieuwde) bron voor culturele en spirituele verdieping, die een rol kan spelen in identiteitsvorming.²³

In de jaren na het conflict werd de relatie met de Molukken voor Molukkers in Nederland op nog een andere manier actueler. In de periode van het conflict hadden christelijke Molukkers gereageerd op de komst van islamitische milities vanuit elders in Indonesië naar de Molukken met een 'her-proclamatie' van de RMS.²⁴ Daarmee was de RMS weer een issue geworden op de Molukken, en werden mensen die

betrokken waren bij deze beweging, of die RMS-vlaggen toonden, gearresteerd, tot lange straffen veroordeeld en in meerdere gevallen gemarteld.²⁵ Deze Molukse gevangenen zorgden ook voor een nieuwe intensivering van betrokkenheid met de Molukken. Voor Molukkers in Nederland zijn deze Molukse gevangenen politieke gevangenen, en het bewijs dat in Indonesië geen vrijheid van meningsuiting bestaat. Elk jaar worden in Nederland rally's gehouden om uiting te geven aan solidariteit met die politieke gevangenen. In mijn optiek zijn dat tevens uitingen waarin een bredere verbondenheid met de Molukken tot uitdrukking komt.

Molukse wijken, instituties, monumenten en identiteit

De plek waar Willy Nanlohy in 1988 zijn performance beëindigde, het woonoord Lunetten, was in meerdere opzichten symbolisch. Het was niet alleen het woonoord waar hijzelf geboren was, maar ook het laatste Molukse woonoord in Nederland.



Uitvaart van ds. J. Uneputty, kamp Maashaven te Roermond, 1960 (MHM/coll. W. Noya)

Na hun aankomst in 1951 waren Molukkers tijdelijk opgevangen in woonoord. In die woonoord werd de basis gelegd voor verschillende Molukse instituties: een eigen kerk, met daaraan verbonden kerkkoren en kerkraden; een moskee, met een moskeeraad in het woonoord waar de islamitische Molukkers woonden; dorpsverenigingen; sportclubs; en vrouwenverenigingen. Ook niet onbelangrijk waren de kampraden die de Molukse bevolking richting de overheid vertegenwoordigden. Overheidsinstanties, zoals het Commissariaat der Ambonezenzorg (CAZ), dat tussen 1952 en 1970 verantwoordelijk was voor het Molukkersbeleid, communiceerden niet met individuele Molukkers. Op woonoordniveau werd gecommuniceerd met kampraden, en op landelijk niveau met

Molukse belangenorganisaties. De niveaus waren aan elkaar verbonden omdat de kampraden functioneerden als lokale vertegenwoordigers van de landelijke belangenorganisaties. Door alleen met Molukkers als collectief te communiceren, stimuleerde de overheid de organisatiegraad onder Molukkers enorm.²⁶

Naarmate het ‘tijdelijk verblijf’ langer duurde, werd het leven in de woonoorden meer en meer onhoudbaar. De huisvesting was vaak slecht en ver van werkgelegenheid. Om daarin verandering te brengen werden speciale woonwijken voor Molukkers gebouwd in een aantal grotere plaatsen. Door de collectieve huisvesting, en omdat de Molukse instituties en de vertegenwoordigende raden bleven bestaan, bleef de sociale structuur van de gemeenschap intact.

In 1970, toen 33 bewapende Molukse jongeren de residentie van de Indonesische ambassadeur in Wassenaar bezetten, een actie waarbij een politieagent om het leven kwam, realiseerde de Nederlandse overheid zich met een schok dat er iets fout zat in de verhouding tussen Molukkers en de Nederlandse samenleving. In de jaren daarvoor waren er al wel confrontaties geweest tussen Nederlandse en Molukse jongeren, waarbij de laatsten zich lieten inspireren door de Amerikaanse ‘black power’ beweging. Om de relatie tussen Molukkers en de Nederlandse samenleving te ‘normaliseren’, zoals dat werd genoemd, werd subsidie uitgetrokken om in de Molukse wijken aparte Molukse stichtingen voor de samenlevingsopbouw op te richten. In eerste instantie hadden die ‘stichtingen’, zoals ze gemakshalve werden aangeduid, niet het boogde effect. Het radicaliseringsproces dat in het midden van de jaren zestig was begonnen, en waarvan de actie in Wassenaar een nieuwe fase inluidde, werd er niet door gestopt maar kwam tot een hoogtepunt met vijf gijzelingsacties in 1975, 1977 en 1978.

De ‘stichtingen’ vormden wel een nieuwe institutie binnen de Molukse wijken, die bestaande machtsverhoudingen doorbrak. De subsidievoorwaarden vereisten namelijk dat medewerkers opleidingen hadden genoten aan sociale academies. Het effect was tweeledig. Ten eerste stimuleerde het Molukse jongeren om vervolgonderwijs te volgen, vaak in de vorm van tweedekansonderwijs op zogenaamde ‘zwarte leerroutes’, zoals die in het midden van de jaren zeventig op de sociale academies ontstonden. Ten tweede doorbrak het de dominantie van de eerste generatie; via de stichtingen kregen jonge Molukkers van de tweede generatie met een hbo-opleiding invloed binnen de gemeenschap. De oriëntatie op hbo-opleidingen werd ook gestimuleerd doordat, na het hoogtepunt van de radicalisering, politiek geëngageerde Molukse jongeren actief werden in categorale werkgelegenheids- en drugshulpverleningsprojecten binnen de eigen gemeenschap.

