

UNIVERSITÄT ZU KÖLN
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT
ORIENTALISCHES SEMINAR

BACHELORARBEIT IM FACH SPRACHEN UND KULTUREN DER ISLAMISCHEN WELT
ZUM THEMA

Ein Stück Südostasien in Südamerika:

Migration, Identität und Wandel am Beispiel
der Javaner in Suriname

Prüfer: Prof. Dr. E. P. Wieringa

Verfasserin: Mirjam Karrer
Matrikelnummer: 5021960

Datum: 19.05.2014

Zweifachbachelor: Sprachen und Kulturen der Islamischen Welt/ Ethnologie

Inhalt

<u>Abkürzungen und Erläuterungen</u>	<u>i</u>
<u>1. Einleitung</u>	<u>1</u>
<u>2. Anthropologie der Migration</u>	<u>2</u>
<u>2.1 Einführung</u>	<u>2</u>
<u>2.2 Transnationale Ansätze</u>	<u>5</u>
<u>2.3 Der Kulturbegriff</u>	<u>7</u>
<u>2.4 Ethnizität und Identität</u>	<u>8</u>
<u>2.5 Heimat und Zugehörigkeit</u>	<u>10</u>
<u>3. Javaner in Suriname</u>	<u>11</u>
<u>3.1 Javaner in Suriname als analytische Kategorie</u>	<u>11</u>
<u>3.2 Ethnische Zusammensetzung Surinames</u>	<u>12</u>
<u>3.3 Ankunft der Javaner in Suriname</u>	<u>13</u>
<u>4. Aushandlung und Verfeinerung einer javanischen Identität in Suriname</u>	<u>17</u>
<u>4.1 Religion als umstrittenes Identitätsmerkmal</u>	<u>17</u>
<u>4.2 Politische und institutionelle Ebene</u>	<u>21</u>
<u>5. Javaner in Suriname als Suriname-Javaner</u>	<u>23</u>
<u>5.1 Suriname als neue Heimat</u>	<u>23</u>
<u>5.2 Suriname-Javaner als neue kollektive Identität</u>	<u>25</u>
<u>5.3 Suriname-Javaner heute</u>	<u>29</u>
<u>6. Suriname-Javaner im globalen Raum</u>	<u>31</u>
<u>7. Einfluss Indonesiens</u>	<u>32</u>
<u>8. Fazit</u>	<u>35</u>
<u>9. Ausblick</u>	<u>37</u>
<u>Literaturverzeichnis</u>	<u>38</u>
<u>Eidesstattliche Erklärung</u>	<u>XXXXII</u>

Abkürzungen und Erläuterungen

IDBC	Indonesian Diaspora Business Council
IDF	Indonesian Diaspora Foundation
IDN	Indonesian Diaspora Network
LIPI	Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (etwa: Wissenschaftliches Institut Indonesiens)
KITLV	Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (Royal Institute of Southeast Asian and Carribean Studies)
NPS	Nationale Partij Suriname
KTPI	Kaum Tani Persatuan Indonesia (etwa: Einheit der Bauern Indonesiens)
PBIS	Pergerakan Bangsa Indonesia Surinam (etwa: Bewegung des Indonesischen Volkes Surinames)
SRI	Sarekat Rakjat Indonesia (etwa: Vereinigung des Indonesischen Volkes)
TFIK	Task Force Imigrasi dan Kewarganegaraan (etwa: Task Force für Immigration und Staatsbürgerschaft)
VHP	Verenigde Hindostanse Partij
VHJI	Vereniging Herdenking Javaanse Immigratie (etwa: Verein zur Erinnerung an die Javanische Einwanderung)

1. Einleitung

Was verbindet Südostasien und Südamerika? Geographisch liegen diese beiden Erdteile sehr weit entfernt voneinander und scheinen sich auch kulturell zu unterscheiden. In dem kleinen Land Suriname, nördlich von Brasilien, kann jedoch eine Gemeinschaft von über 70.000 Menschen mit javanischem Migrationshintergrund vorgefunden werden. Grund dafür ist die gemeinsame niederländische Kolonialgeschichte Surinames und dem heutigen Indonesien. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts kam es zu einer großen Migrationswelle von Javanern nach Suriname, welche von den Kolonialherren als Gastarbeiter für die Zuckerrohrplantagen angeworben wurden. Ein Großteil von ihnen blieb dort und ist heute integraler Teil der surinamischen Gesamtbevölkerung.

Migration wird von dem lateinischen Wort *migrare* für wandern abgeleitet. Dabei handelt es sich um Bewegungen von Individuen oder Gruppen im geographischen und sozialen Raum. Die Ansiedlung an einem neuen Ort bringt Prozesse der Veränderung in vielen gesellschaftlichen Bereichen mit sich. Durch Konfrontation mit der *Fremde* wird die Reflexion der als *eigen* erachteten „Kultur“ herbeigeführt. Gleichzeitig findet eine Auseinandersetzung mit den lokalen Gegebenheiten statt. Individuelle und kollektive Identitäten müssen im Kontext einer neuen Lebenswelt ausgehandelt werden.

In dieser Arbeit wird am Beispiel der Javaner in Suriname eine mögliche Lösungsstrategie dargestellt, wie über Generationen hinweg mit dem Verlassen der Heimat und einer neuen Umgebung umgegangen werden kann. Welchen Einfluss hatte die Migrationserfahrung auf die Wahrnehmung von Ethnizität dieser Gruppe und deren Nachfolgenerationen? Inwiefern findet eine Integration in die neue Lebenswelt statt und wie werden dabei Elemente aus dem Herkunftsort weitergetragen und fließen in eine kollektive Identität mit ein?

Bevor das Fallbeispiel der Javaner in Suriname behandelt wird, wird eine kurze Einführung in das wissenschaftliche Feld der Migrationsforschung aus ethnologischer Perspektive gegeben, sowie für diese Arbeit verwendete Konzepte wie Transnationalismus, Kultur, Identität, Ethnizität und Heimat erläutert.

Migration wird hier nicht mit dem Zeitpunkt der Ankunft oder nach dem Ableben der ersten Generation als abgeschlossen betrachtet. Eher kann diese als stetiger Prozess der Aushandlung einer individuellen sowie kollektiven Identität über Generationen hinweg verstanden werden, (vgl. Kopjin 1998). Deshalb werden hier mit einem historischen Blick Ethnisierungs- und Wandlungsprozesse dargestellt und dabei der Einfluss des Migrationshintergrundes vom Zeitpunkt der Einwanderung bis zur heutigen Generation

beleuchtet. Der Analysefokus liegt dabei primär auf gruppeninternen Identitätsfindungsstrategien, jedoch wird auch Interaktion und Umgang mit der Gesellschaft Surinames sowie die Rolle der indonesischen Regierung als externer Agent mit einbezogen.

Die Migrationsgeschichte der Javaner kann grob in zwei Teile gegliedert werden. Die erste Zeit kann als Ära der Orientierungslosigkeit charakterisiert werden, welche durch ein starkes Festhalten an javanischen Werten und Traditionen gekennzeichnet ist. Dabei ist der Gedanke der Rückkehr vor allem bei der ersten Generation stets präsent.

Die zweite Phase, worauf der Hauptfokus dieser Arbeit liegt, beschäftigt sich mit der Aushandlung einer kollektiven Identität im surinamischen Kontext. Nachdem eine Rückkehr immer unwahrscheinlicher wurde, musste sich nun mit einer neuen Lebenswelt auseinandergesetzt werden. Dabei traten starke Kontroversen innerhalb der javanischen Gesellschaft auf. Nach diesen Uneinigkeiten wird anschließend dargestellt, wie nun eine Positionierung dieser Gruppe innerhalb der Gesamtgesellschaft Surinames stattfand.

Da sich aufgrund von weiteren Migrationswellen heute in Indonesien und in den Niederlanden Mitglieder dieser Gruppe befinden, wird auch kurz auf deren Wahrnehmung ihrer Ethnizität in einem außersurinamischen Kontext eingegangen.¹

2. Anthropologie der Migration

2.1 Einführung

Wie auch andere Thematiken der Ethnologie stellt die Migrationsforschung ein sehr komplexes und vielschichtiges Feld dar. Ein zentraler Untersuchungsgegenstand sind unter anderem die Veränderungen, welche durch Wanderung von Individuen und Gruppen in Bezug auf *Identität*, *Heimat* und *Ethnizität* hervorgerufen werden sowie die Interaktion verschiedener Gesellschaften miteinander. Des Weiteren sollen Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Aktionsräumen aufgedeckt werden. Dabei werden Prozesse auf lokaler, translokaler- beziehungsweise -nationaler, politischer, sozialer und ökonomischer Ebene untersucht (Strasser 2009: 52-54).

¹

An dieser Stelle sollte unbedingt darauf hingewiesen werden, dass aus Gründen der Übersichtlichkeit in dieser Arbeit bewusst auf die Verwendung einer gegenderten Sprache verzichtet wird. Ich möchte aber ausdrücklich feststellen, dass in allen verwendeten Termini sämtliche Geschlechterformen mit einbezogen werden.

Lange lag der Fokus der Ethnologie auf der Betrachtung sozialer und kultureller Muster, denen eine Gesellschaft unterliegt. Ein solcher Blickwinkel führte zur Auffassung von „Kulturen“ als statische Einheiten, wobei Wandlungsprozesse, denen eine Gesellschaft unterliegt, vernachlässigt wurden. Doch gerade Migrationserfahrungen können zu starken Veränderungen in der Wahrnehmung und Deutung kultureller Muster führen.

Ethnologische Theorien bezüglich Migration müssen viele Aspekte berücksichtigen und diese in Relation zueinander setzen. Hierzu zählen Faktoren wie Staat, Politik, Mikroebene sowie *agency* - den in soziale Systeme eingebetteten Handlungsspielraum von Subjekten (Vertovec 2011: 9).

Die UN definierte einen Migranten folgendermaßen:

„[A] person who moves to a country other than that of his or her usual residence for a period at least a year (12 months)“ (United Nations 1998 in Strasser 2009:18).

Auch Wissenschaftler aus dem Bereich der Migrationsforschung (vgl. Treibel 2008; Hammar und Tamar 1997; Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013) legen eine längere Dauer des Aufenthaltes sowie die Auseinandersetzung mit der neuen Umgebung und den sozialen Strukturen als Hauptprämisse für einen Migranten fest und grenzen diesen somit von einem Reisenden ab. So orientiert sich die Definition eines Migranten in dieser Arbeit an dem Verständnis des Begriffs der genannten Autoren. Eine längere Lebensphase von mindestens einem Jahr an einem anderen Ort als jenem, durch welchen Subjekte sozialisiert wurden und welcher als „Heimat“ erachtet wird, gilt als zentrale Prämisse. Dabei wird eine solche Definition keinesfalls der Komplexität von Migration gerecht, kann jedoch als Grundvoraussetzung geltend gemacht werden (Strasser 2009: 19). Häufig tendieren Wissenschaftler dazu, Typologien aufzustellen, um Gruppen von Migranten oder Individuen beispielsweise anhand von kausalen, räumlichen oder zeitlichen Kriterien zu kategorisieren. Solche Faktoren können jedoch schwer voneinander abgegrenzt werden und überlappen sich im subjektiven Falle häufig, sodass dadurch die Gefahr besteht, Realitäten zu simplifizieren (Strasser 2009: 20/21). So genannte „legale“ Migranten können beispielsweise trotz des Besitzes der Staatsbürgerschaft von der Aufnahmegesellschaft als „Ausländer“ wahrgenommen werden (Ibid.). Auch für das Beispiel der Javaner in Suriname kann sich eine Einordnung in Typologien als problematisch erweisen. Kategorien wie „freiwillige“ und „unfreiwillige“ Migration variieren beispielsweise individuell stark und können zu einem unterschiedlichen Umgang mit der Aufnahmegesellschaft führen (Strasser 2009: 21 Suparlan 1995: 137). Des Weiteren werden Kategorisierungen dem transnationalen Charakter von Migration (siehe

Kapitel 2.2) nicht gerecht (Ibid.). Somit wird hier trotz des praktischen Nutzens für analytische Zwecke auf solche Einteilungen verzichtet.

Ein weiterer zentraler Begriff der Migrationsforschung stellt *Integration* dar.

„*Integration ist [...] ein möglicher Ansatz, die unterschiedlichen und wechselnden Beziehungen zwischen Migranten und der Gesellschaft [...] zu erklären.*“ (Strasser 2009: 24).

In den 1920ern und 1930ern beschäftigte sich vor allem die *Chicago School of Sociology* mit diesem Schwerpunkt. Dabei kann der Begriff sowohl als einseitiger Prozess der Anpassung (Assimilationstheorien) verstanden werden, aber auch wechselseitiges Engagement der Aufnahme- und Einwanderungsgesellschaft beinhalten (Strasser 2009: 25). Auch hier liegen in der wissenschaftlichen Literatur eine Reihe von Typologien von Integrationsprozessen vor (vgl. Heckmann 2003; Esser 2001), auf welche in diesem Rahmen nicht ausführlicher eingegangen wird.

Lange wurde Migration als schmerzvolle Erfahrung dargestellt. Der amerikanische Ethnohistoriker Oskar Handlin prägte 1951 in seinem Werk „*The Uprooted*“ die Wahrnehmung von Migranten als entwurzelte und orientierungslose Gruppe von Individuen. Vor allem die erste Generation sei von diesem Phänomen betroffen und durch psychische Instabilität, Desorientierung und Heimatlosigkeit geprägt (Treibel 2011: 102). Migration wurde lange mit einer dramatischen Erfahrung gleichgesetzt, welche mit einem schmerzhaften Prozess der Inkorporation in neue gesellschaftliche Systeme zusammenhängt (Schiller/ Basch/ Blanc 1995: 48). Assimilationstheorien beispielsweise beschäftigen sich mit der Annäherung von Einwanderern an die *mainstream society*, besonders in Bezug auf Sprache und „Kultur“ (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 91). Vor allem der zweiten Generation im Aufnahmeland wird oft unterstellt, dass sie sich mehr und mehr in die dortige Gesellschaft eingliedern und ihre „Wurzeln“ hinter sich lassen soll (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 89) Die Intensität der Integration kann dabei stark variieren. Dies kann in einer gänzlichen Eingliederung in die dominante Gesellschaftsform im Aufnahmeland resultieren und damit zusammenhängend eine völlige Aufgabe kultureller Werte und Praktiken des Herkunftslandes beinhalten (Assimilation). Jedoch kann auch eine partielle Annäherung in bestimmten sozialen Bereichen und Kontexten auftreten. Die Herausbildung einer neuen *mainstream society* kann ein weiteres mögliches Ergebnis des Einflusses von Migrationsgesellschaften sein (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 91).

Ein Modell, welches für das Fallbeispiel Suriname angemessen scheint, ist das des ethnischen und kulturellen Pluralismus. Dabei wird davon ausgegangen, dass mehrere Gesellschaften

nebeneinander her leben und bestimmte kulturelle Praktiken, sowie Werte, Normen und Verhaltensmuster aufrechterhalten bleiben:

„Migrants cultivate the heritage of their ancestors and maintain specific cultural traits, food, habits and religious beliefs“ (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 93).

