

Selama-lamanya?

Noties van Indischheid bij Rotterdamse ondernemers en de (mogelijke) bijdragen aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire



Masterthesis Maatschappijgeschiedenis
Erasmus School of History, Culture and Communication - Erasmus Universiteit
Rotterdam

Mark Aarts (345529)

begeleider: prof. dr. H.C. Dibbits

tweede lezer: prof. dr. A.A. Van Stipriaan Luiscius

Inhoud

VOORWOORD	4
1 INLEIDING EN VERANTWOORDING	5
1.1 Erfgoed en de (re-)constructie van een erfgoedrepertoire	7
1.2 Drie centrale concepten: cultuur, identiteit en etniciteit	10
1.2.1 Cultuur	10
1.2.2 Identiteit en etniciteit	12
1.3 Postkolonialisme en Indisch-heid	18
1.3.1 Postkolonialisme in Nederland: een vergeten debat?	18
1.3.2 Indisch-heid: Indische cultuur en identiteit	22
1.4 Onderzoeksvraag en methode	26
1.4.1 Hoofd - en deelvragen	26
1.4.2 Onderzoeksmethode	28
1.4.3 Opzet van de thesis	32
2 INDISCHE GESCHIEDENIS, IDENTITEIT EN ERFGOEDREPERTOIRE	33
2.1 Indische Nederlanders: een korte geschiedenis	33
2.2 Identiteitsconstructie van derde generatie Indische Nederlanders	39
2.3 Indisch cultureel erfgoed	45
2.3.1 Indisch erfgoed?	45
2.3.2 Het Indisch Achtererf	48
2.3.3 Tong Tong Fair	50
2.3.4 Interieur	52
2.3.5 Kort nog over Indisch en Indonesisch	53
2.4 Conclusie	54
3 INDISCHE GEMOEDELIJKHEID EN HUISKAMERSFEER OP KATENDRECHT	55
3.1 Kopi Soe Soe	56
3.1.1 Algemeen	56
3.1.2 Representaties van Indische cultuur	57
3.2 Cordelie Huibregtse	62
3.2.1 Etnisch culturele achtergrond	62
3.2.2 Beleving van Indisch-heid	63
3.2.3 Een Indische identiteit?	64
3.3 Erfgoedvorming	66
3.4 Conclusie	67
4 OMA'S GERECHTEN VOOR EEN NIEUWE GENERATIE	69
4.1 Toko Toorop	69
4.1.1 Algemeen	69
4.1.2 Representaties van Indische cultuur	70

4.2 Paul Toorop	75
4.2.1 Etnisch culturele achtergrond	75
4.2.2 Beleving van Indisch-heid	76
4.2.3 Een Indische identiteit?	77
4.3 Erfgoedvorming	78
4.4 Conclusie	80
5 EEN DRAAGBARE INDISCHE IDENTITEIT	82
5.1 LARAS	82
5.1.1 Algemeen	82
5.1.2 Representaties van Indische cultuur	83
5.2 Lara Peeters	85
5.2.1 Etnisch culturele achtergrond	85
5.2.2 Beleving van Indisch-heid	86
5.2.3 Een Indische identiteit?	88
5.3 Erfgoedvorming	90
5.4 Conclusie	91
6 CONCLUSIE	94
EPILOOG: SELAMA-LAMANYA?	101
LITERATUUR	103
BIJLAGE I	107

Voorwoord

Ik ben niet Indisch. Ik ben ook geen indo. Zo heb ik mij in ieder geval nooit gevoeld. Ik wilde slechts een keer wat meer onderzoek doen naar een stuk geschiedenis dat te maken had met het land waarover mijn opa vroeger vertelde en mijn oma doorgaans zweeg. Mijn oma werd in 1924 in Indië geboren. Mijn opa vertrok eind jaren dertig als jongeman naar Indië. Zij was dochter in een groot Indo-Europees gezin te Semarang. Hij was militair in het Koninklijk Nederlands Indisch Leger (KNIL). Als echtelieden keerden zij na de Indonesische onafhankelijkheid naar Nederland. In mijn beleving vertelde opa vaak over Indië. Over de avonturen die hij daar beleefde als militair, over de natuur, over het eten, over de verschillende talen die er op Java gesproken werden. Oma herinner ik mij als zwijgzaam. Ik kan mij niet herinneren dat zij wel eens vertelde over haar jeugd in Indië. Deze thesis bood de gelegenheid om mij eens langere tijd te verdiepen in de geschiedenis van Nederlands-Indië. Het is echter vooral een onderzoek geworden naar het Indische heden in Nederland. Onderzocht is de invloed van ondernemers met een Indische achtergrond op de (re-)constructie van een Indisch erfgoed in Nederland. Oftewel, is dat Indische de komende tijd nog zichtbaar in Nederland en hoe ziet dat er dan uit?