In het begin van de jaren tachtig begonnen Molukse jongeren uit de wijken te vertrekken, om een gezin te starten, vanwege werk of om een studie te beginnen. Het contact met de Nederlandse omgeving nam hierdoor toe, en ook huwden meer Molukkers met niet-Molukkers.²⁷ De toename van contacten met Nederlanders stakte aan het begin van deze eeuw als gevolg van de eerdergenoemde teleurstelling, vanwege het uitblijven van steun en begrip tijdens het conflict op de Molukken.²⁸ De toename in contacten met de Nederlandse omgeving en de veranderende betekenis van het RMS-ideaal (dat minder direct bepalend werd voor de toekomst) betekende dus nog niet dat Molukkers zich ook thuis voelden in Nederland. De Molukse wijk bleef daarom ook tot ver in de jaren negentig een centrale plek. Daar zag men oude vrienden, bleef men op de hoogte van de laatste informatie over de gemeenschap en kon men blijven participeren in Molukse instituties als de kerk.



Wijk in Moordrecht, ca. 1980 (O. Tatipikalawan/MHM/coll. IWM)

De wijken en de Molukse instituties kwamen echter onder druk te staan. In zeker opzicht was het jaar 1986, met de ondertekening van een gezamenlijke verklaring tussen de Nederlandse regering en de grootste Molukse organisatie, de Badan Persatuan, een waterscheiding in de Molukse geschiedenis. Vóór die tijd hadden Molukkers een speciale relatie met de Nederlandse overheid gehad. De verklaring was het resultaat van enerzijds de wens van de Nederlandse overheid om het categoriaal beleid dat zij tot dan toe voerde te vervangen door een algemeen minderhedenbeleid, en anderzijds, van het besef onder Molukse voorlieden dat

Molukkers in multicultureel Nederland een kleine minderheid begonnen te worden, waardoor die speciale positie in het gedrang kwam. De Nederlandse overheid kampte op haar beurt met ernstige problemen rond de huisvesting van Molukkers. Veel huizen die rijkseigendom waren, waren slecht onderhouden; de overheid wilde ze renoveren en overdragen aan woningcorporaties. Dat kostte geld en zou resulteren in grote huurverhogingen. Verzet tegen deze plannen leidde in Capelle aan den IJssel enkele keren tot gewelddadige confrontaties tussen de politie en Molukkers die probeerden een uithuiszetting te voorkomen. Bovendien lukte het ook niet om het laatste woonoord Lunetten op te heffen. Molukse zegslieden wezen de overheid er bij deze conflicten stevast op dat zij de Nederlandse regering verantwoordelijk hielden voor de overkomst van de Molukse KNIL-militairen, en dat het een KNIL-recht was om naar huis te worden gebracht. Deze huisvestingsproblematiek zorgde ervoor dat ook voor de overheid de urgentie groot was om gesprekken met Molukkers aan te gaan.

De uitslag van de gesprekken was dat de Nederlandse overheid fondsen ter beschikking stelde voor de renovatie van de Molukse wijken en kerken, voor het creëren van 1.000 banen voor Molukse werklozen, en voor het opzetten van een Moluks Historisch Museum. Ook kregen alle leden van de eerste generatie die dat wilden een herdenkingspenning, ontworpen door de Molukse kunstenaar Pieter Noya, met de tekst 'uit waardering voor uw inzet', en een jaarlijkse uitkering ter hoogte van de prijs van een retourticket naar Ambon. In ruil daarvoor moesten de Molukse organisaties meewerken aan het oplossen van de huisvestingsproblematiek en zouden ze ook de overheid niet meer om invulling van de KNIL-rechten vragen.²⁹

Met het beëindigen van de bijzondere relatie met de rijksoverheid werden de fundamenteën van de Molukse instituties zwakker, temeer ook omdat een steeds groter deel van de Molukkers buiten de woonconcentraties kwam te wonen. Instituties zoals de wijkraden boetten hierdoor aan macht in; de functie van bijvoorbeeld de stichtingen werd uitgehold, terwijl ander instanties, zoals het Inspraakorgaan Welzijn Molukkers, werden opgeheven. Kumpulans bleven bestaan, maar waren niet altijd daadkrachtig. De kerken leken enigszins de dans te ontspringen, maar ook zij ondervonden problemen omdat zij in de loop der tijd duchtige concurrentie hadden gekregen van andere kerkgenootschappen. De kerken kampen met een uitstroom van actieve kerkleden, omdat zij vooral in de wijken waren gevestigd en zij daar een steeds kleiner deel van de Molukse gemeenschap bereikten.