Eine Integration findet also nicht durch Aufgabe der „Heimatkultur“ statt, sondern in dem diese innerhalb eines neuen Lebensumfeldes weiter aufrechterhalten wird. Ethnische Identifizierungen und gruppeninterne Bindungen stellen dabei ein zentrales Element dar (Ibid.)

Bei einem Großteil der Integrationsansätze wird der Fokus in Bezug auf die Entwicklung von Handlungsstrategien der Migranten, Orientierungs- und Identitätsbildungsprozessen auf einen einzigen Ort, nämlich das Aufnahmeland, gelegt. Der Einfluss des Herkunftsortes und translokaler Beziehungen wurde vor allem in den Anfängen der ethnologischen Migrationsforschung vernachlässigt. Im Folgenden wird eine transnationale beziehungsweise –lokale Perspektive vorgestellt, welche Migranten in einem deterritorialisierten Raum wahrnimmt.

2.2 Transnationale Ansätze

Entstanden sind transnationale Theorien in den 1990er Jahren aus Globalisierungstheorien heraus (vgl. Appadurai 1990, Hannerz 1996), welche lokale Prozesse in einen globalen Raum einbetten. Es wird davon ausgegangen, dass sich Personen nicht in getrennten Räumen, sondern in einem deterritorialisierten sozialen Feld bewegen. Kollektive und individuelle Handlungsspielräume werden nicht nur auf lokaler Ebene ausgehandelt, sondern auch durch globale Faktoren bestimmt. Transnationale Netzwerke auf ökonomischer, sozialer oder politischer Ebene können einen signifikanten Einfluss auf lokale Gegebenheiten haben (Strasser 2009: 70/76).

Eine solche Betrachtungsweise sollte vor allem ein Gegenpol zu Assimilationstheorien darstellen. Dagegen gehen Vertreter transnationaler Theorien davon aus, dass Migranten zwar zunächst in einem Konflikt zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland stehen, jedoch schnell neue Werte- und Lebenswelten annehmen können ohne dabei ihre „Wurzeln“ vollkommen aufgeben zu müssen (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 88). Die Auffassung von Migration als Einbahnsystem und die Opferrolle der Wandernden soll mit diesem Ansatz überwunden werden. Aus Migranten werden Transmigranten:

„*Transmigrants are the immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationship to more than one nation-state.*“
(Schiller/ Basch/ Blanc 1995: 48).

Sie können nicht als *Fremde* im Einwanderungsland betrachtet werden, da sie als inkorporiert in das ökonomische, soziale und politische System des Aufnahmelandes gelten. Gleichzeitig sind sie aber auch über dessen Grenzen hinaus auf unterschiedliche Weisen involviert. Es wird von einer „*embeddedness in more than one society*“ (Ibid.) gesprochen.

Smith und Goldring (1998 in Strasser 2009: 80) schlagen den Begriff der *Translokaliätät* vor, um sich von einem Fokus auf Nationalstaaten als Ausgangspunkt für transnationale Theorien zu distanzieren. Nationalstaaten seien als Bezugspunkt für Migranten meist weniger relevant als bestimmte Orte und lokale Gegebenheiten.

Translokaliätät kann sich auf vielen Ebenen äußern: In Form von verwandtschaftlichen Bindungen, Engagement in mehreren politischen Systemen oder religiösen Organisationen sowie kulturelle Verbundenheit zu mehr als einem Ort (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 95). Gerade Letzterem kommt in dieser Arbeit eine hohe Relevanz zu. Aus dieser Perspektive betrachtet, können Migranten als „*kreative Abbilder mehrerer Kulturen*“ (Armbruster 2009: 88) wahrgenommen werden.

Auch seitens des Emigrationslandes kann Interesse zur Aufrechterhaltung von Kontakten bestehen. Primär spielen dabei in vielen Fällen ökonomische Interessen eine Rolle (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 104). Durch eine aktive Identitätspolitik seitens des Herkunftslandes, welches sich der Rhetorik von *home* und *belonging* (siehe Kapitel 1.5) bedient, wird ein Zugehörigkeitsgefühl erzeugt. Indem sich ein Land als *homeowner* (Anderson 1994: 319) profiliert, soll Nationalismus und Exklusivität in globalen Netzwerken gestärkt werden (Schiller/ Basch/ Blanc 1995: 52). Der Einfluss von Emigrationsstaaten kann sich unter anderem in konsularischen Tätigkeiten, Errichtung von Organisationen, kulturellen Aktivitäten und Festlichkeiten, Präsenz durch mediale Ausdrucksformen wie Fernsehen und Internetportalen sowie einer Heroisierung der Migranten äußern. Des Weiteren kann durch Zugeständnis und Erweiterung bestimmter Rechte ein Heimatbezug aufrechterhalten werden. Diese können Unterstützung und Förderung einer Rückwanderung, Wahlrecht aus dem Ausland, die Möglichkeit der Erneuerung der Staatsbürgerschaft oder die Option einer dualen Staatsbürgerschaft sein (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 127). Meistens wird sich einer Kombination solcher Methoden bedient um ein Zugehörigkeitsgefühl unter den Emigranten zu erhalten beziehungsweise zu erzeugen (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 130).

Ein weiterer Ansatz, welcher ebenfalls Migranten als transnationalen Agenten in den Fokus nimmt, ist das Konzept einer *Diaspora*. Ein wichtiger Aspekt einer Diaspora stellt die einseitige Loyalität zu *einer* Gesellschaft, meist in Bezug auf den Herkunftsort dar, welche als Hauptreferenz zur Konstruktion einer kollektiven Identität dient (vgl. Brah 1996; Vertovec 2011; Safran 1991). Transnationale Ansätze dagegen stellen eher das Individuum in den Mittelpunkt und gehen von multilateralen Verbindungen aus. Dabei stellt „die Heimat“ lediglich einen Teil eines großen globalen Handlungsraumes dar. Ein Zugehörigkeitsgefühl kann zu mehreren Orten, Gemeinschaften, kulturellen Systemen und Staaten parallel bestehen und flexible Identitäten erzeugen (Armbruster 2009: 88; Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 95).

2.3 Der Kulturbegriff

Bevor näher auf Konzepte wie Ethnizität und Identität in Bezug auf Gesellschaften von Migranten eingegangen wird, ist es notwendig den vielseitig verwendeten Kulturbegriff einzugrenzen. In verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen sowie innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie gibt es vielerlei Erklärungsansätze. Kroeber und Kluckhohn (1952) legten in einer Abhandlung über Kultur 175 Definitionen dieses Begriffs offen. Eine ausführlichere Darstellung mit einer kritischen Hinterfragung solcher Definitionen können im Rahmen dieser Arbeit nicht dargelegt werden. Somit wird hier lediglich in eine mögliche Auffassung von Kultur und deren Bedeutung für Gesellschaften kurz eingeführt.

In diesem Aufsatz wird sich an einem totalitätsorientierten Kulturbegriff, wie er in der Ethnologie weitgehend verbreitet ist, orientiert. Dieser ist von der Definition Edward B. Tylors (1871) geprägt, welcher Kultur beziehungsweise Zivilisation beschreibt als

„that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits aquired by men as members of society“ (Taylor 1871 in Haller 2005: 31).

Diese weitreichende Definition von Kultur unterscheidet sich maßgeblich von dem im allgemeinen Volksmund verstandenen Kulturbegriff, welcher sich auf die in einer Gesellschaft als hochwertig erachteten Produkte und Praktiken wie Kunst, Literatur und Performanz bezieht. Solche Objekte und Phänomene können jedoch als Teilaspekte von Kultur wahrgenommen werden. Im Zentrum Tylors Definition stehen vor allem auch erworbene Normen und Wertevorstellungen, sowie Handlungsstrategien und geteiltes Wissen in einem sozialen Gebilde (Nünning 2009). Kultur wird von Geburt an durch Sozialisierung

erlernt und in einer Gesellschaft in einem meist unbewussten Prozess weitergetragen (Suparlan 1995: 91/104/)

Im Gegensatz zu systemorientierten Ansätzen wird Kultur in dieser Arbeit nicht als Struktur, welcher alle Gesellschaftsmitglieder gezwungenermaßen unterliegen, verstanden. Eher wird sich an einem semiotischen Kulturbegriff wie ihn Clifford Geertz (1983: 9) verwendet orientiert.

Kultur stellt demzufolge ein Netzwerk von Symboliken dar, wie Normen, Werte, Glaubensvorstellungen, welche subjektiv sehr unterschiedlich interpretiert und daraus diverse Realitäten konstruiert werden können. So kann Kultur als subjektive Deutungsmuster verfügbarer Sinnbilder betrachtet werden. Geertz spricht dabei von Kultur als „*selbstgesponnene Bedeutungssysteme*“ (Geertz 1983: 9). Mehrere Deutungssysteme können somit nebeneinanderher existieren. Demzufolge kann nicht von Gesellschaften und deren „Kulturen“ als eindeutig voneinander abgrenzbaren Entitäten ausgegangen werden (vgl. auch interpretative Ansätze in Haller 2005: 32/33).

Akteure in einem sozialen Feld sind also keinen kulturellen Zwängen unterlegen. Es liegt am Subjekt welchen Aspekten einer „gemeinsamen Kultur“ Bedeutung zugemessen wird. So werden kulturelle Realitäten in einem stetigen Prozess ausgehandelt (Geertz 1983: 5).

2.4 Ethnizität und Identität

Ethnizität und Identität sind wichtige Aspekte in der Migrationsforschung, da sie Kollektivität erzeugen können und ein wichtiges Thema im Alltagsleben von Migranten darstellen.

Bis heute ist es in der Ethnologie nicht gelungen, eine allgemein akzeptierte Definition von Ethnizität zu finden. Dieser Terminus kann generell in Verbindung mit Gruppenzugehörigkeit in Form von Exklusion und Inklusion, sowie Fremd- oder Selbstzuschreibung gesehen werden. So spielt der Begriff der *kollektiven Identität* dabei eine wichtige Rolle, welcher im Folgenden als Synonym für Ethnizität verwendet wird (Sökelfeld 2007: 32).

In aktuellen ethnologischen Diskursen herrscht eine eher anti-essentialistische Haltung in Bezug auf ethnische Gruppen, besonders auch im Bereich der Migrationsforschung. Bis in die 1970er Jahre tendierten Wissenschaftler eher dazu, Gesellschaften als isolierte Einheiten zu betrachten. Diese wurden anhand von bestimmten *essentiellen* Merkmalen, welche als beständige, unterscheidbare Charakteristiken galten, untersucht. Eine solche Herangehensweise wurde größtenteils durch konstruktivistische Ansätze (vgl. Barth 1996, Anderson 1991) ersetzt (Vertovec 2011: 5). Kulturelle Merkmale werden nicht als natürlich

gegeben oder essentiell gesehen, sondern als zur Erfüllung eines bestimmten Zweckes hervorgehobene Identitätsmarker betrachtet (Barth 1996:15). Ethnische Gruppen werden als *imagined communities* (vgl. Anderson 1991) wahrgenommen, welche sich durch das Betonen von „*selected symbolic traits*“ (Barth 1969: 14), wie gemeinsame objektive Merkmale (Kleidung, Essen, Riten, Performanz ...), Territorium, Sprache, Abstammungsmythen und Geschichte definieren und legitimieren. Eine kollektive Differenzierung zu *Anderen* wird dabei in einem stetigen, aktiven Prozess von einer Gruppe ausgehandelt (Sökelfeld 2007: 32). Gemeinsamkeiten innerhalb der eigenen Gruppe werden unterstrichen, gleichzeitig Differenzen zu *den Anderen* betont, um sich als Kollektiv abzugrenzen. Dabei werden Überschneidungen mit anderen Gruppen verdrängt und Unterschiede zwischen Mitgliedern innerhalb der *eigenen* Gemeinschaft marginalisiert (Kirst/ Wolfsberger 2009: 167).

In dieser Arbeit wird sich an solchen Auffassungen zur Erklärung von Gruppendynamiken in Bezug auf eine kollektive Identitätsfindung der javanischen Migranten in Anlehnung an Ansätze von Kopjin (1998) und Suparlan (1995) orientiert.

Identität wird hier als emisches Konzept verstanden, so wird der subjektive Charakter dieser unterstrichen. Während ethnische Kategorisierungen verschiedene Referenzmöglichkeiten, ein „*cultural set*“ (vgl. Barth 1969) vorgeben, liegt es am Subjekt, von welchen Aspekten es Gebrauch macht (siehe Kapitel 1.3).

„*Individual migrants may seize upon and emphasize a particular category as a reference of identification in an effort to acquire a better position in locally defined social relationships. The dominance of a particular category is a function of the individuals' perspective*“ (Suparlan 1995: 9).

So sind unter anderem bestimmte Machtkonstellationen ausschlaggebend, welche kulturellen Aspekte, vor allem nach außen hin, in den Vordergrund gerückt werden. Gingrich (2005: 40) führt in diesem Zusammenhang den Begriff der *fluiden Teilidentitäten* ein. Personen können also kontextabhängig diverse Merkmale als die *eigenen* betrachten und in bestimmten Situationen besonders hervorheben oder verbergen.

Die Konfrontation mit dem *Eigenen* und dem *Fremden* in einer neuen, unbekanntem Umgebung kann im Festhalten kultureller Symboliken aus dem Herkunftsort – *cultural conservatism* – resultieren (Lockard 1978: 90). Kirst und Wolfsberger (2009: 176) gehen davon aus, dass vor allem ein rassistisches Umfeld, ein ethnisches oder religiöses Zugehörigkeitsgefühl verstärkt und dadurch andere Identifikationsbezüge wie Beruf, Klasse, Gender abgeschwächt werden. Eine gemeinsame Geschichte, kulturelle Symbole sowie Traditionen, die als der Gruppe eigen erachtet werden, werden aus der Erinnerung an die Heimat rekonstruiert.

„To reconstruct what is familiar is a well-known psychological means by which migrants cope with forced separation and loss.” (Kopjin 1998: 111)

Dabei findet jedoch gleichzeitig, meist unbewusst, eine selektive Anpassung an die rezenten Gegebenheiten statt: Unterschiedliche kulturelle Aspekte werden kontextabhängig betont, weggelassen oder reinterpretiert (Kopjin 1998: 112). Deutungsschemata müssen in Bezug auf die veränderten Lebensumstände neu ausgehandelt werden. So fließen auch lokale Vorstellungen, Haltungen und Symboliken des neuen Aufenthaltsortes in solche Ethnisierungsprozesse mit ein. Hannerz (1992) führte den Begriff *Kreolisierung* ein, um die selektive Übernahme bestimmter kultureller Merkmale im Aufnahmeland, während sich gleichzeitig auch aus der „Heimat“ erinnerten Elementen bedient wird, zu konzeptualisieren (Kirst/ Wolfsberger 1995: 173).

2.5 Heimat und Zugehörigkeit

Ein wichtiger identitätskonstituierender Faktor für Migranten stellt die Heimat dar. Diese kann unterschiedlich definiert werden und muss nicht unbedingt mit einem Territorium in Verbindung gebracht werden. So kann die Heimat beispielsweise auch dort lokalisiert werden, wo Familie und Freunde sind oder wo sich ein Individuum mit bestimmten Werten und Normen identifizieren kann (Kirst/ Wolfsberger 2009: 172).