Dit is de plaats om enkele woorden van dank uit te spreken. Om te beginnen aan de drie ondernemers die bereid waren mee te werken aan dit onderzoek. Cordelie, Paul en Lara, ontzettend bedankt voor de mooie gesprekken en jullie openhartigheid! Dank ook aan Hester Dibbits, die mij op prettige en geduldige wijze begeleidde bij dit onderzoek. Want het heeft even geduurd alvorens deze thesis eindelijk gereed was. Voorts dank aan allen die mij aanmoedigden, meedachten en er eenvoudigweg gewoon waren. U weet wie u bent!

Op 29 juli 2017 stond ik met mijn zus aan de Jalan Dr. Cipto te Semarang voor het huis waar oma opgroeide. Heel even waande ik me in Indië. Daarna beseffend dat de Indische erfenis, de verhalen van al die Indische grootouders, vooral in handen is van mensen als Cordelie, Paul en Lara. Het huis bleek te koop te staan. We hebben het niet gekocht.

Rotterdam, november 2017

1 Inleiding en verantwoording

In 2015 verscheen de korte documentaire *Untuk Selalu*.¹ Deze werd gemaakt door drie jonge makers met Indische en Molukse *roots*. De documentaire laat zien welke rol een Aziatische achtergrond speelt bij de identiteit van vier jonge mensen, allen behorend bij een postkoloniale groep met wortels in het huidige Indonesië. De titel, *Untuk Selalu*, verwijst naar het blijvende Indonesische aspect in de Nederlandse samenleving en vormde de inspiratie voor de titel van deze thesis. De woorden *untuk* en *selalu* betekenen letterlijk *voor* en *altijd*. In correct Bahasa Indonesia zegt men echter *selama-lamanya* wanneer bedoeld wordt dat iets voor altijd is.

In dit onderzoek staat de omgang met de Indische *roots* van de derde generatie centraal en wordt verkend op welke manier het handelen van deze generatie van invloed is op de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire met min of meer vaste elementen. Een repertoire dat, zogezegd, blijvend is. *Selama-lamanya*.

Hoewel het aantal mensen dat in Nederlands-Indië is geboren en de koloniale samenleving bewust heeft meegemaakt snel kleiner wordt in getal, is er onder hun afstammelingen immer aandacht voor de Indische erfenis. Rond de herdenking van de Japanse capitulatie op 15 augustus blijkt dit uit diverse berichten in de media. Zo publiceerde De Volkskrant daags voor de herdenking een artikel waarin werd aangekondigd dat de Nederlandse regering besloot om financieel bij te dragen aan de totstandkoming van een nieuw onderkomen voor het Indisch Herinneringscentrum. Directeur van het centrum Yvonne van Genugten merkt in het artikel op dat ze een toenemende interesse voor het Indische verleden waarneemt onder jongeren met een Indische achtergrond.²

Deze interesse lijkt ook aanwezig te zijn bij een groep Rotterdamse ondernemers met een deels Indische achtergrond. In de afgelopen zes jaar zijn in Rotterdam diverse ondernemingen gestart die in hun merknaam en producten expliciet lijken te verwijzen naar een Nederlands Indisch verleden. Voorbeelden

¹ *Untuk Selalu* werd in 2015 gemaakt door Andrea van den Bos, Ambar Surastrri en Robbert Maruanaija. De documentaire is online terug te bekijken via <https://vimeo.com/158974133> (17-07-2017).

² <https://www.volkskrant.nl/buitenland/-indische-pleisterplaats-in-nieuw-haags-onderkomen~a4511032/> (17-08-2017).

hiervan zijn een espressobar annex muziekcafé en podium (Kopi Soe Soe), een tassen webshop (LARAS), een spekkoek likeur (Sayah), een sap - en soepbar (Sajoer), een gin (Bobby's Schiedam Dry Gin) en eigentijdse varianten op de klassieke Indische toko (Toko Toorop en Ap Halen).³ Drie van hen hebben geparticipeerd in dit onderzoek. Hun handelen helpt om inzichtelijk te krijgen welke rol het Indische speelt bij de identiteitsconstructie van leden van deze generatie. Dit handelen is echter geen privé aangelegenheid, maar wordt voor een publiek, in ieder geval hun klanten, in de openbaarheid gebracht. Daarom wordt dit handelen tevens besproken in het licht van de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire.

De belangrijkste 'gesprekspartner' in deze thesis is sociologe Marlene de Vries. In verschillende publicaties heeft zij verslag gedaan van haar onderzoek naar de betekenis van de Indische culturele bagage voor leden van de tweede- en derde generatie. In *Indisch is een gevoel. De tweede en derde generatie Indische Nederlanders* uit 2009 concludeert zij dat de tweede generatie wellicht nog in een koloniale traditie staat, maar dat "de invloed van 'de' Indisch-culturele erfenis vermindert."⁴ Vooral de derde generatie heeft minder meegekregen dan leden van de tweede generatie. De nostalgische verlangens naar Indië en de eerste decennia van de postkoloniale periode zijn hen, zo stelt De Vries, vreemd. Maar die aandacht voor de Indische achtergrond is er bij de derde generatie, zo merkt De Vries op, wel degelijk. De wijze waarop dit gebeurt is anders dan eerdere generaties en De Vries komt op basis van haar onderzoek tot verschillende categorieën waarop de Indische culturele bagage een rol speelt bij leden van de derde generatie. Dit is de generatie waartoe de drie ondernemers qua leeftijd gerekend kunnen worden.