De Molukse wijken van nu zijn niet meer de wijken van de jaren tachtig. Dat neemt niet weg dat er nog Molukse wijken zijn waar activiteiten worden georganiseerd, vaak rond speciale gebeurtenissen zoals jubilea en meestal door enkele sterk betrokken individuen. Dat is echter een kwetsbare situatie, omdat continuïteit niet gegarandeerd is. Een deel van de jongere Molukkers lijkt een wat ambivalente positie ten opzichte van de wijk in te nemen. De wijk heeft betekenis voor de specifieke Molukse geschiedenis en moet daarom worden gekoesterd; tegelijkertijd zouden ze er niet per se meer willen wonen, vanwege de sociale controle en omdat ze van mening zijn dat hun sociaaleconomische kansen als gevolg van groepsprocessen kleiner zijn.³⁰

Er is nog een andere ontwikkeling gaande in de relatie tussen wijk en identiteit. In de wijken, en op locaties waar vroeger Molukse woonoorden waren gevestigd, worden monumenten opgericht die de Molukse geschiedenis in Nederland markeren. Deze ontwikkeling is niet los te zien van de eerder beschreven verschuiving van balling naar migrant. Daarmee verschoof ook de aandacht van het verwachte vertrek naar de aankomst in Nederland. Niet de datum van vertrek was relevant, maar de datum van aankomst: 21 maart 1951, de dag dat het eerste transportschip met Molukkers in Nederland aankwam, is een ankerpunt geworden in de Molukse geschiedenis.

Meerdere monumenten werden opgericht ter gelegenheid van het jubileum van een wijk, vaak vergezeld van een boekje. Er zijn opvallende constanten in de uiterlijke verschijningsvorm van deze monumenten, te weten de kruiden en het KNIL-gezin. Nootmuskaat en kruidnagel waren uniek voor de Molukken, en refereren dus aan de uniciteit van de eilandengroep; tegelijkertijd verwijzen deze specerijen ook naar het begin van het Nederlandse kolonialisme. De VOC wilde, net als eerder de Portugezen, een monopolie op de handel in deze specerijen vestigen, en dat gebeurde met geweld. Het Molukse KNIL-gezin dat wordt gerepresenteerd in de monumenten staat voor een andere manier van communiceren met Nederland. Niet alleen fungeert het monument als een eerbetoon aan de eerste generatie, het refereert ook aan de verantwoordelijkheid van de Nederlandse regering tegenover de Molukse gemeenschap.³¹

Sommige wijken hebben een totale make-over ondergaan. In Wierden werd tijdens het 50-jarig jubileum een monument opgericht en werden straatnamen gewijzigd. Op het monument staan de familienamen van de gezinnen die zich in Wierden vestigden, evenals de namen van de woonoorden waar zij eerder woonden. De straten werden hernoemd. Wat ooit de Jan Jansweg was, werd nu hernoemd naar drie Molukse helden: Pattimura en Martha Christina Tiahahu, die in het begin van de

negentiende eeuw verzet pleegden tegen de Nederlanders, en Soumokil, een van de initiatiefnemers en de tweede president van de RMS. De Molukse wijk is een *lieu de mémoire* geworden, waar de Molukse geschiedenis verteld wordt.



Monument wijk Wierden (Fridus Steijlen)

Dekolonisatie

De leerstoel heeft betrekking op de Molukse migratie, en dus ook op de dekolonisatie van Indonesië. – een zeer actueel thema, dat ook hier moet worden aangestipt. De huidige discussies worden misschien in andere bewoordingen gevoerd, maar zijn niet nieuw. Het protest van Willy Nanlohy past bij de discussies die indertijd werden gevoerd over racisme, Zwarte Piet en kolonialisme.³²

De positie van Molukkers in een aantal van die discussies was en is ingewikkeld: de voorvaders stonden immers deels aan de kant van de kolonisator. De tweede generatie, die in de jaren zestig en zeventig actief werd, ‘ontsnapte’ min of meer aan die paradox door, zonder al te veel zelfreflectie, te wijzen op de dubbele uitbuiting van hun voorouders: nadat de specerijenhandel was ingestort, werden de Molukken aan hun lot overgelaten, om in de negentiende eeuw herontdekt te worden als leverancier van KNIL-soldaten. Zij, de Molukse militairen, werden ingezet als pionnen in de verdeel-en-heerspolitiek van de koloniale overheid. Toen zij vervolgens naar

Nederland kwamen werden zij, ‘stank voor dank’, aan de kant gezet. Zij waren bij wijze van spreken de koloniale oorlog ingelokt en daarna als vuil aan de straat gezet.

De KNIL-mannen waren echter ook ‘willige’ slachtoffers. Er werden wel degelijk keuzes gemaakt. De vraag is hoe diepdoordacht die keuzes waren, en of het ging om ‘partij kiezen’. Ik heb de afgelopen jaren een kleine twintig Molukse KNIL-militairen geïnterviewd over hun deelname aan het KNIL. De meesten gaven te kennen dat zij dienst namen omdat er weinig economische perspectieven in hun dorpen waren – een keuze dus voor bestaanszekerheid in een regio die al weer enige tijd onder Nederlands gezag viel. Chauvel beschrijft weliswaar dat op de Molukken ook een sterk Indonesisch- nationalistische beweging actief was, die zelfs lang de overhand had,³³ maar dat was niet overal het geval. Dat wil dus zeggen dat de nieuwe KNIL-rekruten niet primair een keuze maakten tegen of voor een Indonesisch nationalisme; het ware keuzes om brood op de plank te krijgen en te ontsnappen aan de beklemming van het dorp.