Für viele Gesellschaften von Migranten dienen jedoch Herkunftsmythen als Basis zur Aufrechterhaltung einer kollektiven Identität im Aufnahmeland. Die „Heimat“ wird anhand verschiedener Symboliken instrumentalisiert, um Zugehörigkeitsgefühle zu verstärken und/oder zu reproduzieren.

„At the simplest level this imagining occurred through visual symbols such as flags, maps, statuary, micro-cosmic ceremonials; at a more profound level, through ‘self-‘ and ‘representative’ government.” (Anderson 1994: 319).

Die gemeinsame Herkunft kann also als wichtiger konstitutiver Faktor für eine Gruppe fungieren. In diesem Zusammenhang stellen auch Rückkehrbestrebungen eine häufige Form des Aufrechterhaltens von Kollektivität dar.

„Even if the homeland exists only in memory, the idea of return is crucial for many dispersed communities, and it extends beyond those who personally remember the home.” (Oxfeld/ Long 2004: 5).

Die Hoffnung auf Remigration kann sich über Generationen weiterführen. Dabei zeigt sich der konstruierte Charakter der Heimat, da diese von den meisten Personen späterer Generationen nie persönlich erfahren wurde, diese jedoch dennoch als real wahrgenommen wird. Narrativen von Heimat und Rückkehrbewegungen können starke Loyalitäten erzeugen und zur Mobilisierung von Massen dienen (Kirst/ Wolfsberger 2009: 177/178).

Wie in Kapitel 1.2 beschrieben wurde, können auch Aktivitäten im Herkunftsort dazu beitragen, Zugehörigkeitsgefühle zur „Heimat“ aufrechtzuerhalten.

3. Javaner in Suriname

3.1 Javaner in Suriname als analytische Kategorie

Bevor das Fallbeispiel Javaner in Suriname genauer behandelt wird, soll zunächst die Verwendung ethnischer Kategorisierungen in dieser Arbeit reflektiert werden. Die Problematik, vor welcher Wissenschaftler im Umgang mit der Zusammenfassung von Personen als Einheit zu analytischen Zwecken stehen, wird von der Mehrheit der in dieser Arbeit verwendeten Autoren vernachlässigt. Die Existenz der Javaner in Suriname als ethnische Gruppe wird als selbstverständlich gesehen (vgl. Grodd 1971) und teilweise sehr unreflektiert verwendet. De Waal Malefijt beispielsweise stellt jene als homogen dar, was von Suparlan (1995: 12/13) in seiner Dissertation „*The Javanese in Suriname*“ (1995) stark kritisiert wird. Er weist an mehreren Stellen darauf hin, dass es starke Unterschiede in der Wahrnehmung von Ethnizität unter den Javanern gibt. Dabei betont er, dass bei der Untersuchung einer Gruppe berücksichtigt werden muss, dass es sich dabei um individuell denkende und handelnde Personen handelt. Somit können gesellschaftliche Gegebenheiten und Identitätsreferenzen verschieden interpretiert werden (vgl. Kapitel 1.3) (Suparlan 1995: 15/57/75/106-126). Unterschiede können vor allem zwischen urbaner und ländlicher Bevölkerung, dem sozialem Status und Klasse von Personen sowie Generationen festgestellt werden (Suparlan 1995: 15). Unter Berücksichtigung dieses Aspektes fasst Suparlan (1995) die Einwanderer aus Java, ebenso wie andere Autoren, in Kategorien wie *Javaner in Suriname* und *Suriname Javaner* zusammen, da dies für analytische Zwecke unvermeidbar ist und andernfalls eine übersichtliche Darstellung schwierig bis unmöglich wäre. Des Weiteren schreiben sich Mitglieder dieser Gruppe solche Identitätsreferenzen selbst

zu (vgl. Interviews in Kopjin/ Mingoen 2008; Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010). Dabei bleibt jedoch die Frage offen, welches Gewicht Selbst- und Fremdzuschreibung bei der Konstitution dieser Kategorien hatten.

Neben der Gefahr der zu starken Generalisierung einer Gesellschaft steckt hinter der Verwendung ethnischer Kategorien die Problematik, durch welche Elemente diese als Gruppe identifiziert werden können. Als wichtige Merkmale wird die javanische Sprache, die Religion des Islam, eine „javanische Verhaltensweise“² sowie der Herkunftsort Java von Mitgliedern der Javaner in Suriname benannt (Suparlan 1995: 116). Auch Derveld (1982: 109) gibt an, dass fast alle seiner Informanten bei Erhebungen in dem surinamischen Ort Tamanredjo Sprache sowie *Muslimsein* und die damit zusammenhängende Beschneidung als wichtiger Indikator für „Javanischsein“ sahen³. Des Weiteren nannten seine Informanten eine Reihe von symbolischen Merkmalen, welche als typisch Javanisch deklariert wurden (Feste, Rituale, Musik, Kleidung). Auch phänotypische Merkmale wie Haar- und Hautfarbe sowie Körperbau wurden angeführt.

Als essentieller Aspekt kann jedoch der javanische Migrationshintergrund gesehen werden.

Dieser kategorisiert „[...] *a person in terms of his basic, most general identity, presumptively by his origin and background*“ (Barth 1969: 13).

Java als Herkunftsort stellt ein grundlegendes gemeinsames Element dar und legitimiert Migranten aus Java, sowie deren Folgegenerationen dazu, genannte javanische Identitätsmerkmale exklusiv in Anspruch zu nehmen (Suparlan 1995: 116) Wenn in dieser Arbeit von *Suriname Javaner*, *Javanern in Suriname* oder ähnlichen Kategorien gesprochen wird, sind damit also sämtliche Einwanderer von 1891 bis 1937 aus dem heutigen Indonesien, sowie nachfolgende Generationen gemeint.

3.2 Ethnische Zusammensetzung Surinames

Die Bevölkerung Surinames wird als ethnisch pluralistische Gesellschaft betrachtet. In Bezug auf die Bevölkerungszahl stellen die Javaner in Suriname die mengenmäßig drittgrößte Gruppe dar (Lockard 1978: 90; Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010: XVI).

² Wird nicht genauer deklariert.

³ Bei dieser Kategorisierung wäre jedoch eine christliche Minderheit und den Javanern exkludiert.

Im Folgenden werden zwei ethnische Gruppen in Suriname kurz vorgestellt, welche im nationalen politischen Gebilde Surinames sowie in Bezug auf Interaktion mit Javanern eine signifikante Rolle spielen. Eine davon stellen so genannte *Kreolen*⁴ dar.

“[T]he Creoles include peoples born in Suriname who have diverse ethnic backgrounds but are more or less characterized by any slight trace of African origin“ (Suparlan 1995: 30).

Ihnen wird eine Adaption an das als überlegen betrachtete europäische Wertesystem und einen *westlichen* Lebensstil zugeschrieben. Sie waren auf politischer Ebene anderen Gruppen gegenüber lange sehr dominant und sahen sich in einer sozial höheren Position. Meist gehören sie einer städtischen Mittelklasse an (Suparlan 1995: 50).

Des Weiteren ist die Gruppe der *Hindustani* in Betracht zu ziehen. Ähnlich wie die Einwanderer aus dem heutigen Indonesien wurden diese zur Substitution von Sklaven auf niederländischen Plantagen angeworben. Jedoch arbeiteten jene nur sehr kurz auf diesen und verließen sie einige Zeit vor den Javanern. Sie bewirtschafteten Land oder wanderten in die Hauptstadt Paramaribo ab, um dort kleinere Geschäfte zu betreiben. Somit nahmen sie im Gegensatz zu den Javanern kurz nach ihrer Ankunft bereits eine ökonomisch und sozial höhere Position in der surinamischen Gesamtgesellschaft ein (Speckmann 1975: 7).⁵

Andere ethnische Gruppen Surinames stellen die *Maroons*⁶, Chinesen, Europäer, „indigene“⁷ Indianerstämme sowie weitere kleine Gruppen dar (Reichert 1965: 52; Lockard 1978: 89). Da diese jedoch hier von geringerer Relevanz sind, möchte ich nicht näher auf jene eingehen.

3.3 Ankunft der Javaner in Suriname

Die Hauptphase der Einwanderung von Javanern nach Suriname kann auf die Zeit zwischen 1891 und 1937 datiert werden. Durch die Abschaffung der Sklaverei durch die Niederlande im Jahr 1863 in Suriname kam es zu einem erheblichen Arbeitsmangel auf den niederländischen Zuckerrohr- und Kaffeeplantagen. Fehlende Arbeitskräfte sollten durch angeworbene Zeitarbeiter, vor allem aus dem heutigen Indien und Indonesien, substituiert werden. Insgesamt kamen in dieser Zeit etwa 33.000 Javaner nach Suriname (de Waal

⁴ Diese Kategorie sollte nicht mit der Bezeichnung *Kreole* für Europäer, welche in Südamerika aufgewachsen sind verwechselt werden (Suparlan 1995: 29).

⁵ Da der Fokus dieser Arbeit nicht auf diesen beiden Gruppen liegt, sondern jene lediglich in Bezug auf die Positionierung der Javaner in der surinamischen Gesamtgesellschaft relevant sind, wurde hier stark vereinfacht und generalisiert.

⁶ In älteren Texten werden diese auch als Bush Negroes bezeichnet.

⁷ Dieser Terminus kann je nach politischer Intention unterschiedlich verwendet werden und sollte demnach mit Vorsicht gebraucht werden.

Malejfit 1964: 149; Lockard 1978: 85). Der Großteil von ihnen stammte aus der Region Zentraljava, wobei auch Ostjava und sogar teilweise Sumatra als Rekrutierungsorte genannt werden (Suparlan 1995: 78).

Als Gründe für die Migration tauchen verschiedene Motive auf. Der ökonomische Faktor spielte jedoch bei einem Großteil eine zentrale Rolle. Alle rekrutierten Arbeiter stammten aus einer wirtschaftlich niedrig gestellten Gesellschaftsschicht, meist waren es landlose Bauern. Starker Bevölkerungswachstum und Naturkatastrophen hatten zu Armut und Landverlust geführt, sodass die Reise nach Suriname als einziger Ausweg gesehen wurde (Lockard 1978: 86).

Neben wirtschaftlichen waren persönliche Gründe, die zur Migrationsentscheidung geführt haben, ausschlaggebend. Darunter fällt beispielsweise die Flucht vor Strafverfolgung und Wehrpflicht oder gesellschaftlichen Sanktionen wegen des Verstoßes gegen traditionelle Normen. Der Prestigefaktor spielte ebenfalls eine Rolle. Die Anwerber schürten Hoffnung auf das Erlangen von Wohlstand in Suriname und verbreiteten die Vision, als Helden zurückzukehren (Ibid.). Außerdem wurden gute Konditionen bei der Anwerbung versprochen. Die Gastarbeiter sollten einen Fünf-Jahres-Vertrag erhalten, welcher freien Transport nach Suriname, sowie Rücktransport nach Java, tägliche Bezahlung, Wohnmöglichkeiten und medizinische Versorgung garantierte. Oft kamen bei der Rekrutierung Betrug, Korruption und Intrigen zum Einsatz. Viele Javaner in Suriname sprechen vom Gebrauch von Magie. Die Fahrt nach Suriname wird meist als nicht freiwillig dargestellt. Einige Autoren sehen solche Angaben als „*elements of self-justification*“ (Lockard 1978: 87), um das Schamgefühl, Familie und Verwandte hinterlassen zu haben, zu mindern (Ibid.). Suparlan (1995: 18) betont hingegen, dass durchaus auch freiwillige Migration aufgrund der diffizilen Lebensumstände in Java stattfand.

Generell kann festgehalten werden, dass die Entscheidung, nach Suriname zu gehen, in den meisten Fällen sehr impulsiv geschah. Vor allem die Garantie auf Rücktransport nach Ablauf der fünf Jahre überzeugte einen Großteil der Emigranten (Suparlan 1995: 78; Lockard 1978: 87).

Die monatelange Reise nach Suriname auf dem Schiff war von harten körperlichen Strapazen, Krankheit und einigen Todesfällen geprägt. Trotz Entfremdung aufgrund der Heterogenität bezüglich unterschiedlicher Herkunftsorte der Gruppe sowie weiteren Konflikten konnte „*a sense of common fate*“ (Suparlan 1995: 79) auf den Schiffen entwickelt werden. Enge freundschaftliche Bindungen entstanden, welche später auf Suriname fortbestanden und als eine Art fiktive Verwandtschaft betrachtet werden können. Diese Gemeinschaften wurden als *djaji* - Menschen vom selben Schiff - bezeichnet (Ibid.; Grodd 1971: 96).

Nach der Ankunft lebten die Arbeiter aus Südostasien eng zusammen in isolierten Baracken, in denen kaum Privatsphäre gewährleistet war (Lockard 1978: 87). Isolation, das gemeinsame Schicksal sowie ein ähnlicher sozialer Status unter den Javanern führten zu einem stark ausgeprägten Zusammengehörigkeitsgefühl. So können die *djaji* als erster Versuch ein neues System der sozialen Bindungen zu etablieren, verstanden werden (Kopjin 1998: 112). Sie entwickelten sich zu einer Institution der Solidarität und sozialen Organisation (Suparlan 1995:85; Lockard 1978: 87).

„It was useful to continue this institution and to strengthen its members' mutual obligation and solidarity in Suriname because of the difficult living conditions“
(Suparlan 1995: 85).

De Waal Malefijt (1963) gibt dabei ein sehr friedliches und ausgeglichenes Bild der Einwanderer wieder, welche nach dem Prinzip der Harmonie und Gleichgewicht (*rukun*) lebten. Suparlan (1995: 88) kritisiert diese Auffassung. Er stimmt zu, dass solche Grundsätze zwar im javanischen Weltbild durchaus eine signifikante Rolle spielten, jedoch sollte keinesfalls ignoriert werden, dass es unter den Javanern auch Konflikte und Machtkämpfe gab (Ibid.). Oft war das Bild der Javaner in Suriname anfangs von Kriminalität, untugendhaften Praktiken wie Glücksspiel und Alkoholkonsum geprägt. Konkubinat, instabile Familienverhältnissen und Prostitution aufgrund der geringen Anzahl von Frauen waren weitere Problemstellungen (Hoeft 1998: 159/160). Grodd (1971: 62) spricht gar von einem „sittlichen Verfall der Javaner“.

Die Anfangszeit in Suriname kann somit als sehr instabil bezeichnet werden (Ibid.; Lockard 1978: 88; Kopjin 1998: 112). Das Gefühl der Entwurzelung, resultierte in Ethnisierungsprozessen mit dem Wunsch nach einer kollektiven Identität (Ibid.). Gerade bei der ersten Generation von wandernden Gesellschaften ist dies kein seltenes Phänomen (vgl. Kapitel 1.1 und 1.5). Lockard (1978: 89) spricht von einer „*profound nostalgia and homesickness*“, welche zu einer Idealisierung der Heimat und der „javanischen Kultur“ geführt haben. Bestimmte kulturelle Traditionen wurden aktiviert und eine „javanische Identität“ aus der Erinnerung konstruiert, um das Gefühl von Sicherheit, Stabilität und Vertrauen innerhalb der Gruppe zu stärken (Suparlan 1995: 125, Kopjin 1998:112).