In dit eerste hoofdstuk wordt duidelijk gemaakt welke theoretische concepten, bronnen en onderzoeksstrategie gehanteerd zijn om de vragen die ten grondslag liggen aan dit onderzoek van een antwoord te voorzien. Allereerst wordt besproken welke notie van *erfgoed* gebruikt is om de praktijken van de ondernemers

³ Bobby's Schiedam Dry Gin is op de markt gebracht door Sebastiaan van Bokkel. Hij heeft geen Indische, maar een Molukse achtergrond. De wijze waarop hij (familie)geschiedenis en culturele achtergrond in zet bij de naam - en vormgeving van zijn product, is vergelijkbaar met de in dit onderzoek centraal staande ondernemers. Omdat, ook in academische publicaties, doorgaans een onderscheid wordt gemaakt tussen de Indische- en Molukse gemeenschap is deze ondernemer, hoewel dat aanvankelijk wel de bedoeling was, toch niet gevraagd te participeren in dit onderzoek.

⁴ Marlene de Vries, *Indisch is een gevoel: de tweede en derde generatie Indische Nederlanders* (Amsterdam 2009) 349.

te analyseren (1.1). Vervolgens zal duidelijk worden gemaakt hoe de concepten *cultuur*, *identiteit* en *etniciteit* gehanteerd worden (1.2). Omdat in deze thesis onderzoek wordt gedaan naar leden van een postkoloniale migrantengroep, wordt aandacht besteed aan het postkoloniale academisch discours in Nederland, waarbinnen dit onderzoek te plaatsen valt (1.3). Ook wordt in deze paragraaf reeds ingegaan op literatuur en overige bronnen die van belang zijn geweest om inzicht te krijgen in de geschiedenis en cultuur der Indische Nederlanders. Daarnaast wordt de term *Indischheid* geïntroduceerd en toegelicht. In de laatste paragraaf (1.4) worden tenslotte de hoofd- en deelvragen besproken en de methode die gehanteerd is om deze te beantwoorden. Ook wordt hier de opbouw van deze thesis toegelicht.

1.1 Erfgoed en de (re-)constructie van een erfgoedrepertoire

Omdat in dit onderzoek nadrukkelijk verkend wordt of en hoe de werkzaamheden van de ondernemers een bijdrage (kunnen) vormen aan de (re-)constructie van een Nederlands Indisch erfgoedrepertoire, is het van belang in te gaan op het concept erfgoed en hoe dit in het kader van dit onderzoek gebruikt wordt.

Om te beginnen kan gesteld worden dat dit onderzoek in de traditie past van het onderzoeksproject *Migratie en Materiële Cultuur; de interieurs van twintigste-eeuwse migranten en hun nakomelingen* dat werd uitgevoerd tussen 2003 en 2007 onder leiding van Hester Dibbits. In het onderzoeksproject werd gekeken naar de rol van huisraad en inrichting bij de constructie van etnische identiteiten van verschillende migrantengroepen. In de opbrengsten van dit project wordt ruim aandacht besteed aan de rol die alledaagse voorwerpen kunnen spelen in de vorming van cultureel erfgoed van migrantengroepen.

In deze thesis wordt, net als in het genoemde project, onderzoek gedaan naar, onder andere, materiële cultuur. De producten die verkocht worden en de interieurs van de diverse bedrijven kunnen ons wellicht meer zeggen over de manier waarop de ondernemers zich verhouden tot een Indisch verleden. Echter, het is van belang om op te merken dat er geenszins automatisch vanuit wordt gegaan dat hetgeen getoond wordt in de ondernemingen ook perse naar het Indische verwijst. Als eerder opgemerkt in dit hoofdstuk, is het doel van dit onderzoek eerst en vooral om

helder te krijgen waar men nu precies naar kijkt en welke bedoeling de ondernemers hier zelf bij hebben. Immers, zoals Dibbits het zelf verwoordt: “De scheidslijn tussen het bewust of onbewust neerzetten van objecten als etnisch symbool is niet gemakkelijk te trekken en reflecties over voorwerpen kunnen van moment tot moment verschillen.”⁵ Wat wezenlijk is om een voorwerp als kenmerkend voor de etnische identiteit te beschouwen, kan verschillen en heeft zowel te maken met zelfdefiniëring als toeschrijving van bepaalde kenmerken door anderen.⁶ Het is dus van belang om met een open blik naar de praktijken van de ondernemers te kijken en voorzichtig te zijn met het trekken van conclusies over het Indische gehalte van bepaalde producten, objecten en verwijzingen.