Onderzoek naar het spanningsveld tussen ‘de opa die bij het KNIL diende’, en daarmee onderdeel uitmaakte van de koloniale macht, en een kritische houding ten opzichte van het kolonialisme, zoals het protest van Willy Nanlohy tegen de verheerlijking van een persoon als Jan Pieterzoon Coen, kan ons beter zicht bieden op de complexiteit van de omgang met het koloniale verleden. We zijn gewend te spreken in termen van verschillende perspectieven, en vaak is dan de conclusie dat het belangrijk is om alle perspectieven in studies mee te nemen. Ik raak er steeds meer van overtuigd dat spreken over meerdere groepspectieven nog te rigide is: het gaat immers meestal niet alleen om de perspectieven van enkele betrokken partijen, maar ook om individuen, die in principe allemaal een eigen afweging maken en ieder een eigen perspectief hebben. Het gaat om een palet aan perspectieven.

De leerstoel

Wat is de rol van de bijzondere leerstoel in dit geheel en daarmee van mijn onderzoeksagenda? De leerstoel gaat over de drie domeinen die hierboven zijn geschetst: Molukkers als *ethnic soldiers* in de context van de migratiegeschiedenis; de Molukse instituties in Nederland in relatie tot Molukse identiteitsvorming; en de transnationale relatie van Nederlandse Molukkers met de Molukken. Dit zijn thema’s die mijns inziens aansluiten bij het onderzoeksprogramma ‘Mobilities, Belonging and Beliefs’ van de afdeling Sociale en Culturele Antropologie, en het programma van het Institute for Societal Resilience van de Faculteit der Sociale Wetenschappen, waarin maatschappelijke veerkracht centraal staat.

Voordat ik de lijnen die ik hierboven schetste samenbreng, wil ik eerst een opmerking maken over de lange reeks van onderzoeken waarbinnen ik de leeropdracht plaats. Sinds de aankomst van Molukkers in Nederland is er met regelmaat onderzoek gedaan naar thema's die samenhangen met de Molukse sociaaleconomische situatie en identiteit.³⁴ Onderzoekers van deze thema's kunnen daarom altijd nieuwe ontwikkelingen historisch duiden op basis van eerder verkregen wetenschappelijke inzichten. Sinds 2006 is er geen uitgebreide studie over dit onderwerp meer verschenen. De Molukse gemeenschap kent inmiddels vijf generaties en er vinden, zoals uit mijn rede mag blijken, nog steeds interessante ontwikkelingen plaats. Graag wil ik aan deze reeks studies een nieuwe bijdrage leveren, die ook de meest recente ontwikkelingen analyseert. Ik wil daarbij echter meer dan tot nu toe het geval is geweest aandacht besteden aan de diversiteit binnen de gemeenschap, en de Molukse geschiedenis en ontwikkelingen binnen de Molukse gemeenschap expliciet verbinden aan maatschappelijke discussies. Ik zal dit doen door enerzijds vergelijkingen te trekken met andere bevolkingsgroepen of -processen, anderzijds door in de duiding raakvlakken met actuele discussies te zoeken.

Voor het onderzoeksdomein 'De geschiedenis van Molukkers als *ethnic soldiers*' denk ik concreet aan een systematische vergelijking met eerdergenoemde groepen als de Gurkha's, Harki's en Hmong. Ik wil nagaan waar de exacte verschillen en overeenkomsten tussen deze groepen liggen waar het gaat om hun positie in de koloniale periode, de dekolonisatieperiode en daarna. Hiervoor zal samenwerking gezocht worden met onderzoekers die zich met die andere groepen bezighouden. De geschiedenis en positie van deze *ethnic soldiers* wil ik tegelijkertijd bekijken vanuit de actuele debatten over dekolonisatie en postkolonialisme. Hoe wordt door de verschillende betrokkenen bij die discussies gekeken naar, en gesproken over, deze *ethnic soldiers*? Ik refereerde al aan een recente framewisseling, maar er zijn er veel meer geweest. Ook dit gedeelte van de onderzoeksagenda wil ik in comparatief perspectief plaatsen, door vergelijkingen te trekken met hoe er in bijvoorbeeld Engeland en Frankrijk over respectievelijk de Gurkha's en Harki's wordt gesproken. Dit sluit aan bij de oproep die mijn collega Thijl Sunier deed tijdens de presentatie van Gloria Wekkers 'Witte onschuld' op 21 december jongstleden. Hij stelde voor om een Europese vergelijking te maken over de werking van het 'cultureel archief' in verschillende Europese landen.³⁵

Voor het onderzoek naar identiteitsvorming zal ik me begeven op zowel individueel als institutioneel niveau. Het onderzoek naar Molukse instituties moet zicht bieden op wat er na vijf generaties geworden is van de bijzondere opvang van Molukkers in