Während einerseits angenommen wird, eine kollektive javanische Identität sei hauptsächlich aufgrund der Isolation der javanischen Siedlungen entstanden (vgl. Speckmann 1975: 7; Lockard 1978: 90), sehen Suparlan (1995: 57-74) und Kopjin (1998:12) auch das Verhältnis zu anderen ethnischen Gruppe als einen wichtigen Faktor, welcher zu einem starken

Gruppenbewusstsein führte. Dabei spielt vor allem eine sozial und ökonomisch schwächere Position gegenüber den als dominant wahrgenommenen Kreolen und Hindustani eine Rolle.

„*The inequality of status between ethnic groups arouses the sentiment of ethnicity in the individual members of the group*“ (Suparlan 1995: 75).

Die javanischen Einwanderer waren mit Diskriminierung und Stigmatisierung konfrontiert. Ihnen wurden negative Attribute wie unökonomisches Handeln, Armut, Diebstahl, Prostitution zugeschrieben (Kopjin 1998: 112). Das Gefühl des Fremdseins, Andersseins, sowie sozialer Unterlegenheit im Kontrast zu anderen Bevölkerungsgruppen führte zu einem Phänomen welches Lockard (1978: 190) als *cultural conservatism* beschreibt (siehe Kapitel 1.4). Damit ist ein Festhalten an bekannten Elementen und Praktiken aus der Heimat, sowie die Glorifizierung der Herkunftsortes gemeint. Verschiedene Abgrenzungsmarker wie Sprache, physische Merkmale, Herkunft und Symbole können dabei als Stabilisatoren ethnischer Grenzen fungieren (Barth 1969: 14-16).

„*[A] great amount of attention may be paid to the revival of select traditional culture traits and to the establishment of historical traditions to justify and glorify the idioms and identity*“ (Barth 1969: 35).

So wurden beispielsweise bestimmte Traditionen wie *slametan*, ein rituelles Festmahl, und das Prinzip *rukun* als Charakteristik besonders hervorgehoben (Kopjin 1998: 112/113).

Auch die Kolonialverwaltung in Suriname förderte bis vor dem zweiten Weltkrieg teilweise den Erhalt der „javanischen Kultur“. Auf der Plantage Marienburg wurden beispielsweise Gamelaninstrumente⁸ zur Verfügung gestellt (Hoefte 2008).

Zusammenfassend kann also über die erste Generation der javanischen Migranten gesagt werden, dass der Aufenthalt in Suriname zu einem ethnischen Bewusstsein als Javaner und einem starken Rückzug in diese Gruppe, wie beispielsweise in Form der *djaji*, geführt haben. Dieses ist einerseits durch das Gefühl eines gemeinsamen Schicksals entstanden, andererseits aber auch durch eine marginalisierte Position gegenüber anderen ethnischen Gruppen. Daraus erwuchs das Bedürfnis einer kollektiven Identität, welche Sicherheit und Stabilität geben sollte.

⁸ Traditionelle javanische Musikinstrumente sowie –stil. auch in anderen Teilen Südostasiens verbreitet.

4. Aushandlung und Verfeinerung einer javanischen Identität in Suriname

Ab den 1940er Jahren stabilisierte sich die Situation der Javaner nach und nach. Viele verließen die Plantagen. Ein großer Teil ließ sich auf dem Land nieder und bewirtschaftete kleine Landstücke. Einige wanderten in die Hauptstadt Paramaribo oder anderen urbaneren Gegenden ab. Die Geschlechterrate wurde in den 1930ern durch die Ankunft von vermehrt weiblichen Auswanderern ausgeglichen und führte zu stabileren Familienverhältnissen (Lockard 1987: 97). Somit kann dieser Zeitpunkt als Ende einer ersten Reorientierungsphase betrachtet werden. Jedoch bedeutet dies keineswegs, dass die Gruppe der Javaner ihren Platz in der surinamischen Gesellschaft gefunden hatte. Ein Festhalten an javanischen Traditionen und Wertevorstellungen als Identitätsmarker fand weiterhin statt. Ebenso war der Rückkehrgedanke bei vielen der Einwanderer immer noch stark präsent (Lockard 1987: 99). Das Bedürfnis, die aus Erinnerung an die Heimat hervorgebrachten kulturellen Bedeutungssysteme weiter auszuprägen und zu verfeinern, führte schnell zu Uneinigkeiten unter den Javanern. Dabei kam die Problematik auf, was als javanisch etikettiert werden sollte (Kopjin 1998: 112). Welche kulturellen Merkmale sind der Kategorie Javaner zugehörig?

Was bedeutet „Javanischsein“?

Wie in Kapitel 2.1 erwähnt, stellt der Islam für viele Javaner in Suriname einen wichtigen Teil der „javanischen Kultur“ dar. Im folgenden Abschnitt soll dieser Bereich näher beleuchtet werden, um die Problematik der gruppeninternen Aushandlung einer kollektiven javanischen Identität zu exemplifizieren. Dabei spielen unterschiedliche Auffassungen der „javanischen Kultur“ in Bezug auf Praxis und Interpretation des Islams, Generationenkonflikte, verschiedene Lebenswelten der urbanen und ländlichen Bevölkerung eine Rolle (Suparlan 1995: 15/103/104/117/118).

Differenzen über Elemente des „Javanischseins“ wurden auf politischer Ebene weiter ausgetragen, worauf anschließend eingegangen wird.

4.1 Religion als umstrittenes Identitätsmerkmal

Die erste Generation der Javaner in Suriname werden von den meisten Autoren in Anlehnung an Geertz (1960) als *abangan* charakterisiert (vgl. Grodd 1971; de Waal Malfijt 1964). Nach dessen Einteilung der javanischen Bevölkerung in Modjokuto (Java) stellen jene eine meist bäuerliche Gesellschaftsschicht dar, welche eine synkretistische Form des Islam lebt. Es wird

davon ausgegangen, dass diese Bevölkerungsschicht einen geringen Grad an (religiöser) Bildung genossen hatte und Animismus, Geister- und Ahnenglaube einen sehr hohen Stellenwert in deren Alltagsleben einnimmt (de Waal Malfijt 151/152, Suparlan 1995: 149; Grodd: 1971: 57).

„[They are] fairly indifferent to doctrine but fascinated with ritual detail [...and] tolerant about religious beliefs“ (Geertz 1960: 127).

Ichwan (1999) bezeichnet die Form des Islams, welcher zur Zeit der Rekrutierung in javanischen Dörfern vorherrschte, als *Kejawen Islam*.

„[It] is a syncretic Islam which incorporated old Javanese beliefs, including Hindu-Buddhist elements.“ (Ichwan 1999:36).

So spielen Ahnenkulte und Verehrung übernatürlicher Geisterwesen neben islamischen Praktiken eine bedeutende Rolle. Ein Beispiel dafür sind die so genannten *Slametan*, welche bei besonderen Anlässen wie Geburt, verschiedenen Schwangerschaftsperioden und Tod abgehalten werden. Dabei handelt es sich um eine Art zeremonielles Festessen, welchem einige geladene Gäste beiwohnen. Eröffnet wird die Mahlzeit durch einen islamischen Führer, dem *kaum*, mit der Formel *bismillah*, im Namen Allahs⁹. Danach wird die Aufmerksamkeit auf Geister gerichtet, welche an der Zeremonie durch Düfte des Essens teilhaben können. Während Allah eher als transzendent und fern wahrgenommen wird, sind diese *spirits* allgegenwärtig und sorgen für das Wohlergehen der Menschen im Alltagsleben. Bei dieser Zeremonie wird das Zwischenspiel aus islamischen Elementen vermischt mit Ahnenkulten deutlich (De Waal Malfijt 1964: 151/152).

Wie bereits erwähnt, gehörten fast alle javanischen Arbeitsmigranten einer eher bildungsfernen Bevölkerungsschicht an. So hatten sie auf Java keine so genannten *pesantren*, Koranschulen, besucht. Sie gehörten, wie die meisten Indonesier, der schafiiitischen Rechtsschule an, hatten jedoch keine fundierte Einweisung in die Ausführung religiöser Praktiken erhalten. Diese wurden auf Grundlage von Erinnerung aus der Heimat ausgeführt. So galten Menschen, die auf einem meist sehr niedrigen Niveau in der Lage waren den Koran zu lesen, bereits als religiöse Experten (Suparlan 1995: 131). Dabei spielten, wie bereits erwähnt, prä-islamische Traditionen ebenso eine wichtige Rolle (Kopjin 1998: 114).

So tauchten früh Uneinigkeiten auf, wie die Religion interpretiert und praktiziert werden sollte. In den 1920er Jahren entwickelte sich allmählich eine Strömung, welche sich von einer unorthodoxen Handhabung religiöser Riten abwendete und die Rückkehr zum „wahren“ Islam

⁹ Arabisches Wort für Gott, meist auch von Muslimen verwendet, welche nicht Arabisch als Muttersprache sprechen.

forderte (Suparlan 1995: 225). Nun standen sich so genannte *Traditionalisten* und *Reformisten* gegenüber. Erstere zeichneten sich vor allem dadurch aus, dass sie eine javanische Identität eng mit den synkretistischen Praktiken ihrer Vorfahren in Verbindung brachten. Für Reformisten stellten solche ein Zeichen des Rückstandes dar. Sie warfen Traditionalisten vor, durch die Vernachlässigung islamischer Werte und unorthodoxer Praktiken wie Geldverschwendung in Glücksspiel, Alkohol und *Slametan*, Schuld am schlechten Ruf der Javaner in der surinamischen Gesellschaft zu sein (Suparlan 1995: 134). Stattdessen forderten sie, dass in die Bildung der Kinder und den gesellschaftlichen Fortschritt investiert werden sollte (Suparlan 1995: 144).

Reformisten können als sehr fromm und dogmatisch charakterisiert werden. Viele von ihnen waren unter den letzten Migranten und hatten auf Java Unterricht in islamischer Lehre und Koranrezitation erhalten (Suparlan 1995: 90). Der Einteilung Geertz zufolge fallen diese unter die Bezeichnung *santri* (de Waaal Malfijt 1964: 153).

„*They seem especially interested [...] in apologetics: the defence of Islam as a superior ethical code for modern man, as a workable social doctrine for modern society, and as a fertile source of values for modern culture*“ (Geertz 1960: 127).

Sie folgten streng den Regeln des Korans und sahen beispielsweise das fünffache tägliche Gebet, welches von den meisten Javanern bis dato nicht strikt eingehalten wurde, als unbedingt obligatorisch (Suparlan 1995: 134).

Zunächst galten reformistisch eingestellte Figuren eher als Außenseiter, da sie die Teilnahme an vielen gesellschaftlichen Aktivitäten wie dem *Slametan* oder *Tajub*, einem Tanzfest bei welchem erotische Elemente mitspielen, ablehnten. Sie neigten zur Isolation von der restlichen javanischen Gemeinschaft und pflegten teilweise Kontakte zu Hindustani-Muslimen (Suparlan 1995: 140).

In den 1930er Jahren institutionalisierten sich Anhänger der reformistischen Bewegung Surinames in den ersten javanischen religiösen Organisationen: die *Perkoempoelan Islam Indonesia*¹⁰, welche eine Moschee für die „respektierten“ Muslime in Paramaribo mit Gebetsrichtung nach Osten, Richtung Mekka, errichteten und die *Sahabatul Islam* mit der Zielsetzung der Reformation des Islams in Suriname. Beide Organisationen übten Kritik an traditionalistisch eingestellten Mitbürgern aus, wobei sich erstere bedeckter hielt (Suparlan 1995: 225). Erst in den 1940ern begannen ernsthafte Konflikte zwischen den beiden religiösen Strömungen aufzutreten. Suparlan (1995) sieht eine mögliche Ursache darin, dass 1937 der Islam offiziell als Religion in Suriname anerkannt wurde und somit öffentliche

¹⁰ Vereinigung der Indonesischen Muslime

Relevanz erfuhr. Dadurch wurde die Position der *kaum*, religiöse Führer, avanciert und ein Konkurrenzkampf um die Stellung als javanischer Repräsentant, auch auf politischer Ebene (siehe Kapitel 2.3), entstand (Suparlan 1995: 225/226).

Ein zentraler Streitpunkt stellt dabei bis heute die Gebetsrichtung, die *qibla* dar. Muslime sollen beim Gebet in Richtung *Ka'ba* gerichtet sein, welche sich in Mekka im westlichen Saudi Arabien befindet. Durch Kontakte zu Hindustani-Muslimen wurden sich javanische Glaubensanhänger bewusst, dass Mekka östlich von Suriname und nicht westlich, wie es von Java aus der Fall ist, liegt. Bis zu diesem Zeitpunkt beteten javanische Muslime Richtung Westen, wie sie es aus der „Heimat“ gewohnt waren (Ichwan 1999: 36). Reformisten sahen es als Pflicht für jeden Gottesfürchtigen, die Gebetsrichtung zu ändern. Traditionalisten hielten dagegen, dass die Ausrichtung des Gebets eher symbolischen Charakter habe. Sie beriefen sich auf Sure al-Baqarah, 177:

„*What is right is not if you direct your faith toward the west or east, but what is right is to believe in Allah [...]*“ (Ichwan 1999: 36; Suparlan 1995: 145).

Des Weiteren wurde angeführt, die Erde sei eine Kugel und deshalb die Gebetsrichtung indifferent (Ibid.). Als Synonym für die beiden gegensätzlichen Gruppen wurden auch *wong ngadep ngulon*, Menschen die nach Westen beten und *wong ngadep ngetan*, Menschen die nach Osten beten benutzt (Suparlan 1995: 141). Traditionalisten sahen reformistische Bestrebungen als Verrat an der „javanischen Kultur“. Ihre Religion solle so praktiziert werden, wie es von den Vorfahren vorgelebt wurde und Javaner sollten nicht zu *wong arab*, Arabern, transformiert werden (Suparlan 1995: 153). Reformisten stellten sich andererseits gegen eine javanisierte Form des Islams und sahen diesen als Ursache für den Verfall der javanischen Sittlichkeit.

Die beiden beschriebenen Richtungen stellen zwei Extrempositionen einer komplexen Gesellschaft dar. Suparlan (1995: 155) benennt eine Gruppe, welche zwischen diesen beiden Lagern stand, als *moderate Reformisten*. Diese änderten zwar die Gebetsrichtung und praktizieren eine eher reformistische Form des Islams, hielten jedoch auch an javanischen Traditionen wie dem *Slametan* fest, da dieser als Ausdruck ihrer Identität verstanden wurde und nicht als anti-islamische Praxis.

Der Streit um die Auslegung islamischer Werte und Praktiken zeigt ein grundlegendes Problem der kollektiven Identitätsfindung der Javaner in Suriname auf: Ein Konflikt zwischen dem Festhalten an der „Heimat“ einerseits und der Akzeptanz einer neuen Lebenswelt und damit einhergehend einer Angst vor Verlust der *eigenen* Kultur andererseits.

“They have employed different parts of this set of beliefs as a reference for interpreting and explaining their past and present living conditions in Suriname” (Suparlan 1995: 139).