In dit onderzoek worden niet alleen de interieurs van de diverse ondernemingen in kaart gebracht. Ook de producten, vormgeving en bijvoorbeeld hoe men zichzelf beschrijft in (online) media zijn meegenomen. Hoewel dus breder gekeken wordt dan de interieurs, zijn de bevindingen uit eerder onderzoek hiernaar meegenomen. Uit studies, zoals die van Judith Meulendijks uit 2004, bleek reeds dat er tussen de eerste generatie en de tweede- en derde generatie Indische Nederlanders een duidelijk verschil is. De latere generaties hebben meer algemene verwijzingen naar Oost-Azië in hun interieur terwijl de eerste generatie meer concrete Nederlands Indische erfstukken heeft die verwijzen naar de koloniale periode.⁷ In deze thesis zal besproken worden of deze tendens bij de ondernemers, behorend bij de derde generatie, eveneens waarneembaar is.

Erfgoed is een concept dat, volgens de Amerikaanse historicus David Lowenthal, een vlucht heeft genomen sinds de jaren tachtig van de twintigste eeuw.⁸ De Nederlandse historicus Willem Frijhoff sluit zich hierbij aan. Beide historici onderkennen dat erfgoed een manier van omgaan met het verleden is die al voor de jaren tachtig bestond, maar sindsdien steeds vaker als stempel op materialen en praktijken uit het verleden is geplakt.

Frijhoff onderscheidt drie betekenissen van erfgoed. Om te beginnen kan erfgoed volgens hem gedefinieerd worden als hetgeen door cultureel handelen tot

⁵ Hester Dibbits, ‘Nieuw maar vertrouwd. Migranteninterieurs, sociale klasse en etniciteit’ in *Sociologie* 1 (2005), 153.

⁶ *Ibidem*, 156.

⁷ *Ibidem*, 151.

⁸ David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (New York 1996) 4.

stand is gebracht en bewaard wordt voor het nageslacht. De aan erfgoed toegeschreven betekenis ziet Frijhoff reeds in de oudheid, bij Seneca, terug en draagt de maxime dat het de moeite waard is om zorgvuldig met zowel materiële als immateriële goederen uit het verleden om te gaan.⁹

De tweede betekenis die Frijhoff onderscheidt, betreft het zeldzame en kostbare dat om zijn waarde voor de groep bewaard dient te blijven. Naast gebouwen, monumenten en materialen, is deze categorie, onder andere onder invloed van een organisatie als UNESCO, uitgebreid tot immaterieel erfgoed met een kwalitatieve betekenis voor specifieke groepen mensen.¹⁰

Frijhoff wijst echter met name op een dynamische opvatting van erfgoed. Hij stelt dat erfgoed niet opgevat dient te worden als iets dat statisch is en voor altijd vast ligt. Erfgoed dient opgevat te worden als iets dat wordt geconstrueerd en geconstitueerd uit een selectie van relictten uit het verleden. Zij kunnen hun betekenis verliezen en andere relictten kunnen belangrijk worden.¹¹ Deze dynamische opvatting van erfgoed is voor dit onderzoek van belang. Dit blijkt al uit de ondertitel en vraagstelling van deze thesis. Er is bewust voor gekozen om te spreken over de re-constructie van erfgoed. Het construeren van een erfgoedrepertoire dient steeds als een reconstrueren opgevat te worden. Wanneer, in het geval van de Rotterdamse ondernemers, bijgedragen zou worden aan het Indische erfgoedrepertoire, dan draagt men bij aan de constructie er van en wordt het erfgoedrepertoire tegelijkertijd anders dan het was. Erfgoedvorming wordt dus, in de geest van Frijhoff, opgevat als een dynamisch proces.

In dit onderzoek is de aandacht gevestigd op de vorming van een erfgoedrepertoire van een specifieke groep, die haar wortels heeft in een geschiedenis van migratie. Volgens Lowenthal is het met name bij dergelijke groepen dat het concept erfgoed belangrijk is, omdat de echo's van het verleden nog helder doorklinken in heden. Hij stelt dat:

⁹ Willem Frijhoff, *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam 2007) 18 - 19.

¹⁰ *Ibidem*, 19.

¹¹ *Ibidem*, 19.

West Indian, Hebridean, Dodecanese, and Polynesian islanders abroad nourish homeland traditions. Armenia's diaspora celebrate the ancient nations past glories and bewail its griefs. (...)

Diaspora nostalgia refreshes heritage for those at home. Returnees from North America reanimate traditional Ukrainian bandura music that is close to dying out. Remittance-dependent Ithacans revive obsolete folkways to give visiting American kinsfolk a nostalgic "taste of home."¹²

Lowenthal wijst hier op de rol die nostalgie speelt bij migrantengroepen en hoe zij op diverse manieren het land van herkomst in herinnering trachten te houden. In dit onderzoek zal bezien worden welk Indisch verleden herinnerd wordt, hoe dit gebeurt en op welke wijze dit gereflecteerd wordt in de praktijken van de ondernemers.