woonoorden en woonwijken, en van de vele instituties en organisaties die mede door die opvang ontstonden. Wat is de stand van zaken van de wijken nu, en van de kerken en moskeeën? Wat zijn de factoren die eraan bijdragen dat een wijk wel of niet actief is en blijft, en zijn er instituties die de meerderheid van de Molukkers die buiten de wijk wonen bedienen; zo ja, welke zijn dat dan? Het belang van dit deel van de onderzoeksagenda zit er onder andere in dat het, voortbouwend op eerdere studies, resulteert in een longitudinaal onderzoek. Onderzoek naar identiteitsvorming op het individuele niveau leent zich bij uitstek om de diversiteit binnen de Molukse gemeenschap aan de orde te stellen. Ik wil daarbij specifiek aandacht besteden aan leeftijd en gender, en aan kinderen uit gemengde huwelijken. Zoals aangegeven is het aandeel gemengde huwelijken onder Molukkers redelijk groot, en was het dat ook al bij aankomst; daar is echter weinig aandacht aan besteed. Wat is de positie van deze jongeren, en hebben zij een andere positie binnen de Molukse gemeenschap? Dit deel van de onderzoeksagenda is extra uitdagend, omdat dit onderzoek zich ook op sociale media zal moeten richten. Zeker voor de jongere generaties zijn sociale media fora waar identiteiten worden vormgegeven. Voor dit deel van het onderzoek wil ik samenwerken met jonge Molukkers die betrokken zijn bij projecten die betrekking hebben op identiteitsvorming, zoals het genoemde *tifa*-project. Het is mijn streven om een aantal masterstudenten te stimuleren om ook hiernaar onderzoek te doen.

Zoals ik in mijn rede heb aangegeven vormen de Molukken tegenwoordig een (nieuwe) bron van spirituele en muzikale inspiratie voor Molukse jongeren. Die transnationale relaties worden daarom ook meegenomen in het onderzoek naar identiteitsvorming. Daarbij zijn relevante vragen hoe uitwisseling van kennis en informatie plaatsvindt, maar ook hoe deze informatie geïnterpreteerd wordt. Wordt hetgeen ze op de Molukken leren gezien als dé authentieke Molukse cultuur? Met andere woorden, is er sprake van primordialisering van Molukse identiteit? Of realiseert men zich dat cultuur dynamisch is en in tijd en plaats verandert? Hier wil ik het vergelijkend perspectief zoeken bij ander etnische groepen in Nederland, maar ook bij groepen Molukkers die elders wonen: in Amerika, maar ook in Indonesië. Hoe kijken Molukkers uit Jakarta naar de Molukken? Hun relatie tot de Molukken is fundamenteel anders dan die van Molukkers in Nederland, en de verschillen tussen Jakarta en Ambon zijn in meerdere opzichten kleiner dan die tussen Ambon en Nederland. In het onderzoek naar de transnationale relatie wil ik tenslotte ook expliciet kijken naar de relatie die Molukkers in Nederland hebben met andere delen van Indonesië dan de Molukken. Daarbij is een vraag in hoeverre de herkomst van de eerste generatie niet-Molukse moeders daarin een rol speelt. Voor dit transnationale deel van de onderzoeksagenda zoek ik samenwerking met universiteiten en

onderwijsinstellingen op de Molukken. Een dergelijke samenwerking sluit aan bij Indonesië als focusland van de Vrije Universiteit. Er zijn al contacten gelegd met onder andere de Universiteit Pattimura, de islamitische universiteit Institut Agama Islam Negara (IAIN) en de christelijke universiteit Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM) op Ambon.

Het moge duidelijk zijn dat de onderzoeksagenda ambitieus is voor een beperkte aanstelling. Toch heb ik er vertrouwen in dat het gaat lukken om onderzoekers warm te krijgen voor de onderzoeksagenda en samenwerkingen aan te gaan. Ik zie de leerstoel als een gezamenlijk project en als een *tjakalele* bij volle maan. Soms wordt de *tjakalele*-danser helder beschinen door de volle maan; soms verdwijnt hij in het donker als een wolk voor de maan schuift. Het is mijn taak om samen met de mensen die om mij heen staan te begrijpen wat we zien, en dit in vergelijkend perspectief te duiden. Dat doe ik dus niet alleen; dat doe ik samen met mijn collega's op het KITLV en de VU, maar vooral ook met de *tjakalele*-danser en de *tifa*-spelers.



Uitvoering van een *tjakalele* in stichting 'Ulli Ala', jaren '80/'90 Ridderkerk (O. Tatipikalawan/MHM/coll. IWM)

Dankwoord

Aan het einde van mijn rede gekomen, wil ik een aantal mensen bedanken.

In de eerste plaats dank ik het College van Bestuur van de Vrije Universiteit Amsterdam, alsmede het bestuur van de Faculteit der Sociale Wetenschappen, voor het in mij gestelde vertrouwen. Ook het bestuur van de Stichting Moluks Historisch Museum – Glenn Haulussy, Autar Mahender en Peter Satumalaij – ben ik zeer erkentelijk dat zij mij deze bijzondere leerstoel toevertrouwen. Bijzondere dank gaat ook uit naar mijn werkgever, het KITLV-KNAW, die het mij mogelijk maakt om dit hoogleraarschap te vervullen. En ik dank Ton Salman, die mij met veel energie de veilige haven van de afdeling Sociale en Culturele Antropologie inloodde. Daar werd ik zeer enthousiast ontvangen en door Marina de Regt direct aan het werk gezet. Het was prettig weer samen te werken met mijn oud-collega's Thijl Sunier, Freek Colombijn en Lenie Brouwers, en vol aan de slag te gaan als promotor van mijn promovenda, tevens Indonesische collega, Lita Masnun. Ik zie uit naar verdere samenwerking met inspirerende nieuwe collega's.