So wurde der eigentliche Konflikt um die Frage des Umgangs mit der Gesellschaft und dem Leben in Suriname auf religiöse Praktiken projiziert (Ibid.). Im nächsten Abschnitt wird dies auf der Basis von politischen Organisationen deutlicher.

4.2 Politische und institutionelle Ebene

Der Streit um die javanische Identität zwischen Traditionalisten und Reformisten beziehungsweise dem Festhalten am „traditionellen Javanischsein“ und der „Heimat“ gegenüber Weiterentwicklung der „javanischen Kultur“ im Zusammenhang mit der Akzeptanz eines neuen Lebens in Suriname wurde auch auf der politischen Ebene geführt.

In den 1947 gegründeten Parteien KTPI *Kaum Tani Persatuan Indonesia*¹¹ (traditionalistisch) und PBIS *Pergerakan Bangsa Indonesia Surinam*¹² (reformistisch) standen sich die beiden Lager gegenüber. Die PBIS bestand hauptsächlich aus muslimischen Intellektuellen, teilweise auch christlichen Javanern und war vor allem im sozio-politischen Bereich aktiv. Ein primäres Ziel stellte dabei die Verbesserung der sozialen und ökonomischen Position der Javaner in Suriname dar. So sollten Glückspiel und *tajub* endgültig abgeschafft und die Alphabetisierung der gesamten javanischen Gesellschaft durchgesetzt werden (Suparlan 1995: 135). Außerdem setzten sie sich für ein modernes Gesundheitssystem und den Aufbau kleinerer Unternehmen ein (Suparlan 1995: 234). Die PBIS kann eher als urbane Partei charakterisiert werden, da sie weniger Personen aus ländlichen Gegenden zu ihren Mitgliedern zählen konnte (Lockard 1978: 103). Da jedoch gerade dort ein Großteil der Javaner residierte, erreichte die PBIS gegenüber der KTPI weniger Javaner in Suriname. Dies mag auch daran liegen, dass sie von vielen Javanern durch ihre Modernisierungsvisionen als Gegner der javanischen Traditionen und Bräuche gesehen wurden. Andererseits führte aber auch die KTPI eine aggressive Anti-PBIS Kampagne, welche bis zur körperlichen Bedrohung derer Sympathisanten reichte (Suparlan 1995: 235).

Die traditionalistische KTPI hingegen kann eher der ländlichen Bevölkerungsschicht zugeordnet werden. Bis auf die Kampagne *mulih nDjowo* (Rückkehr nach Java) konnte diese nach ihrer Gründung kein inhaltsträchtiges Programm vorweisen. Die Rückkehridee traf

¹¹ Etwa: Einheit der Indonesischen Bauernschaft.

¹² Etwa: Bewegung des Indonesischen Volkes Surinames.

jedoch auf hohe Resonanz unter der javanischen Bevölkerung. Mit dem Motiv der *homesickness* wurden Resentiments der Javaner in Bezug auf Schwierigkeiten in verschiedenen Lebensbereichen in Suriname geweckt (Lockard 1978: 99). Ethnizität als Javaner, sowie Rückkehrgedanken wurden von politischen Führern also gezielt instrumentalisiert, um Machtpositionen zu erhalten (Derveld 1982: 117; Suparlan 1995: 226). Ein weiterer Grund für den starken Zulauf stellte der Sprecher der KTPI Ideng Sumita dar, welcher zwar keinen hohen Grad an Bildung genossen hatte, jedoch aufgrund seiner Redegewandtheit und Charismas Sympathien auf sich zog (Lockard 1978: 100).

Obwohl die PBIS als Hauptziel eine Verbesserung der Lebensumstände in Suriname hatte, war der Rückkehrgedanke bei vielen Mitgliedern sehr präsent. So waren es paradoxerweise letztendlich PBIS-nahe Javaner, welche das Projekt *Yayasan ke Tanah Air*¹³ (Zurück in die Heimat¹⁴) initiierten und 1954 zurück nach Indonesien reisten (siehe Kapitel 6.1) (Lockard 1978: 103/104). Die PBIS löste sich daraufhin aufgrund der massiven Bedrohungen durch ihre Opponenten auf. Außerdem gehörten viele ihrer Führungspersönlichkeiten zu den Rückkehrern nach Indonesien. Viele der ehemaligen Mitglieder formierten sich zusammen mit ausgetretenen KTPI Angehörigen zur SRI¹⁵ (Suparlan 1995: 230).

Die Komplexität einer Selbstdefinition des „Javanischseins“ wird in diesem Kapitel vor allem auf sozio-religiöser und sozio-politischer Ebene deutlich.

Mit der KTPI und PBIS wurden zwei Extrempositionen dargestellt. Der Großteil der javanischen Gesellschaft befand sich jedoch zwischen diesen beiden Polen. Sie hielten zwar an der „javanischen Identität“ fest, verhielten sich jedoch in bestimmten Kontexten – politisch, sozial, ökonomisch – nach einem *kreolisch* oder *niederländisch-europäischen* Verhaltenskodex (Suparlan 1995: 97).

„The variations of Javanese ethnic identity and culture are influenced in part by social class, but also by differences in the way individual Javanese have responded to their social environment by employing different parts of the sociocultural system and categories available to them as a reference of identity in social and interethnic relationships.“ (Suparlan 1995: 137).

Ethnizität konnte opportunistisch und situativ negiert oder bekräftigt werden. Suparlan (1995: 125) beschreibt vor allem die in Suriname geborene Generation als eher westlich orientiert, welche anfang objektiv äußere javanische Etiketten abzulegen. Als ein Beispiel kann das Tragen westlicher Kleidung der meisten Jugendlichen angeführt werden (Suparlan 1995: 60).

¹³ Auch unter der Schreibweise *Jajasan ke Tanah Air* zu finden.

¹⁴ Vgl. Übersetzung Projekt „Javanen in Diaspora“.

¹⁵ Sarekat Rakjat Indonesia: Vereinigung des Indonesischen Volkes.

Auch Kopjin (1998: 112) ist der Ansicht, dass die Erfahrungen der Javaner in Suriname schnell einen wesentlichen Einfluss auf ihre Ethnizität hatten. Sie sieht in der Aushandlung einer kollektiven Identität durch erinnerte Merkmale einen aktiven Prozess des Wandels. So wird „erinnerte Kultur“ nicht lediglich reproduziert, sondern entwickelt sich stetig weiter.

Neue Erfahrungen wurden in das Muster der Vergangenheit eingeordnet, sodass unbewusst eine „Suriname-Javanische Kultur“ entstand (Kopjin 1998: 112/114). Im nächsten Kapitel soll dies deutlicher erläutert werden.

5. Javaner in Suriname als Suriname-Javaner

5.1 Suriname als neue Heimat

Der Streit über die „javanische Identität“ und die damit einhergehende religiöse Ausrichtung gilt Suparlan (1995: 241) zufolge ab den 1970er Jahren in Suriname als beigelegt¹⁶. Verschiedene Ansichten wurden größtenteils toleriert und die ethnische Solidarität mehr in den Vordergrund gestellt: „*we are all Javanese*“ (Ibid.). Als ein Grund hierfür kann ein verstärkter kreolischer Nationalismus in den 1970ern gesehen werden, auf den andere Gruppen in Suriname mit der Insistenz ihrer eigenen Ethnizität reagierten (Speckmann 1975: 10). Die Beteiligung der Javaner an sozio-politischen Aktivitäten stieg rasant. In den 1970ern wurde eine Vielzahl javanischer Organisationen gegründet. Solche konnten politische und religiöse Vereine darstellen, aber auch eine große Anzahl von Theater-, Sport- und Musikangeboten beinhalten. Auch Wirtschaftskooperativen waren in den über 100 Vereinigungen vertreten. Die Ethnizität als Javaner stellte dabei die Grundlage solcher Zusammenschlüsse dar. Der Fokus der Aktivitäten lag jedoch meist in der Positionierung der Javaner innerhalb der surinamischen Gesellschaft (Suparlan 1995: 228/229).

Die Post Zweite Weltkrieg Ära kann in Suriname als Zeit des politischen Erwachens betrachtet werden, da es zu einer starken Politisierung der Kreolen und Hindustani kam. Vereine und Parteien wurden auf Basis der ethnischen Zugehörigkeit gegründet (Speckmann 1975: 10/11). Galt die Gruppe der Javaner zunächst im nationalen politischen Bereich als insignifikant, konnten sie in den 1960er Jahren zu einem Ausgleich der politischen

¹⁶ Ichwan (1998:36/42) schreibt jedoch, dass unter den Javanern aus Suriname in den Niederlanden die *qibla* sowie Spaltung in Traditionalisten und Reformisten immer noch relevant sind.

Polarisierung zwischen Hindustani und Kreolen beitragen (Suparlan 1995: 232). Dabei kooperierte die KTPI mit der kreolisch dominierten Partei NPS¹⁷, während die SRI mit der hindustanischen VHP¹⁸ koalierte (Suparlan 1995: 230).

Erstmals wurden 1973, kurz vor der Unabhängigkeit Surinames, zwei wichtige Posten mit javanischen Abgeordneten besetzt. Dies zeigt ein stetig wachsendes Selbstbewusstsein innerhalb der javanischen Gesellschaft, auch in Hinblick auf den Umgang mit anderen ethnischen Gruppen. Die aktive Teilnahme der Javaner auf politischer Ebene kann als Zeichen der Akzeptanz eines dauerhaften Lebens in Suriname betrachtet werden (Suparlan 1995: 232). Es hatte sich im Laufe der Zeit eine angesehene, gebildete Schicht unter den Javanern in Suriname etabliert. In den 1980er Jahren wurden beispielsweise sechs Minister¹⁹ im Kabinett gestellt (Antara News 2010).

Durch eine auf Ethnizität basierte Organisation des politischen Lebens wurde aber auch das Bewusstsein einer bestimmten Gruppenzugehörigkeit unterstrichen und eine pluralistische Gesellschaftsform institutionell festgesetzt (Speckmann 1975: 11).

„Such political movements constitute new ways of making cultural differences organizationally relevant, and new ways of articulating the dichotomized ethnic groups.“ (Barth 1969: 34).

Ethnizität hatte dadurch nicht nur eine identitätsstiftende Funktion innerhalb der Gruppe, wodurch das *Eigene* und das *Fremde* voneinander abgegrenzt wurden. Jene spielte nun auch extern im gesamtgesellschaftlichen Kontext eine Rolle. Als Vertreter einer ethnischen Gruppe konnte sich eine Stimme im surinamischen Gesellschaftsgebilde verschafft und Machtpositionen ausgehandelt werden. Durchsetzung politischer Interessen sowie Verhandlungen über Rechte und Ressourcen wurden über die Gruppenzugehörigkeit geführt (Speckmann 1975: 15). Dabei wurde Solidarität und Zusammenhalt als ethnische Gruppe von deren Mitgliedern verlangt. So waren Abgrenzungsmerkmale zur Betonung von Ethnizität auch auf der politischen Ebene relevant (Speckmann 1975: 11).

Ein geeigneter Repräsentant der Javaner in Suriname sollte sich aus Sicht politischer Führer durch ein hohes Maß an „Javanischsein“ auszeichnen. Die javanische Sprache kann als Beispiel genannt werden, wie die Betonung der eigenen Ethnizität und das Hervorheben von Identitätsmerkmalen zur politischen Mobilisierung genutzt wurden. Derveld (1982: 117/118) beschreibt, wie in dem Dorf Tamanredjo die Sprachkenntnisse des *krama*, einer respektvollen

¹⁷ Nationale Partij Suriname: Nationale Partei Surinames

¹⁸ Verenigde Hindostanse Partij: Vereinigte Hindustanische Partei

¹⁹ Innenminister; Agrarminister; Arbeits-, Etnwicklungs-, und Umweltminister; Bildungsminister; Sozialminister und Minister für Wohnungsbau.

Sprachebene des Javanischen, von politischen Führern mit einem hohen Grad an Bildung und „Javanischsein“ gleichgesetzt wurde. Auch das als traditionell javanisch erachtete Schattenspiel *wayang kulit* wurde zum Erlangen von Unterstützung eingesetzt. Des Weiteren wurden rituelle Feierlichkeiten wie *Idulfitri*, die Festlichkeiten nach dem muslimischen Fastenmonat *Ramadan* oder das Tanzfest *tajub* von politischen Führern genutzt, um deren javanische Identität zum Ausdruck zu bringen (Ibid.).

Die Ethnizität als Javaner spielte also weiterhin eine wichtige Rolle. Dennoch wurde Suriname als neue Lebenswelt angenommen und innerhalb eines surinamischen Kontextes Position als Javaner bezogen. Dies äußerte sich unter anderem an der Beteiligung im öffentlichen politischen Gebilde.

5.2 Suriname-Javaner als neue kollektive Identität

Nicht nur die Javaner selbst hatten Suriname im Laufe der Zeit als Lebensmittelpunkt anerkannt. Sie wurden auch von anderen Gruppen als anerkannte ethnische Gruppe Surinames angenommen und nicht mehr als abgeschottete Minderheit gesehen (Suparlan 1995: 53). Vor allem die jüngere, in Suriname geborene Generation tendierte immer stärker dazu, sich mit der dortigen Lebensweise zu identifizieren (Lockard 1978: 98; Suparlan 1995: 125). Eine zunehmende Urbanisierung hatte zur verstärkten Interaktion mit anderen Gruppen, vor allem Kreolen, geführt. Dabei spielt auch eine verbesserte Infrastruktur in Form einer ausgebauten Ost-West-Verbindung eine Rolle, was zu einer höheren Mobilität zwischen städtischen und ländlichen Gebieten führte (Derveld 1982: 112).

Ein weiterer Indikator für eine verstärkte Interaktion zwischen verschiedenen Gruppen stellte das vermehrte Auftreten von Mischehen dar (Suparlan 1995: 66/67). Auch Derveld (1982: 112) berichtet von häufigen exogenen sexuellen Beziehungen zwischen Javanern in Tamanredjo und Hindustani im Nachbardorf. Außerdem sollen Letztere aktiv an Festen wie *tajub* teilgenommen und ein reger Austausch zwischen den Gemeinden bestanden haben.

Durch soziale Kontakte entstehen gewisse Stereotypen und gegenseitige Erwartungshaltungen den *Anderen* gegenüber.

„In social interactions, individuals tend to behave as they expect to be judged and treated by others through consciously and unconsciously using symbols available to them” (Suparlan 1995: 57).

Je nach Kontext kann sich also auch Etiketten, Symboliken und Kodizes anderer Gruppen bedient werden. Vor allem die Übernahme von gewissen Verhaltensweisen der als dominant

wahrgenommenen Ethnie kann mit der Erwartung, sich nach außen hin in einer höheren sozialen Position zu repräsentieren zusammenhängen (Ibid.). So hatten gewisse kreolische Identitätsmarker Einfluss auf Mitglieder der Javaner. Suparlan (1995: 95) nennt exemplarisch die Übernahme eines kreolischen Tanzstiles vieler Javaner sowie einen offensiveren Umgang in sozialen Interaktionen nach kreolischem Vorbild und deutet dies als Zeichen eines gesteigerten Selbstbewusstseins. So kann gesagt werden, dass die surinamische Gesellschaft spätestens ab den 1960er Jahren einen wesentlichen Einfluss auf Handlungsweisen und Deutungsmuster der Javaner hatte. Letztere besitzen eher subjektiven Charakter und können somit schwer erfasst werden. Zudem kann eine Übernahme objektiver kultureller Merkmale sowie Einfluss im sprachlichen Gebrauch festgestellt werden (Mingoen 2002; Hoefte 2008). Suparlan (1995: 14) spricht von einer *creolization* der javanischen Kultur.