1.2 Drie centrale concepten: cultuur, identiteit en etniciteit

1.2.1 Cultuur

In dit onderzoek staan drie ondernemers centraal die zich beroepen op een Indische achtergrond. In hun bedrijfsvoering uiten zij dit op expliciete wijze. Dat kan door hun product zijn, naamgeving en inrichting van hun zaak. Alle drie zien zij zichzelf als Nederlanders en in meer of mindere mate Indisch/Indonesisch. Om uiteenlopende redenen hebben zij er voor gekozen in hun bedrijfsvoering te verwijzen naar hun Indische/Indonesische achtergrond.

Het in kaart brengen van deze praktijken, brengt dit onderzoek in het domein van zowel de historische- als de cultuurwetenschappen. Cultuurhistoricus Peter Burke merkt op dat er in het academisch cultuurdiscours een wirwar aan begrippen is ontstaan om dezelfde fenomenen te duiden.¹³ Burke zelf geeft in *Cultural Hybridity* uit 2009 zijn visie op theorievorming rondom dit thema. De Indische cultuur is, zo zal verderop blijken, van oorsprong een mixcultuur en tamelijk diffuus van karakter.

¹² Lowenthal, *The Heritage Crusade*, 9 - 10.

¹³ Peter Burke, *Cultural Hybridity* (Cambridge 2009) 34 - 35.

Het is daarom lastig om überhaupt te spreken over 'de' Indische cultuur. Burke's notie van culturele hybriditeit biedt daarom handvatten om toch te kunnen spreken over cultuur en culturele bagage in een Indische context.

Burke hanteert een brede notie van het begrip cultuur. Het bevat "attitudes, mentalities and values and their expression, embodiment or symbolization in artefacts, practices and representations."¹⁴ In postmoderne tijden, zo merkt Burke op, is gepoogd om de cultuur van een bepaalde groep te deconstrueren en daarmee aan te tonen dat culturen geen essentialia bevatten. Hybriditeit is een andere manier om culturen te bezien en gaat uit van de veelvormigheid van een cultuur en het besef dat deze bestaat uit kenmerken van diverse culturen.¹⁵ Het hybride karakter van culturen blijkt volgens Burke onder andere door te kijken naar culturele objecten en de mogelijke uitkomsten of gevolgen van *hybridization*¹⁶ op de lange termijn.¹⁷

De Indische cultuur anno 2017 kan in Burke's termen beschouwd worden als de *uitkomst* van een eeuwenlang proces van hybridization. De Indische cultuur is ontstaan nadat de Europeanen en met name de Nederlanders in de Indonesische archipel ten tonele verschenen. De aanduiding Indisch wordt gebruikt voor zij die in beginsel voortkwamen uit gemengde huwelijken tussen (meestal) mannen van Europese - en vrouwen van Aziatische afkomst. Tussen de vroege zeventiende eeuw en 1945 was deze cultuur hoofdzakelijk gesitueerd op de eilanden van het tegenwoordige Indonesië. Daarna migreerden de meeste Indische Nederlanders en dus hun cultuur naar Nederland. Onder invloed van deze nieuwe context ontwikkelde zij verder. Was de eerste generatie Indische Nederlanders in Nederland nog hoofdzakelijk in Zuid-Oost Azië geboren, de tweede en zeker de derde generatie hebben hun wortels in Nederland. Dit maakt de Indische cultuur in meervoudige zin hybride: zowel qua etnische achtergrond als locaties waar de cultuur zich heeft ontwikkeld.

Ook zijn in de Indische cultuur verschillende hybride *objecten* te herkennen. Zowel praktijken als mensen zijn volgens Burke hybride objecten. De praktijken van

¹⁴ *Ibidem*, 5.

¹⁵ *Ibidem*, 1 - 6.

¹⁶ Burke merkt op dat in de cultuurwetenschappen diverse termen gehanteerd worden om min of meer hetzelfde proces van *culture mixing* te beschrijven. Creolisering is hier een voorbeeld van. Er is echter voor gekozen de term *hybridization* te hanteren en deze niet te vertalen naar het Nederlands.

¹⁷ Burke, *Cultural Hybridity*, 12.

Indische Nederlanders kunnen hiertoe gerekend worden, alsook de Indische Nederlanders zelf. Daar waar in dit onderzoek gesproken wordt over Indische cultuur of Indische culturele bagage, dient dus steeds in ogenschouw te worden genomen dat daar een hybride notie van cultuur gehanteerd wordt.

1.2.2 Identiteit en etniciteit

De drie ondernemers die in dit onderzoek centraal staan verwijzen in hun bedrijfsvoering expliciet naar een Indische/Indonesische achtergrond. Dit veronderstelt dat deze achtergrond een rol speelt in de constructie van hun identiteit. Het Indische zelf kan gezien worden als een specifieke afkomst, namelijk gemengd Aziatisch en Europees met wortels in het voormalige Nederlands-Indië. De ondernemers lijken zich, met andere woorden, te beroepen op hun Indische etniciteit. Identiteit en etniciteit zijn hiermee twee concepten die, net als cultuur, een centrale plaats innemen in dit onderzoek en behoeven derhalve nadere toelichting.