Mijn collega's bij het KITLV ben ik erkentelijk voor de wijze waarop zij mijn hoogleraarschap steunen, en voor het accepteren dat ik niet meer aan bepaalde zaken toekom. Ireen Hoogenboom en Yayah Siegers-Samaniri, jullie enthousiasme voor mijn hoogleraarschap betekent wel dat ik wat klussen naar jullie toeschuif. Het managementteam – Gert Oostindie, Henk Schulte Nordholt en Rosemarijn Höfte – wil ik nog in het bijzonder noemen. Zij hebben steunden mij op mijn weg hierheen, hebben ervoor gezorgd dat ik de leerstoel vanuit het KITLV op mij kan nemen en dachten mee over het reorganiseren van mijn werkzaamheden op het KITLV. Ik wil hier ook mijn NIOD-collega Eveline Buchheim noemen, dank voor je niet aflatende steun, en Klarijn Anderson-Loven die ik dank voor haar snelle en prettige redactie van deze oratie.

Ook dank ik hier mijn leermeesters: Wim Wertheim, die liet zien dat een wetenschapper ook geëngageerd kan zijn, en Frans Hüsken, Hans Vermeulen en Rinus Penninx, die mij de kneepjes van het vak leerden.

Een niet-Molukse hoogleraar op een leerstoel over Molukkers klinkt wellicht wat uit de tijd als we kijken naar actuele discussies over diversiteit. Ik kan de critici echter verzekeren dat ik een gedegen Molukse scholing heb gehad. David Berhitu, die in 1976 opmerkte dat antropologiestudenten zich ook in de Molukse geschiedenis moesten verdiepen, was mijn eerste leermeester. Hij werd gevolgd door Elias

Rinsampessy, Charlie Munster, Nora Titaley, Alfaris Haurissa en Augustien Haurissa-Mailuhu, en uiteraard Richard Sahetapy, die zoals altijd bij belangrijke momenten voor mij ook vandaag symbolisch aanwezig is. Later kwamen er meer. Ik kan ze niet allemaal noemen, maar maak een uitzondering voor Tjo Hahury (*beta pun kakak*), Joop Sahetapy, Abe en Ens Manuputty en Wim Manuhutu. En natuurlijk Willy Nanlohy, die mij meenam in zijn protestactie tegen J.P. Coen.

Bij het Moluks Historisch Museum aan de Kruisstraat heb ik prettig en intensief samengewerkt met Wim Manuhutu en Henk Smeets; tegenwoordig werk ik net zo prettig samen in de projectgroep met Nanneke Wigard, Alies Boenders, Rocky Tuhuteru, Victor Joseph en Jeanny Vreeswijk-Manusiawa, en met de groep vrijwilligers.

Tot slot, het thuisfront, waarvan de steun nooit mag worden onderschat. Om te beginnen wil ik mijn moeder Leny Steijlen-van Solt bedanken voor haar steun en niet aflatende vertrouwen. Mijn kinderen, Surya en Andaye, hun partners, Patricia en Ivan en kleinkinderen: Liv en Sef (die te jong is om hierbij te zijn), en natuurlijk de verwachte kleindochter waarvan we de naam nog niet kennen. Heel veel dank voor jullie steun, geduld, belangstelling en jullie humor als weer eens iets niet liep zoals het zou moeten. En dan Mariet, mijn geliefde en levensgezellin. We leerden elkaar kennen op het moment dat ik betrokken raakte bij de Molukse gemeenschap, nu 41 jaar geleden. De reis hierheen hebben we samen gemaakt. Jij hebt me gesteund, gestimuleerd en, niet onbelangrijk, was samen met mij betrokken. Voordat er überhaupt maar iets van een bijzonderhoogleraarschap in het zicht kwam, was jij al mijn bijzondere, zeer bijzondere levensgezellin. Onuitsprekelijke dank daarvoor.

Ik heb gezegd.

¹ Zie ook Tonny van der Mee en Domingo Tomasouw, *Andere verhalen. Molukkers in Nederland met een andere aankomstgeschiedenis of beroepsachtergrond dan de KNIL-groep van 1951*. Utrecht: Moluks Historisch Museum, 2005.

² De cijfers zijn ontleend aan Henk Smeets en Fridus Steijlen, *In Nederland gebleven. De geschiedenis van Molukkers 1951–2006*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker; Utrecht: MHM, 2006. Zie voor cijfers m.b.t. religie

p. 99; voor herkomst, zie p. 79. Helaas is er binnen het bestek van deze oratie geen ruimte om dieper in te gaan op de spanningen en tegenstellingen tussen de verschillende groepen binnen de Molukse gemeenschap.

³ Cynthia H. Enloe, *Ethnic soldiers, state security in divided societies*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1980.

⁴ Ibid., p. 29.

⁵ Richard Chauvel, *Nationalists, soldiers and separatists*. Leiden: KITLV Press, 1990, p. 39.

⁶ Ibid.; zie ook Fridus Steijlen, 'In and out of uniform: Moluccan soldiers in the Dutch colonial army', in: Eric Storm and Ali Tuma (eds), *Colonial soldiers in modern Europe*. London: Routledge, 2015, pp. 229-48.

⁷ Chauvel, *Nationalists, soldiers and separatists*, p. 203.

⁸ Een terugkerende discussie is of de overkomst op dienstbevel gebeurde. Zie hierover Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, pp. 64-8.