„Because the cultural heritage is passed orally and through tradition, various aspects have become blurred and missing from the original and new interpretations have arisen in the course of time“ (Koesobjono 2001).

Sehr deutlich kommt eine *Kreolisierung* (auch nach Hannerz 1996, siehe Kapitel 1.4) im sprachlichen Bereich zum Vorschein. Ein Großteil der in Suriname geborenen Einwandererkinder wuchs bilingual auf und verwendete meist als Alltagssprache Sranang Tongo, die Sprache der Kreolen und allgemeine Verkehrssprache Surinames. Niederländisch wurde in den meisten Bevölkerungsschichten der Javaner weniger benötigt (Suparlan 1998: 94). Hoefte (1998: 169) sieht einen sehr starken Einfluss des Sranang auf das Javanische, sodass von *Suriname-Javanisch* gesprochen werden kann. Jedoch betont sie auch, dass dies keine eigenständige Sprache darstellt. Das Suriname-Javanisch ähnelt dem Javanischen stark in Phonologie, Morphologie und Syntax, jedoch weißt das Lexikon sehr viele Lehnwörter aus dem Sranang Tongo und Niederländischen auf (Ibid.). Mingoen (2002) plädiert für die Anerkennung des Suriname-Javanischen als eine der Sprachen Surinames. In den 1980er Jahren bestand erstmals wissenschaftliches Interesse²⁰ am Suriname-Javanischen, was Mingoen nach einen starken Einfluss auf die javanische Gesellschaft hatte. Durch die Untersuchung und Wertschätzung des Suriname-Javanischen als eigenständige und besondere Sprache fühlten sich *Suriname-Javaner* als eigene Gruppe im nationalen surinamischen Kontext legitimiert und anerkannt.

Des Weiteren weist das Suriname-Javanisch auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Organisation der Javaner in Bezug auf soziale Rangordnungen durch das Leben in Suriname hin. Während im Javanischen verschiedene Sprachebenen als Ausdruck von Respekt und

²⁰ Namentlich erwähnt: Johan Sarmo und Hein Vrugink.

sozialen Hierarchien verwendet werden, fallen solche im Suriname-Javanischen größtenteils weg (Mingoen 2002). Dies kann auch darauf zurückgeführt werden, dass die meisten Migranten aus ähnlichen gesellschaftlichen Schichten stammten und aufgrund mangelnder Bildung meist nur die unterste Sprachebene des Javanischen, das *ngoko*, erlernt hatten (Grodd 1971: 103). Bei einem Treffen im Oktober 2013 zwischen Jokowi, dem Gouverneur Jakartas und der surinamischen Botschafterin Indonesiens, Amina Pardi, bemerkte dieser Folgendes:

„Als ich Javanisch in Kromo Inggil benutzte, verstand sie mich zwar, war jedoch nicht in der Lage auf Kromo Inggil zu antworten, sie äußerte sich auf ngoko“²¹ (Maryati 2013).

Mingoen (2002) sieht im Verschwinden der Nutzung unterschiedlicher Termini für Respektpersonen ein Hauptgrund für die Auflösung einer stratifizierten Gesellschaftsform. Somit spricht sie der Sprache einen sehr hohen Einfluss auf gesellschaftliche Gegebenheiten zu. Grodd (1971: 103) betrachtet auch einen hohen Bildungsvorsprung der jüngeren Generation gegenüber ihren Eltern als Grund für die Reduktion sozialer Hierarchien nach Altersklasse.

Nicht nur im sprachlichen Bereich wird der Einfluss Surinames auf die javanische Gesellschaft deutlich. Auch in der Musik und bildenden Kunst lassen sich Auswirkungen des Lebens in Suriname erkennen. So beschreibt Mingoen (2002) die Spielart des Gamelan als temperamentvoller und fremdartig klingend für Indonesier. Dadurch, dass diese Instrumente zunächst aufgrund mangelnder Spielkenntnisse stark improvisiert gespielt wurden, hatten sich mit der Zeit eigene Stücke und ein surinamischer Gamelan-Stil herausgebildet.

In den 1960er- und 70er Jahren entwickelte sich eine suriname-javanische Popmusik, welche auch bei anderen Bevölkerungsgruppen eine hohe Popularität genießt. War diese zunächst durch Künstler aus Indonesien beeinflusst, entstand schnell das so genannte *Suri Pop Jawa*. Charakteristisch dafür ist eine Mischung aus Javanischen, Afro- und Latin-surinamischen Klängen (Ibid.).

Es kann also argumentiert werden, dass sich durch den Aufenthalt in Suriname über mehrere Generationen hinweg eine neue Identitätsreferenz als *Suriname-Javaner* herausgebildet hat (Kopjin 1998: 114). Viele Element, welche mit „Javanischsein“ verbunden wurden, hatte sich im Laufe der Zeit so stark gewandelt, dass diese eindeutig von Javanern in Indonesien abgegrenzt werden müssen (Koesobjono 2001). Der surinamische Innenminister mit javanischem Hintergrund Soewarto Moestadja beschrieb dies im Jahr 2010 wie folgt:

²¹ Originalzitat: "Saat saya pakai Bahasa Jawa Kromo Inggil, Beliau ngerti tapi tidak bisa menimpali dengan Kromo Inggil, dia jawabnya pakai ngoko."

„Die javanische Kultur hat sich hier sicherlich entwickelt, aber wie welche javanische Kultur? Sicherlich nicht wie in Yogyakarta [...] sondern als ein Teil des surinamischen Volkes²²“ (Antara News 2010).

In rezenten wissenschaftlichen Arbeiten (vgl. Kopjin 1998; Kopjin/ Mingoen 2008; Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010) sowie in allgemeinen öffentlichen Diskursen haben Kategorien wie *Suriname-Javanese*, *Orang Suriname keturunan Jawa*, *Masyarakat Suriname keturunan Jawa*²³ als begriffliche Abgrenzung zu Javanern in Java einen festen Platz eingenommen (vgl. Banyu Mili, Antara News). Auch Suriname-Javaner selbst grenzen sich, vor allem in den Niederlanden (siehe Kapitel 6), durch Inanspruchnahme einer solchen Ethnizität von anderen Personen mit indonesischem Migrationshintergrund ab. Diese Kategorie kann als wichtige Identitätsreferenz für Suriname-Javaner gesehen werden (vgl. Interviews in Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010). Faist, Fauser und Reisenauer (2013: 94) beschreiben ein solches Phänomen wie folgt:

„This form of ethnicity [...] is expressed mainly in food habits, the consumption of symbols and the celebration of ‚traditional‘ festivals and dress while integration into important institutions of mainstream society occurs.“

„Javanischsein“ spielt also, neben einem nationalen surinamischen Bewusstsein, als fluide Teilidentität eine wichtige Rolle. Als Staatsbürger mit javanischen Wurzeln sehen sie sich als einflussreichen Teil der surinamischen Gesamtgesellschaft:

„We are in Suriname, so we must be a part of Surinamese society, but we will never lose sight of our identity as Javanese“ (R.T. Foooh-Hardjomohamad in Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010: 138).

Faist, Fauser und Reisenauer (2013: 94) sehen als Hauptgrund für die Existenz einer kollektiven, kulturellen Identität einer ethnischen Gruppe über einen langen Zeitraum hinweg ein stetiges Zwischenspiel aus Selbst- und Fremdzuschreibungen. Werden Suriname-Javaner von anderen Mitgliedern der surinamischen Gesellschaft als solche wahrgenommen, scheint die Wahrscheinlichkeit höher, sich durch diese externe Kategorisierung selbst weiterhin mit dieser Gruppe zu identifizieren (Suparlan 1995: 57). Gleichzeitig werden durch kulturelle Praktiken, Etiketten und Verhaltensweisen innerhalb der Gruppe Identitätsreferenzen rekonstruiert und aufrechterhalten, sodass sich Mitglieder anhand bestimmter Attribute einer Gruppe über einen langen Zeitraum hinweg zugehörig fühlen. Bei späteren Generationen von Migranten kann dabei eine Verknüpfung von zwei Lebenswelten als Identitätsreferenzen beobachtet werden (siehe Kapitel 4.2):

²²Originalzitat: "Budaya Jawa memang berkembang di sini namun Jawa yang seperti apa? Tentunya bukan Jawa seperti Yogyakarta [...] namun Jawa yang menjadi bagian dari bangsa Suriname."

²³Etwa: Javaner bzw. Javanisches Volk mit Surinamischen Wurzeln/Ursprüngen.

„[They] maintain their lives within social spaces connecting two worlds.“ (Faist/ Fauser/ Reisenauer 2013: 94).

Es tauchen dabei starke individuelle Variationen auf, inwiefern welcher Identitätsreferenz innerhalb der Suriname-Javaner wie stark Bedeutung zugemessen wird. Diese können von einem extremen Festhalten an Javanischen Identitätsmerkmalen, bis zur völligen Aufgabe solcher und Assimilation als *Surinamer*²⁴ reichen (Suparlan 1995: 14/15). Suparlan (1995: 104) und Kopjin (1998: 118) sehen vor allem in der Sozialisation und dem familiären Hintergrund einen entscheidenden Faktor, in welchem Grade welche Identität vermittelt und betont wird. Dabei gehen sie nicht von einer Art statischen Kultur aus, welche über die Jahre hinweg unverändert bleibt, sondern nehmen an, dass Transformationen und stetig neue Aushandlungen von Werten und Gewohnheiten ein Teil kollektiver und individueller Identitätsschaffung sind.

5.3 Suriname-Javaner heute

Heute sprechen nur noch etwa 17 Prozent der rund 72.000 Suriname-Javaner Javanisch (Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010: XVI). Als allgemeine Unterrichtssprache sowie in der Administration und im medialen Bereich wird Niederländisch benutzt, während als Alltagssprache Sranang Tongo Anwendung findet. So wird lediglich im häuslichen Bereich zum Teil Javanisch gesprochen. Dennoch scheint gerade in der jüngeren Generation Interesse am javanischen Lebensstil zu bestehen. (Koesobjono 2001).

“Although they have been there for several generations, many of them still identify as Javanese, even though very few have ever visited the island of Java [...]” (Hoefte 2008).

Es existieren drei javanische Radiosender, welche javanische und ins Javanische übersetzte westliche Popmusik spielen, für javanische Performances werben und kleine Hörersprachkurse anbieten. Faist, Fauser und Reisenauer (2013: 94) sehen vor allem in der dritten und vierten Generation von Migrant*innen ein hohes Potential für eine Art Wiederaufleben beziehungsweise des Wiederbewusstwerdens der ethnischen Identität in Bezug auf ihre Herkunft. Indonesische Importwaren wie Kleidung, CDs, Lebensmittel und Filme spielen eine wichtige Rolle und genießen große Beliebtheit vor allem auch unter Jugendlichen. Suriname-Javanische Importeure besuchen regelmäßig Indonesien, um dort nach neuen Produkten zu

²⁴ Im Rahmen dieser Arbeit kann leider nicht auf die Schaffung einer nationalen Surinamischen Identität und den Einfluss der Javaner auf diese eingegangen werden.

suchen, was vom indonesischen Konsulat in Paramaribo starke Unterstützung findet (siehe Kapitel 6) (Suparlan 1995: 136).

Viele der Javaner in Suriname sind heute Kleinunternehmer oder im diplomatischen Bereich tätig, wobei es durchaus noch Arbeiter im Agrarsektor gibt. Die Zahl der Universitätsabschlüsse steigt permanent und auch im politischen Bereich haben die javanischen Parteien ihre feste Position.

“In the course of time the Javanese community has been carried along by the development of Suriname and at the same time it has participated and contributed to this development” (Koesobjono 2001).

Ein wichtiger Beitrag zum Erhalt objektiver kultureller javanischer Elemente in Suriname leisten Organisationen und Vereine. Der „Verein zur Erinnerung an die Javanische Einwanderung“ VHJI²⁵ stellt ein Beispiel dar, wie auf institutioneller Ebene der Erhalt der suriname-javanischen Identität gefördert und der Gruppenzusammenhalt gestärkt wird. Diese Vereinigung ging 1985 aus der Zusammenarbeit diverser anderer suriname-javanischer Organisationen (u.A. Indra Maju, De Pionier, Puwanani) hervor und beschäftigt sich mit den Lebenswelten der Javaner in Suriname. Primäre Zielsetzung ist der Erhalt des javanischen, kulturellen Erbes sowie die Partizipation und Einbringung der Suriname-Javaner in nationalen Angelegenheiten. Außerdem will der VHJI die Entwicklung der javanischen Gesellschaft in Suriname fördern. Zum 100. Jubiläum der javanischen Einwanderung wurde 1990 das Kulturzentrum *Sana Budaya* in Paramaribo mit Unterstützung des indonesischen Konsulates eröffnet, welches als Begegnungszentrum der Suriname-Javaner fungiert (Banyu Mili). Dort finden verschiedene Veranstaltungen, Seminare, Workshops und Sportaktivitäten für Suriname-Javaner statt sowie Feierlichkeiten zur Erinnerung der javanischen Einwanderung. Der stetige Austausch zwischen Gruppenmitgliedern wird durch solche Aktivitäten gewährleistet und durch traditionelle javanische Praktiken wie beispielsweise das Schattentheater *Wayang Kulit* eine gemeinsame „Kultur“ vergegenwärtigt. Eine Erinnerungskultur an die kollektive Migration aus Java kann als zentrales verbindendes Element gesehen werden und wird durch die Festlichkeiten Jubiläumsjahre der Auswanderung stetig revitalisiert (VHJI).

In diesem Kapitel wurde deutlich, dass die javanischen Einwanderer von *Fremden* zu einer anerkannten ethnischen Gruppe innerhalb der surinamischen Gesamtgesellschaft wurden. Durch die Aushandlung einer kollektiven javanischen Identität in einem surinamischen

²⁵ Vereniging Herdenking Javaanse Immigratie

Kontext kann von der Kategorie *Suriname-Javaner* als neue Ethnizität gesprochen werden. Diese impliziert das Aufrechterhalten von kulturellen Aspekten aus der „Heimat“ und gleichzeitig eine Positionierung innerhalb der surinamischen Gesamtgesellschaft. Eine Identifizierung als Suriname-Javaner besitzt somit eindeutig einen translokalen Charakter, indem diese durch die Einbindung von kulturellen Elementen aus mehreren Orten beeinflusst wird. „Javanischsein“ kann als fluide Teilidentität von Subjekten betrachtet werden. Deren Bedeutung für jene ist vor allem vom sozialen Umfeld und dem familiären Hintergrund abhängig. Organisationen, Vereine und diverse Veranstaltungen haben dabei einen wesentlichen Einfluss auf den Erhalt von Kollektivität unter den Javanern in Suriname.