De scheidslijn tussen etniciteit en identiteit lijkt eerder een graduele dan een absolute. Iemands identiteit hoeft niet noodzakelijk voort te komen uit een besef van etniciteit, maar etniciteit lijkt wel van invloed te zijn op iemand identiteit. Deze gedachte is enerzijds een eigen intuïtie, anderzijds blijkt dat auteurs die zich bezighouden met etniciteit het veelal ook over identiteit hebben en andersom.

Alvorens te spreken over etniciteit en identiteit als begrippenpaar, eerst enkele woorden over etniciteit. Onder redactie van Montserrat Guiberneau en John Rex verscheen in 2010 de tweede druk van *The ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration*. Guiberneau en Rex betogen dat etniciteit vanaf de jaren zestig van de twintigste eeuw een steeds prominentere rol kreeg binnen de sociale wetenschappen. Zij zien de dekolonisatie van Azië en Afrika als oorzaak. Door het onafhankelijk worden van kolonies ontstonden nieuwe sociale verhoudingen, zowel binnen de voormalige kolonies als in de voormalig moederlanden. Etniciteit werd als theoretisch concept populair onder sociale wetenschappers, vanwege de mogelijkheden die het bood om op positieve wijze bepaalde karakteristieken aan groepen toe te schrijven. Onder andere de genocidale praktijken tijdens de burgeroorlog in voormalig-Joegoslavië, zien de auteurs als reden waarom het concept etniciteit vanaf de jaren negentig van de twintigste eeuw

in een negatiever daglicht kwam te staan. Etnisch-bewustzijn bleek een manier om anderen uit te sluiten, met massamoord als uiterste consequentie. Etnische identiteit en etnische verbondenheid zijn desalniettemin belangrijke concepten binnen de sociale wetenschappen gebleven.¹⁸

Max Weber wordt in *The ethnicity reader* genoemd als canoniek theoreticus die als eerste het belang van etniciteit inzag. Guiberneau en Rex citeren zijn definitie van etniciteit in hun inleiding:

those human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or of customs or of both.¹⁹

Deze definitie impliceert volgens Guiberneau en Rex dat etnische groepen te onderscheiden zijn van groepen die op basis van louter biologische kenmerken bij elkaar horen.²⁰ Het benoemen van een etnische achtergrond is derhalve iets anders dan het benoemen van ras, een methode die in Webers dagen meer in zwang was dan binnen het hedendaags etniciteitsdiscours.²¹ Etniciteit maakt groepsvorming weliswaar mogelijk, maar is er volgens Weber niet de oorzaak van. Het speelt vooral een rol binnen het formeren van groepen in een politieke sfeer. Gezamenlijke politieke actie in groepsverband is constituerend voor het ontstaan van een etnische dynamiek.²² Ook een gedeelde migratiegeschiedenis kan volgens Weber een rol spelen bij het ontstaan van etnisch bewustzijn.²³ Zo ook voor de Indische Nederlanders, wellicht.

Weber wijst op de rol die gezamenlijke mythen en symbolen spelen bij etniciteit. Op deze mythen en symbolen borduurt Anthony D. Smith voort in zijn theorie over *ethnies*. Dit zijn gemeenschappen met gedeelde overgeleverde mythen, geschiedenissen en culturen, die een verbinding hebben met een bepaald

¹⁸ Montserrat Guibernau, John Rex, *The ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration* (Cambridge 2010), 1 - 2.

¹⁹ Max Weber, geciteerd in Montserrat Guibernau, John Rex, *The ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration* (Cambridge 2010) 2.

²⁰ Guibernau en Rex, *The ethnicity reader*, 2 - 3.

²¹ Dit geldt voor de Nederlandse situatie. In veel Angelsaksische studies wordt, zo stellen Guiberneau en Rex, etniciteit nog regelmatig gebruikt in onderzoeken naar verschillen tussen 'races' binnen de Amerikaanse en Britse samenleving.

²² Guibernau en Rex, *The ethnicity reader*, 2 - 3.

²³ *Ibidem*, 2 - 3.

grondgebied en een onderlinge solidariteit ervaren. Smith gebruikt het concept etniciteit met name om de oorsprong van naties te kunnen verklaren. In zijn theorie van het ethno-symbolisme zijn onder andere gedeelde waarden, mythen, symbolen en heilige plaatsen, welke een rol spelen in een etnische gemeenschap, constituerend voor nationale gevoelens.²⁴

Thomas Hylland Eriksen onderschrijft in 'Ethnicity, race and nation' het belang die mythen hebben om binnen een etnische groep een gemeenschappelijk verleden te construeren. Ook, zo stelt hij, hebben etnische groepen bijna altijd de neiging om endogamie te propageren. Echter, dit soort karakteristieken zijn van wisselend belang. Het is bovendien heel moeilijk om scheidslijnen aan te brengen tussen etnische groepen. Volgens Eriksen moet etniciteit dan ook opgevat worden als:

an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction.²⁵

Kortom, het beeld dat leden van een etnische groep van zichzelf en anderen hebben is constituerend voor etniciteit. Hoe je jezelf ziet is belangrijker dan hoe anderen je zien.