⁹ Chauvel, *Nationalists, soldiers and separatists*.

¹⁰ Chauvel, *Nationalists, soldiers and separatists*, p. 203.

¹¹ Lionel Caplan, *Warrior gentlemen: 'Gurkhas' in the Western Imagination*. Berghahn: New York and Oxford, 1995 (hoofdstuk 4).

¹² William M. Leary, 'CIA air operations in Laos, 1955-1974: Supporting the "secret war"', <https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/csi-studies/studies/winter99-00/art7.html> (bekeken op 14-12-2017).

¹³ Zie Olof van Joolen, 'Eindelijk waardering voor de KNIL', *De Telegraaf*, 30-12-2017, en Fridus Steijlen, 'Een flauwe grap of publiciteitsstunt' [column in *Nieuwsbrief Moluks Historisch Museum*, November 2017].

¹⁴ Zie Leonie Groen 'Antifascisten bestrijden extra eer voor "oorlogsmisdadigers van het KNIL"', *Leidsch Dagblad*, 31-10-2017.

¹⁵ Fridus Steijlen, 'Moluccans in the Netherlands: From exile to migrant', *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* (2010), 44(1):143-62.

¹⁶ Zie Fridus Steijlen, *RMS: Van ideaal tot symbool. Moluks nationalisme in Nederland 1951-1994*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1996 (hoofdstuk 6).

¹⁷ Steijlen, 'Moluccans in the Netherlands: From exile to migrant'.

¹⁸ Een belangrijke impuls werd gegeven door de zogenaamde oriëntatiereizen. Deze werden georganiseerd door de Nederlandse overheid om Molukkers in staat te stellen zelf poolshoogte te nemen op de Molukken. De reizen werden in nauw overleg met de Indonesische overheid georganiseerd. De oriëntatiereizen vloeiden voort uit de bezettingsactie van de woning van de Indonesische ambassadeur in Wassenaar in 1970, de eerste gijzelingsactie door Molukkers. Door die actie realiseerde de Nederlandse overheid zich dat zij ook moest investeren in de relatie tussen Molukkers en Indonesië, en dan vooral de Molukken. De wens om de Molukken te bezoeken was onder Molukkers zelf ook groeiende. Vanaf het begin van de jaren zeventig vonden er al familiebezoeken plaats, zij het dat daar niet veel over gesproken werd. Zie ook Steijlen, *RMS: Van ideaal tot symbool* (hoofdstuk 8).

¹⁹ Zie ook Dieter Bartels, *Ambon is op Schiphol*. Leiden: COMT; Utrecht: IWM, 1990, pp. 365-97. Veel Molukkers werden er op de Molukken mee geconfronteerd dat de Maleise variant die zij spraken anders was dan het Maleis of Indonesisch dat men op de Molukken sprak. Bert Tahitu schreef een interessant proefschrift over de taal van Molukkers in Nederland: het *Melaju Sini* (het Maleis van hier); zie Bert Tahitu, *Melaju Sini: Het Maleis van Molukse jongeren in Nederland*. Leiden: n.p., 1989. Meerdere Molukkers hebben mij verteld dat zij problemen hebben om met hun familie op de Molukken te communiceren. Mijn indruk is dat die communicatie tegenwoordig beter gaat. De taal waarin men (cultureel en letterlijk) tussen Nederland en de Molukken communiceert, zou een mooi onderwerp van studie zijn.

²⁰ Zie ook het videoverslag van 'De kracht van de tifa', een bijeenkomst die plaatsvond in De Balie in Amsterdam op 2 juli 2017, met daarin onder andere het verhaal van Wim Manuhutu over de geschiedenis van de tifa in Nederland: <https://vimeo.com/223953001> (bekeken op 4-1-2018).

²¹ Zie ook Fridus Steijlen, *Kerusuhan, het misverstand over de Molukse onrust*. Utrecht: Forum, 2001, en Justus Veenman, *Molukse jongeren in Nederland: Integratie met de rem erop*. Assen: Van Gorcum, 2001.

²² Gert Oostindie, *Postkoloniaal Nederland. Vijfenzestig jaar vergeten, herdenken, verdringen*. Amsterdam: Uitgeverij Bakker, 2010, p. 204.

²³ Een vergelijking met de Hindoestaanse gemeenschap in Nederland, die zich onder andere richt op India als bron van inspiratie, ligt hier voor de hand. Zie bijvoorbeeld Ruben Gowricharn, 'Changing forms of transnationalism', *Ethnic and Racial Studies* (1 November 2009), 32(9):1619-38.

²⁴ Veel sterker dan de RMS-proclamatie in 1950 was deze nieuwe proclamatie een christelijke aangelegenheid: de nieuwe RMS werd geproclameerd als reactie op steun van islamitische milities uit Java aan de islamitische kant van het conflict. Door te refereren aan de RMS van 1950 claimden de initiatiefnemers een historische

legitimering van hun actie, en zinspeelden ze op steun vanuit Nederland. Zie ook Fridus Steijlen, 'Penanda lama untuk ideologi baru, RMS dan konflik Maluku', in: Jamil Gunawan, Sutoro Eko Yunato, Anton Birowo and Bambang Purwanto (eds), *Desentralisasi, globalisasi dan demokrasi lokal*. Jakarta: LP3ES, 2005, pp. 97-116.