6. Suriname-Javaner im globalen Raum

Heute befinden sich an drei Orten der Welt Personen, welche unter die Kategorie Suriname-Javaner gefasst werden können: Suriname, Indonesien und die Niederlande.

Wie bereits in Kapitel 3.2 erwähnt reisten in etwa 1000 Personen 1954 unter der Initiative *Yayasan ke Tanah Air* nach Indonesien (zurück). Ein Großteil davon war in Suriname geboren und kannte Indonesien daher nur aus Erzählungen. Anstatt sich auf Java anzusiedeln bekamen die (Re)Migranten von dem damaligen Präsidenten Suharto ein Stück Land in West-Sumatra zugewiesen (Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010: XII). Aufgrund von harten Lebensumständen, einem Bürgerkrieg von 1957 bis 1959 und schlechten Einkunftsmöglichkeiten zerstreuten sich die „Rückkehrer“ aus Suriname schnell (Mitrasing 2002: 101, Projekt „Javanen in Diaspora“, Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010: XV; Kopjin/Mingoen 2008: 75-99). Heute leben die meisten in Jakarta und Umgebung und gehören in vielen Fällen zu angesehenen Berufsgruppen wie Ingenieure, Diplomaten und Unternehmer (Daftar Nama dan alamat warga asal Suriname 2007; Mitrasing 2002). Der surinamische Hintergrund spielt dabei eine sehr marginale Rolle.

“The present generation of Surinam Javanese residing in Indonesia feels more Indonesian than Surinamese. They still, however, have some contacts with their families and friends in Suriname and the Netherlands and some visited these countries.”

(Kosoobjono 2001)

Es kann von einer (Re)Integration in die indonesische Gesellschaft in Form von Assimilation gesprochen werden. Dies ist vor allem auf die Zerstreung der (Re)Migranten zurückzuführen.

Da sich 1954 nicht alle Familienglieder die teure Fahrt nach Indonesien leisten konnten oder sich für Suriname entschieden, kam es damals zur Spaltung vieler Familien. So besteht weiterhin in unterschiedlicher Form und Intensität familiärer Kontakt zwischen Personen in Indonesien und Suriname (Koesobjono 2001; vgl. Interviews in Djasmadi /Hoefte/ Mingoen 2010; Kopjin/ Mingoen 2008).

Kommt der Ethnizität als Suriname-Javaner in Indonesien kaum Relevanz zu, hat diese in den Niederlanden eine sehr hohe Bedeutung. Von 1947 bis 1975 migrierten zwischen 20.000 und 25.000 Personen aufgrund von inneren Unruhen und Instabilität dort hin (Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010: XVI, Kopjin 1998: 110). Als *Suriname*-Javaner grenzen sie sich von anderen in den Niederlande lebenden Indonesiern ab. Suriname als Teilidentität fungiert also als wichtiges Abgrenzungsmerkmal (Kopjin 1998: 116; Ichwan 1999: 43). Gleichzeitig werden durch zahlreiche kulturelle, soziale, politische und religiöse Organisationen javanische Elemente hervorgehoben und revitalisiert. Es besteht eine starke Vernetzung unter den Suriname-Javanern in den Niederlanden und ein Großteil ist in solchen Vereinigungen involviert (Djasmadi/ Hoefte/ Mingoen 2010 XVI).

„Although they are very well integrated in the Dutch life and culture, the Surinam Javanese families are making efforts to preserve their Javanese identity such as having a Javanese association in some big cities that organize frequently manifestations“
(Koesobjono 2001).

Auch in den Niederlanden stellen Feierlichkeiten zu Erinnerung an die Auswanderung nach Suriname ein wichtiges Ereignis für Suriname-Javaner dar (Koesobjono 2001, Projekt „Javanen in Diaspora“). Es bestehen rege Kontakte zwischen Suriname-Javanern in den Niederlanden und in Suriname, meist familiärer Art (vgl. Portraits in Kopjin/ Mingoen 2008). So ist davon auszugehen, dass solche Prozesse des Erhalts der Kollektivität als Suriname-Javaner in den Niederlanden auch Einfluss auf Suriname-Javaner in Südamerika haben. Diese translokale Ethnizität wird also auch in einem globalen Raum ausgehandelt und gefestigt.

7. Einfluss Indonesiens

Bisher wurden in dieser Arbeit primär gruppeninterne Prozesse der Ethnisierung, auch im Zusammenhang mit der sozialen und politischen Interaktion mit anderen Mitgliedern der surinamischen Gesellschaft beleuchtet. Jedoch hatte auch die indonesische Regierung Interesse an Javanern in Suriname und nahm Einfluss auf diese.

Wie bereits erwähnt, bedeutete die Akzeptanz Surinames als neue Heimat keineswegs die Aufgabe der „javanischen Kultur“. Doch nicht nur innerhalb der Gruppe der javanischen Migranten blieb der Wunsch an ihren „kulturellen Wurzeln“ festzuhalten. Auch seitens Indonesiens bestand ein Interesse als Herkunftsort im Bewusstsein der Emigranten zu bleiben. Besonders in den 1950er-, 1960er- und 1970er Jahren, erhielten die javanischen Migranten Unterstützung seitens des indonesischen Konsulates. Repräsentanten der indonesischen Regierung hatten einerseits die Reformation des islamischen Glaubens, andererseits eine Modernisierung der „javanischen Kultur“ der in Suriname lebenden Javaner zum Ziel (Suparlan 1995: 101/135).

Nach der Unabhängigkeit Indonesiens 1949 entwickelte sich unter den Auswanderern eine Art Nationalstolz (Kopjin 1998: 115; Lockard 1978: 98). Bereits kurz nach dem zweiten Weltkrieg wurden Abgesandte der *Sarekat Islam*²⁶ (SI) nach Suriname geschickt, um dort einen indonesischen Nationalismus zu schüren. Der erste Präsident Indonesiens Sukarno soll dabei als großes Vorbild und Held porträtiert worden sein (Hoefte 1998: 182/183). Indonesien versuchte sich als *homeowner* zu positionieren (siehe Kapitel 2.2). Ein gefördertes indonesisches Nationalbewusstsein sowie Unzufriedenheit mit manchen Lebensumständen in Suriname führten teilweise zu einer Verstärkung und/oder Revitalisierung der emotionalen Bindung zu Indonesien beziehungsweise Java (Kopjin 1998: 115 ; Lockard 1978: 98).

Im religiösen Bereich sollen Kontakte surinamischer Reformisten zu der 1912 auf Java gegründeten muslimischen Wohlfahrtsorganisation *Muhammadiyah* bestanden haben. Diese hatten vor allem auf die reformistische Gruppierung *Shabatul Islam* in Suriname ideologischen Einfluss. Hauptziel war eine Modernisierung der Gesellschaft, sowie Reinigung des Islams von synkretistischen Elementen (Suparlan 1995: 225).

Eine weitere Schlüsselrolle spielte das indonesische Konsulat bei der Förderung materieller kultureller Elemente. Der Import von Kulturgütern aus Indonesien, wie CD's, Filme, Kleidung, Stoffe, Essen, Bücher und weiteren Konsumgütern wurde stark gefördert und hatte großen Einfluss auf die Aufrechterhaltung und den Ausdruck des „Javanischseins“ in Suriname (Suparlan 1995: 136/137). Die von den Migranten aus der Erinnerung etablierte „javanische Kultur“ sollte dadurch weiterentwickelt und verfeinert werden.

²⁶ Die SI wurde 1911 als Gewerkschaft für Batikhändler gegründet, politisierte sich jedoch schnell unter Tjokraminoto und war bereits 1916 zu einer großen Gruppe gewachsen. Sie förderten einen starken Nationalismus und spalteten sich 1920 in ein sozialistisches und islamisches Lager. Aus dieser Bewegung ging die Partai Nasional Indonesia PNI unter dem späteren Präsidenten der Republik Indonesien Sukarno hervor (Hoefte 1998: 182).

„[They] promoted accommodation with Surinam while at the same time encouraging religious reform, economic enterprise, and the modernization of Javanese culture”
(Lockard 1978: 106).

Die javanischen Migranten sollten Suriname als Lebensmittelpunkt akzeptieren, trotzdem aber ihren indonesischen Hintergrund im Bewusstsein behalten und dabei Loyalität zu ihrer „Herkunftsnation“ zeigen (Suparlan 1995: 136/137; Kopjin 1998: 115). Weitere Maßnahmen der indonesischen Delegierten waren Unterricht in der korrekten Verwendung der javanischen Sprache sowie Anleitung für Performanz kultureller Elemente wie Tanz, Kunst und Musik (Kopjin 1998: 115; Suparlan 1995: 101). Des Weiteren wurden Kleinunternehmer in ihrem Geschäftsaufbau unterstützt (Suparlan 1995: 135). Koesobjono (2001) merkt an, dass der Einfluss des indonesischen Konsulates sich hauptsächlich auf Personen in Paramaribo beschränkte und degradiert somit deren Wichtigkeit für die Entwicklung und Aufrechterhaltung der „javanischen Kultur“ in Suriname. Suparlan (1995: 173) sieht dagegen gerade durch die Förderung materieller Kultur ein *Revival* der javanischen Identität, welche sich durch die gesamte suriname-javanische Gesellschaft zog.

Bis heute blieb der Austausch zwischen Suriname und Indonesien erhalten. Eine aktuelle Entwicklung stellt der Versuch seitens der indonesischen Regierung dar, ein globales Netzwerk von indonesischen Migranten zu etablieren, worin Suriname-Javaner mit eingeschlossen sind. Dabei wird sich stark Narrativen einer Diaspora bedient. Indonesien steht dabei im Zentrum und stellt sich als *place of origin* dar. In Form von diversen Projekten, Initiativen und Veranstaltung sollen das Gefühl von Kollektivität und eine emotionale Bindung zu diesem „Heimatland“ revitalisiert werden (IDN; IDF; IDBC; TIFIK). *Indonesian Diasporas* (IDN) sollen sich aktiv an der nationalen Entwicklung der Republik, vor allem im wirtschaftlichen Bereich und im Bildungssektor, beteiligen. So fand im Juli 2012 der erste *Congress of Indonesian Diaspora* (CID) statt, welcher von dem *Indonesian Diapora Network* (IDN) ins Leben gerufen wurde:

“*Congress of Indonesia Diaspora is an event [that] aims to inspire Indonesian diaspora communities to connect and to unite themselves into one big community and create a tangible force in order to achieve a better Indonesia*” (IDN).

Auf diesem Kongress wurde die *Indonesian Diaspora Foundation* (IDF) als uneigennütziger Verein mit Sitz in den USA gegründet.

„[The Indonesian Diaspora Foundation is a] *vehicle for the Indonesian diaspora’s humanitarian efforts and philanthropic activities, focusing in education, empowerment and humanitarian assistance*” (IDF).

Des Weiteren etablierte sich ein *Indonesian Diaspora Business Council* (IDBC), dessen Schwerpunkt auf der Zusammenarbeit im wirtschaftlichen Sektor liegt sowie die *Task Force* (TFIK). Letztere setzt sich für einfachere Einreisebestimmungen, sowie die doppelte Staatsbürgerschaft für „Diaspora“-Mitglieder ein (TFIK). Weltweit gibt es insgesamt 36 Indonesische Diaspora Netzwerke, seit Juni 2013 auch in Suriname (IDN).

Im August 2013 fand der zweite *Congress of Indonesian Diaspora* in Jakarta unter dem Motto „*Pulang Kampung*“ - Zurück in den Heimatort statt (IDN). Aus dem dort erarbeiteten Paper geht hervor, dass im Fokus der Zusammenarbeit die Weiterentwicklung Indonesiens in verschiedenen Sektoren wie Handel, Energie, Bildung und Umwelt steht. Als Ziel des Kongresses wurden folgende Punkte festgesetzt: Der Aufbau eines globalen Diasporanetzwerkes, Errichtung eines zentralen Büros in Jakarta und die regelmäßige Organisation eines Diaspora Kongresses alle zwei Jahre (Paper Kongres Diaspora Indonesia). Bei diesem Kongress waren auch Delegierte aus Suriname vertreten (IDN).

Diese Entwicklungen zeigen ein starkes Interesse seitens Indonesiens an der Aufrechterhaltung von Kontakten zu Gemeinschaften weltweit. Mit dem Hintergrund ökonomischer und entwicklungspolitischer Interessen soll eine emotionale Bindung zum „Herkunftsort“ wiederbelebt oder bekräftigt werden.

Wie stark der Einfluss solcher globalen Netzwerke auf die Wahrnehmung der Ethnizität der Suriname-Javaner ist, bleibt abzuwarten.

8. Fazit

Über ein Jahrhundert des Lebens in Suriname hinterließen Spuren in der javanischen Gesellschaft. Einerseits wurden neue Symboliken geschaffen, welche als Identitätsreferenz genutzt werden können, andererseits wurde die Ethnizität als Javaner stetig weitergetragen und reproduziert.

Zunächst befanden sich die Einwanderer in einer Phase der Orientierungslosigkeit. Harte Arbeitskonditionen auf den Plantagen und instabile Lebensverhältnisse, sowie die Konfrontation mit Stigmatisierung durch andere Gruppen führte zu einem Rückzug in die eigene Gruppe und Glorifizierung kultureller Werte, Normen und Praktiken aus dem Herkunftsort. Es wurde argumentiert, dass es erst durch die Auseinandersetzung mit einer

²⁷ Originalname: Task Force Imigrasi dan Kewarganegaraan

neuen Lebenswelt, mit der *Fremde*, zu einem ethnischen Bewusstsein kam. Nun mussten Attribute des „Javanischseins“ aus der Erinnerung rekonstruiert werden. Es wurde dabei vor allem im sozio-religiösen und –politischen Bereich deutlich, dass dieser Prozess der Aushandlung und Verfeinerung einer kollektiven javanischen Identität mit Diskrepanzen verbunden war. Konflikte um eine korrekte Ausübung religiöser Pflichten und Praktiken spiegeln folgende Problemstellung wieder: Nachdem eine weitere Generation herangewachsen war und der Rückkehrgedanke immer unrealistischer wurde, mussten Strategien entwickelt werden, wie mit der neuen Umgebung umgegangen werden sollte. Auf politischer Ebene wurden solche Debatten über Identität, Integration und den Umgang mit den Lebensumständen in Bezug auf Ethnizität und Integration in Form von Parteien weitergeführt. Wie konnte also die eigene Identität aufrechterhalten und trotzdem Suriname als neuer Lebensmittelpunkt angenommen werden?

Da die Bevölkerung Surinames aus verschiedenen Gruppen von Migranten besteht, entwickelte sich nach der Unabhängigkeit kein Nationalstaat mit einer *mainstream society* und Einheitssprache, wie es beispielsweise in den meisten europäischen Ländern der Fall ist. Stattdessen kann Suriname als Staat mit einer pluralistischen Gesellschaft betrachtet werden. Die Organisation des politischen Lebens findet dabei auf Basis von Ethnizität statt. Dies stellt ein zentraler Aspekt dar, warum eine kollektive Identität als Javaner auch über Generationen hinweg relevant blieb. Machtpositionen waren stets stark mit Gruppenzugehörigkeit verbunden und „Javanischsein“ wurde zur Mobilisierung von Wählerstimmen aus der eigenen Gruppe genutzt. Es kann also eindeutig festgestellt werden, dass entgegen Integrationsansätzen von Assimilationstheorien auch in den nachfolgenden Generationen die Identität der „Heimat“ erhalten blieb. Javanische Elemente wurden über ein Jahrhundert weitergetragen und stellen auch heute noch eine Identitätsreferenz vieler Personen dar.