Met Hylland Eriksen's opvatting van etniciteit lijkt het gerechtvaardigd te spreken over een *geconstrueerde etniciteit*. Dit blijkt ook uit het werk van de Amerikaanse sociologe Joane Nagel. Zij maakt in haar werk veelvuldig gebruik van het concept etniciteit en definieert het in haar artikel 'Constructing ethnicity: creating and recreating ethnic identity and culture' als volgt:

Ethnicity is the product of actions undertaken by ethnic groups as they shape and reshape their self-definition and culture; however, ethnicity is also constructed by external social, economic, and political processes and actors as they shape and reshape ethnic categories and definitions.²⁶

²⁴ Anthony D. Smith, 'Structure and persistence of ethnies' in Montserrat Guibernau, John Rex, *The ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration* (Cambridge 2010), 27 - 30.

²⁵ Thomas Hylland Eriksen, 'Ethnicity, race and nation', in Montserrat Guibernau, John Rex, *The ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration* (Cambridge 2010), 50 - 51.

Nagel gaat er dus vanuit dat etniciteit een constructie is, die zowel gevormd wordt door degenen die behoren tot een bepaalde etnische groep, als door tal van externe factoren. Voor dit onderzoek zijn dit wezenlijke constatering. Nagel legt uit dat etniciteit niet louter een product is van de geschiedenis. Ze stelt bijvoorbeeld dat het Palestijns-Israëliësch conflict en de daarbij te onderscheiden etnische groepen, niet slechts begrepen kunnen worden door de geschiedenis van het conflict te kennen, maar door met name ook te kijken naar welke constructies van de eigen etniciteit ontwikkeld zijn. Die blijken soms veel recenter dan verwacht.²⁷

Hoe kan nu het belang van etniciteit voor identiteitsconstructie begrepen worden? De Amerikaanse socioloog Herbert Gans biedt hier bruikbare inzichten. In zijn veelgeciteerde artikel 'Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America' uit 1979 doet hij onderzoek naar het gebruik van etniciteit door leden van de derde generatie immigranten in de Verenigde Staten. Hij betoogt dat:

Among third and fourth generation 'ethnics' (the grand and great-grand children of Europeans who came to America during the 'new immigration'), a new kind of ethnic involvement may be occurring, which emphasizes concern with identity, with the feeling of being Jewish or Italian, etc.²⁸

Hij stelt dat leden van de derde generatie van een migrantengroep de behoefte voelen om uiting te geven aan hun etnische achtergrond, maar voor deze generatie geldt dat de etnische cultuur die door immigratie zijn meegebracht naar het land van aankomst voor hen niet meer zijn dan "an ancestral memory, or an exotic tradition to be savored once in a while in a museum or at an ethnic festival."²⁹

Gans stelt dat leden van deze generatie steeds minder geïnteresseerd zijn in hun etnische cultuur en onderlinge organisatie, maar wel bezig zijn met het onderhouden van hun etnische identiteit. Hij spreekt in dit verband over *symbolic ethnicity*. Vertaald naar het onderwerp van deze thesis kan gesteld worden dat

²⁶ Joane Nagel, 'Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture' in *Social Problems* 41 / 1 (1994) 152.

²⁷ *Ibidem*, 153.

²⁸ Herbert J. Gans, 'Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America' in *Ethnic and racial studies* 2 / 1 (1979) 1.

²⁹ Gans, 'Symbolic ethnicity' 6.

ondernemers van de derde generatie Indische Nederlanders vooral bezig zijn met het vormgeven van hun Indische identiteit, zonder nog in sterke mate deel uit te maken van een etnisch-culturele groep die onderling een zekere verbondenheid heeft. Hun etniciteit is veeleer symbolisch.

In haar artikel 'Why Ethnicity? The ethnicity of Dutch Eurasians raised in the Netherlands' uit 1999, stelt Marlene de Vries de vraag of er in het verband van de derde generatie Indische Nederlanders eigenlijk wel gesproken kan worden van etniciteit. Zij concludeert, in overeenstemming met Gans, dat de etnische identiteit van indo's in toenemende mate een kwestie van persoonlijke voorkeur is en dat deze bovendien geen consequenties heeft voor het dagelijks leven. Slechts afhankelijk van de context voelt men zich Indisch. Volgens De Vries is het in het verband van een Indische etnische identiteit gerechtvaardigd om te spreken van een *optional ethnicity*, doch stelt zij tevens de vraag of, met het verdwijnen van de eerste generatie en de voortdurende "etnische verdunning" als gevolg van gemengde huwelijken, Indisch nog wel als etniciteit te beschouwen valt.³⁰ In deze thesis wordt uitgegaan van Gans' en De Vries' notie dat de Indische identiteit, voor zover de ondernemers zich deze daadwerkelijk hebben toegeëigend, zowel een individuele keuze is alsook een kwestie van toeschrijving.