²⁵ Zie Amnesty International, *Indonesia: Jailed for waving a flag. Prisoners of conscience in Maluku*. London: Amnesty International, 2009.

²⁶ Door die hoge organisatiegraad onder Molukkers maakte de overheid zich ook afhankelijk van deze organisaties – temeer ook omdat de overheid vanaf het begin de positie van de leiders van Molukse organisaties als belangrijkste gesprekspartners erkende. Hoe op het niveau van het woonoord de kampraden belangenbehartigers werden in plaats van 'doorgeefluiken' van beleid, zoals door de overheid beoogd was, is mooi beschreven door Tamme Wittermans; zie Wittermans, 'Het begrip communicatie-basis bij de analyse van communicatie-problemen', *Mens en Maatschappij* (1995), 30(6):169-74.

²⁷ Volgens Veenman had in 2000 40% van de Molukkers een niet-Molukse partner; zie Veenman, *Molukse jongeren in Nederland*, p. 37.

²⁸ Veenman, *Molukse jongeren in Nederland*, pp. 119-20.

²⁹ Zie ook Fridus Steijlen, 'Closing the "KNIL chapter": A key moment in identity formation of Moluccans in the Netherlands', in: U. Bosma (ed.), *Postcolonial immigrants and identity formations in the Netherlands*. Amsterdam: IMISCOE/Amsterdam University Press, 2012.

³⁰ Ik baseer dit op gesprekken met vierdegeneratiejongeren en op masterscripties geschreven door enkele Molukse studenten.

³¹ Voor het monument in Moordrecht was dat eerbetoon zelfs expliciet de reden voor de oprichting van het monument: uit dank voor de offers, want dankzij deze offers was de Molukse tweede generatie waar ze nu was. Zie ook Fridus Steijlen, 'Moluccan monuments help Dutch Moluccans to make the Netherlands home', *Inside Indonesia*, Weekly Article, January-March 2011 (103), <http://www.insideindonesia.org/moluccan-monuments> (bekeken op 16-1-2018). Er zijn zelfs stemmen die vinden dat er ergens een wijk als rijksmonument moet worden aangewezen. Zie ook Fridus Steijlen, 'Shifting to the core of the ethno-cultural position: Moluccan camps and wijken revisited', in: A. van Heelsum and B. Garcés-Masareñas (eds), *Migration and integration research: Filling in Penninx's heuristic model*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013, pp. 152-68.

³² In 1988 verscheen bijvoorbeeld Rahina Hassankhan, *Al is hij zo zwart als roet... De vele gezichten van Sinterklaas en Zwarte Piet*. Den Haag: Warray, 1988. Vier jaar eerder verscheen Philomena Essed, *Alledaags racisme*. Amsterdam: Feministische Uitgeverij Sara, 1984.

³³ Chauvel, *Nationalists, soldiers and separatists*.

³⁴ In chronologische volgorde zijn dat onder meer de volgende studies en proefschriften: Tamme Wittermans, *Social organization among Ambonese refugees in Holland*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1991 [proefschrift uit 1955]; Commissie Verwey-Jonker, *Ambonezen in Nederland*. Den Haag: Staatsuitgeverij, 1959; Hans van Amersfoort, *De sociale positie van de Molukkers in Nederland*. 's-Gravenhage: Staatsuitgeverij, 1971; Martine Tuynman-Kret, *Molukkers van huis uit. De huisvestingssituatie van Molukkers in Nederland*. Den Haag: Ministerie van Volkshuisvesting, Ruimtelijke Ordening en Milieubeheer, 1985; Bartels, *Ambon is op Schiphol*, 1990; Justus Veenman, *De arbeidsmarktpositie van allochtonen in Nederland, in het bijzonder van Molukkers*. Groningen: Wolters-Noordhoff, 1990; Keebet von Benda-Beckmann, Francy Leatemia-Tomatata and Roos Latumahina, *De emancipatie van Molukse vrouwen in Nederland*. Utrecht: Van Arkel, 1992; Elias Rinsampessy, *Saudara bersaudara: Molukse identiteit in processen van cultuurverandering*. Assen: Van Gorcum, 1992; Tahura, *Melaju Sini*, 1989; Antje van der Hoek, *Religie in ballingschap: Institutionaliseren en leiderschap onder christelijke en islamitische Molukkers in Nederland*. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1994; Steijlen, *RMS: Van ideaal tot symbool*, 1996; Veenman, *Molukse jongeren in Nederland*, 2001; Smeets en Steijlen, *In Nederland gebleven*, 2006.

³⁵ Gloria Wekker gebruikt de term 'cultureel archief' in navolging van Edward Said. Met deze term verwijst zij naar patronen van denken, kennis en handelen die hun oorsprong hebben in, of beïnvloed zijn door, de geschiedenis, bijvoorbeeld het kolonialisme of de slavernij. Zie Gloria Wekker, *White innocence: Paradoxes of colonialism and race*. Durham, US: Duke University Press, 2016. De oproep van Thijl Sunnier is te vinden op de streaming van de presentatie van de Nederlandse versie van 'Witte onschuld' op 21 december 2017: webcolleges.uva.nl/Mediasite/Play/bf0963909c9642b7878f39b7c3d7aab11d.