Neben politischen Motiven kann als weiterer wichtiger Grund dafür in der stetigen Betonung von Kollektivität und Gruppenzugehörigkeit in Form von Kulturvereinen, sozialen Netzwerken und Organisationen, sowie exklusive rituelle Festlichkeiten gesehen werden. Auch die soziale Umgebung und der Familienhintergrund spielen eine Rolle wie stark „Javanischsein“ in den Lebensalltag von Individuen mit einfließt. Hinzu kommen materielle Kulturgüter, durch welche der „Herkunftsort“ im Bewusstsein bleibt. Dabei hatte stets auch das indonesische Konsulat als gruppenexterner Agent Einfluss und Interesse emotionale Bindungen zur dieser „Heimat“ aufrecht zu halten. Kontakte zu Familien und Freunden in Indonesien, vor allem durch die Rückkehrbewegung von 1954, können auch Einfluss auf eine emotionale Verbindung zu diesem „Herkunftsort“ haben.

Dennoch sind die ehemaligen Migranten aus Java heute vollwertige Mitglieder des surinamischen Volkes. In einer pluralistischen Gesellschaft halten sie bestimmte *cultural traits*, die mit Java verbunden werden aufrecht, während aber Suriname als Heimat und Lebensmittelpunkt akzeptiert wurde. Dies manifestiert sich in der ethnischen Kategorie *Suriname-Javaner*, welche als *translokale* Ethnizität verstanden werden kann. Eine Verbundenheit zu mehr als einem einzigen Ort äußert sich bei den Suriname-Javanern vor allem in der Synkretisierung kultureller Elemente aus dem „Herkunftsort“ mit surinamischen Merkmalen. Vor allem im sprachlichen Bereich wird eine solche Kreolisierung deutlich. Auch in den Niederlanden wird diese neue Ethnizität von suriname-javanischen Einwanderern weitergetragen. Neben „Javanischsein“ spielt dabei der surinamische Hintergrund als Abgrenzungsmerkmal zu anderen dort lebenden Indonesiern eine Rolle.

“A history of colonial labour and migration has produced a unique community far from Indonesian shores.” (Hoefte 2008).

Die Herausbildung der ethnischen Kategorie als *Suriname-Javaner* stellt also ein Beispiel dar, wie die Eingliederung von Einwanderergruppen in eine neue Umgebung und Gesellschaft stattfinden kann. In dieser Arbeit wurde deutlich, dass dies ein stetiger und über Generationen andauernder Prozess war und auch heute noch ist.

Als Teilidentität einer Gesellschaft kann somit ein Stück Südostasien in Suriname wiedergefunden werden.

9. Ausblick

Zum Abschluss dieser Arbeit möchte ich einen kurzen persönlichen Ausblick auf mögliche Entwicklungen in Suriname und deren Einfluss auf die Ethnizität der Suriname-Javaner geben.

Worauf im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden konnte, ist die Rolle einer nationalen gesamt-surinamischen Identität. Hier wurde das Augenmerk lediglich auf den Einfluss Surinames auf die Ethnizität der Javaner gelegt. Diese prägten jedoch als Teil der surinamischen Bevölkerung ebenso das gesamtgesellschaftliche Bild (Mingoen 2002).

Gerade im letzten Jahrzehnt ist in Suriname ein stärkerer Wille von Individuen²⁸ und Organisationen aufgekommen, eine „surinamische nationale Kultur“ zu entwickeln. Durch

²⁸ Bekanntes Beispiel: Hein Eersel.

den stark pluralistischen Charakter der surinamischen Gesellschaft stellt dies eine neue Herausforderung dar und hängt mit einer ähnlichen Problematik zusammen, mit welcher Javaner zuvor konfrontiert waren: Wodurch soll sich eine nationale Identität auszeichnen, welche allen ethnischen Gruppen gerecht wird? Wie kann diese konstituiert werden? (Ibid.).

Eine Möglichkeit liegt in der Erschaffung beziehungsweise verstärkten Betonung verschiedener gemeinsamer Symbole (Flagge, Nationalhymne), nationaler Feierlichkeiten wie die Unabhängigkeit, Hervorheben einer *gemeinsamen* Geschichte und weiteren verbindenden Elementen, welche zur Schaffung einer nationalen Identität beitragen können (vgl. Anderson 1991). Die Pluralität und Diversität der surinamischen Gesellschaft kann dabei als besondere Charakteristik Surinames in den Vordergrund gestellt werden, anstatt einer nationalen *Mainstream*-Identität weichen zu müssen.

Konflikte können dann auftreten, wenn eine Gruppe Dominanz in einem bestimmten Bereich, wie beispielsweise der Nationalsprache beansprucht.

Da ein großer Teil der Suriname-Javaner in Organisationen aktiv ist, werden sich wahrscheinlich viele, vor allem im politischen Bereich, an der Entwicklung einer nationalen surinamischen Identität beteiligen. Es ist davon auszugehen, dass ein surinamischer Nationalstolz bei einer Mehrheit Anklang findet. Suriname ist ein wichtiger Teil der Ethnizität der Suriname-Javaner, wodurch sie sich als besondere, einzigartige Gruppe auszeichnen können. Genauso stellt aber der javanische Aspekt ein Identitätsmarker dar, durch welchen sich Suriname-Javaner als Kollektiv innerhalb der surinamischen Gesellschaft legitimieren.

Aufgrund der starken Verwurzelung und stetigen Revitalisierung javanischer Element ist nicht davon auszugehen, dass die Identitätsreferenz als Javaner in den nächsten Jahrzehnten durch eine Identität als *Surinamer* ersetzt wird. Dennoch scheint diese eher im Kreis der Familie und im gruppeninternen Kontext wie Veranstaltungen und Festlichkeiten relevant zu sein. Es kann angenommen werden, dass ein Großteil der Javaner in Suriname sich im Alltagsleben zunehmend eher als Surinamer wahrnimmt. Dabei möchte ich noch einmal die Kontextabhängigkeit von Identitäten sowie deren subjektiven Charakter betonen.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict 1991: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Überarbeitete Auflage, Verso, London.
- Anderson, Benedict 1994: Exodus. In: *Critical Inquiry* 20, S. 314-327.
- Appadurai, Arjun 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: *Public Culture* 2/2, S. 1-24.
- Armbruster, Heidi 2009: Anthropologische Ansätze zur Migration. In: Six-Hohenbalken u.A. [Hrsg.]: *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Facultas, Wien. S. 52-94.
- Barth, Frederick 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Johansen and Nielsen, Oslo.
- Brah, Avtar 1996: *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. Routledge, London.
- Derveld, Dr. F.E.R 1982: *Politieke mobilisatie en integratie van de Javanen in Suriname: Tamanredjo en de Surinaamse nationale politiek*. Bouma's Boekhuis, Groningen.
- De Waal Malefijt, Annemarie 1963: *The Javanese of Surinam: Segment of Plural Society*. Van Gorcum, Assen.
- De Waal Malefijt, Annemarie 1964: Animism and Islam among the Javanese in Surinam. *Anthropological Quarterly*, Vol. 37, No. 3, *New Religious Cults and Movements*, S. 149-155.
- Djasmadi Lisa/ Hoeft, Rosemarijn/ Mingo, Harriette. 2010: *Migratie en cultureel erfgoed. Verhalen van Javanen in Suriname, Indonesië en Nederland*. KITLV Press, Leiden.
- Esser, Hartmut 2001: *Integration und ethnische Schichtung*. Arbeitspapiere Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Nr. 40, Mannheim.
- Faist, Thomas/ Fauser, Margit/ Reisenauer Eveline 2013: *Transnational Migration*. Polity Press, Cambridge.
- Geertz, Clifford 1960: *The Religion of Java*. The Free Press of Glencoe Illinois.
- Geertz, Clifford 1983: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Gingrich, Andre 2005: *Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa*. In: Riegler, Johanna [Hrsg.]: *Kulturelle Dynamik der Globalisierung*. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, S. 23-49.
- Grodd, Gabriele 1971: *Kulturwandel der indonesischen Einwanderer in Surinam. Kulturelle und gesellschaftliche Veränderungen einer javanischen Minderheit in Latein-Amerika*. Dissertation Albert-Ludwig-Universität, Freiburg im Breisgau.
- Haller, Dieter 2005: *dtv-Atlas Ethnologie*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Hammar, Tomas/ Tamar, Kristof u.A. 1997: *International Migration. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Hannerz, Ulf 1996: *Transnational Connections. Culture, people, places*. Routledge, London.
- Heckmann, Friedrich 2003: From Ethnic Nation to Universalistic Immigrant Integration. In: Heckmann, Friedrich/ Schnapper, Dominique [Hrsg.]: *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and Trends of Convergence*. Lucius & Lucius, Stuttgart. S. 45-78.

Hoefte, Rosemarijn 1998: *In Place of Slavery. A Social History of British Indian and Javanese Labourers in Suriname*. University Press of Florida, Gainesville.

Ichwan, Moch. Nur 1999: Prayer in the Surinam-Javanese Diasporic Experience. In: ISIM Newsletter 3/99, ISIM, Leiden, S.36/43.

Kirst, Stefan/ Wolfsberger, Margret 2009: Identität, Heimat, Zugehörigkeit, Remigration. In: Six-Hohenbalken u.A. [Hrsg.]: *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Facultas, Wien, S. 164-184.

Kopjin, Yvette 1998: Construction of Ethnicity in the diaspora: the case of three generations of Surinamese-Javanese women in the Netherlands. In: Chamberlain, Marry [Hrsg.]: *Caribbean Migration: Globalised identities*. Routledge, London, S. 111-126.

Kopjin, Yvette/ Mingoen, Hariëtte 2008: *Stille passanten: levensverhalen van Javaans-Surinaamse ouderen in Nederland*, KIT Publishers, Amsterdam.

Kroeber, Alfred/ Kluckhohn, Clyde 1952: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions.*, Random House, New York.

Lockard, Craig A. 1978: Repatriation Movements Among the Javanese in Surinam: A Comparative Analysis. In: *Caribbean Studies*, Vol. 18 No. 1/2, S. 85-113.

Oxford, Ellen/Long, Lynellyn D. 2004: Introduction: An Ethnography of Return. In: Oxford, Ellen/Long, Lynellyn D. [Hrsg.]: *Coming Home? Refugees, Migrants, and Those Who Stayed Behind*, S. 1-15. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Schiller, N./Basch, L./Blanc C. 1995: From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No.1, S. 48-63.

Sökefeld, Martin 2007: Problematische Begriffe: Ethnizität, Rasse, Kultur, Minderheit. In: Schmidt-Lauber, Brigitta (Hrsg.): *Ethnizität und Migration: Einführung in die Wissenschaft und Arbeitsfelder*, S. 31-49.

Speckmann, John D. 1975: Ethnicity and Ethnic Group Relations in Surinam. In: *Caribbean Studies*, Vol. 15, No. 3, S. 5-15.

Strasser, Elisabeth 2009: Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien. In: Six-Hohenbalken u.A. [Hrsg.]: *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Facultas, Wien. S. 15-67.

Suparlan, Parsudi 1995: *The Javanese in Suriname. Ethnicity in and Ethnically Plural Society*. Arizona State University.

Treibel, Annette 2008: *Migration in moderne Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*. Juventa, Weinheim/München, 4. Auflage.

Safran, William 1991: Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora* 1/1. S. 93-99.

Vertovec, Steven 2011: Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism. In: Vertovec, Steven: *Anthropology of Migration and Multiculturalisms. New Directions*. Routledge, London/New York, S. 1-15.

Internetquellen

Antara News 2010: Menelusuri Jejak Saudara di Suriname. <http://www.antaraneews.com/print/227895/menelusuri-jejak-saudara-di-suriname>, letzter Zugriff: 03.01.2014.

Banyu Mili: <http://www.javanenvansuriname.info>, letzter Zugriff: 18.12.13.

Daftar Nama dan alamat warga asal Suriname 2007:

<http://www.javanenindiaspora.net/BanyuMili/Daftar%20nama%20dan%20alamat%20warga%20asal%20Suriname%20%2820-09-07%29.pdf>, letzter Zugriff: 18.12.13.

Hoefte, Rosemarijn 2008: The Javanese of Suriname. In: Inside Indonesia 92,

<http://www.insideindonesia.org/weekly-articles/the-javanese-of-suriname>, letzter Zugriff: 03.01.2014.

IDBC: Indonesian Diaspora Business Council, <http://www.diasporaindonesia.org/>, letzter Zugriff: 28.01.14.

IDF: Indonesian Diaspora Foundation, <http://www.diasporaindonesia.org/>, letzter Zugriff: 28.01.14.

IDN: Indonesian Diaspora Network, <http://www.diasporaindonesia.org/>, letzter Zugriff: 28.01.14.

Projekt „Javanen in Diaspora“: <http://javanenindiaspora.nl/>, letzter Zugriff 18.12.2013.

Maryati 2013: Jokowi berbahasa Jawa dengan Dubes Suriname. In: Antara News

<http://www.antaraneews.com/berita/401896/jokowi-berbahasa-jawa-dengan-dubes-suriname>; 24.10.2013, letzter Zugriff: 03.01.2014.

Mingoen, Henriette 2002: De kracht van cultuur: Cultuur als instrument voor Ontwikkeling. In: Negara

Express Nr. 17-November 2002: <http://home.wanadoo.nl/javas/Vertellingen/Mingoen/KrachtvanCultuur.htm>, letzter Zugriff: 08.01.14.

Mitrasing, Ingrid Saroda 2002: Bezoek aan een Javaanse nederzetting op Sumatra in april 1996. In:

www.home.wanadoo.nl/javas/, letzter Zugriff: 27.12.2013.

Nünning, Ansgar 2009: Vielfalt der Kulturbegriffe. <http://www.bpb.de/gesellschaft/kultur/kulturelle-bildung/59917/kulturbegriffe?p=all>, letzter Zugriff: 24.02.14.

Koesobjono, Sarto 2001: Towards a new „Javaneseness“. In:

<http://home.wanadoo.nl/javas/Vertellingen/Koesobjono/Suri-Javanese.html>, letzter Zugriff 04.01.2014.

Paper Kongres Diaspora Indonesia 2013: diasporaindonesia.org, letzter Zugriff: 19.12.13)

TFIK: Task Force Imigrasi dan Kewarganegaraan, <http://www.petisidkindonesia.com/>, letzter Zugriff: 28.01.14.

VHJI: Vereniging Herdenking Javaanse Immigratie. <http://vhji.org/>, letzter Zugriff: 28.01.14.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne die Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit ist in gleicher oder ähnlicher Form oder auszugsweise im Rahmen einer anderen Prüfung noch nicht vorgelegt worden.

Köln, 19.05.2014

Mirjam Karrer