De kans bestaat echter dat de ondernemers zich helemaal niet als Indisch beschouwen en slechts putten uit kenmerken van een Indisch verleden of Indische cultuur, zonder zich onderdeel uit te voelen maken van een Indische cultuurgemeenschap. In dat geval is het van belang om een ander verklaringsmodel te hebben voor het verwijzen naar de Indische achtergrond. Het door de Franse socioloog Pierre Bourdieu gemunte concept *cultureel kapitaal* kan hier uitkomst bieden. In onderzoeken naar identiteitsvorming van migrantengroepen wordt cultureel kapitaal veelvuldig gebruikt. Bourdieu introduceerde het begrip aanvankelijk als:

³⁰ Marlene de Vries, 'Why Ethnicity? The ethnicity of Dutch Eurasians raised in the Netherlands' in: M. Crul, F. Lindo en C.L. Pang (red.), *Culture, Structure and Beyond. Changing identities and social positions of immigrants and their children* (Amsterdam 1999) 41 - 44.

a theoretical hypothesis which made it possible to explain the unequal scholastic achievement of children originating from the different social classes by relating academic success, i.e., the specific profits which children from the different classes and class fractions can obtain in the academic market, to the distribution of cultural capital between the classes and class fractions.³¹

Cultureel kapitaal bestaat uit symbolische elementen als smaak, vaardigheden en manieren die individuen verwerven door te behoren tot een bepaalde sociale klasse. Wanneer individuen dezelfde vormen van cultureel kapitaal delen, ontstaat een gevoel van collectieve identiteit. Bepaalde aspecten van iemands cultureel kapitaal kunnen vervolgens behulpzaam zijn bij het verwerven van een bepaalde maatschappelijke positie.³²

Het is in deze zin dat het gebruik van het concept cultureel kapitaal binnen debatten over etniciteit en maatschappelijke positie van migrantengroepen gezien moet worden. Sociologe Umut Erel beschrijft in haar artikel 'Migrating cultural capital: Bourdieu in migration studies' uit 2010 hoe Bourdieu's notie van cultureel kapitaal gebruikt kan worden om de culturele veranderingen bij migrantengroepen te begrijpen. Na een theoretische uiteenzetting neemt ze Turkse en Koerdische gemeenschappen in Duitsland als voorbeeld. Om te begrijpen hoe cultureel kapitaal een rol speelt bij het vormen van een herkenbare sociale identiteit, is het volgens Erel belangrijk om in ogenschouw te nemen welke betekenis individuen zelf geven aan hun culturele praktijken. Immers, zo stelt ze:

While the migrant group is an important site for creating and validating cultural capital, migrants also actively co-construct institutions for validating their cultural capital within the society of residence.³³

Op vergelijkbare wijze gaat sociologe Min Zhou in haar artikel 'Ethnicity as social capital: community-based institutions and embedded network of social relations' op

³¹ Pierre Bourdieu, 'The Forms of Capital', in: J.G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York 1986), 244.

³² *Ibidem*, 245 - 249.

³³ Umut Erel, 'Migrating cultural capital: Bourdieu in migration studies' in: *Sociology*, 44 / 4 (2010) 656.

Bourdiaanse wijze in op de mogelijkheid van etniciteit als kapitaal. Kern van *human capital approaches* is volgens haar dat verschillende etnische groepen identificeerbare kenmerken bezitten. Dit zijn allesomvattende culturele waarden, praktijken en sociale netwerken die gevormd werden in het land van herkomst en met kleine aanpassingen toegepast worden in het nieuwe land, overgegeven en bestendig van generatie tot generatie.³⁴ Kortom, wanneer migranten de juiste aspecten uit de cultuur van het land van herkomst blijven overdragen en zichtbaar maken in de nieuwe samenleving, dan kan dit gezien worden als menselijk kapitaal; het maakt of de groep succesvol gaat zijn in land van aankomt. De voor deze thesis onderzochte ondernemers lijken eveneens een aantal aspecten van de migrantencultuur te gebruiken waaruit zij voortkomen. De cultureel kapitaal- benadering, zoals geschetst door Erel en Zhou, biedt een mogelijkheid om de keuze voor de verwijzingen naar het Indische in de bedrijfsvoering te duiden en te begrijpen.

1.3 Postkolonialisme en Indischheid

1.3.1 Postkolonialisme in Nederland: een vergeten debat?

Begin eenentwintigste eeuw had ongeveer 6,3% van de Nederlandse bevolking een koloniale achtergrond. Dit percentage is vergelijkbaar met Engeland en Frankrijk, waar zo'n 7% van de bevolking haar oorsprong in de voormalige kolonies heeft. Mensen met een Surinaamse, Caribisch-Antilliaanse, Molukse en Indische achtergrond vormen dus een substantieel deel van de huidige Nederlandse samenleving. De grootste groep mensen met een koloniale migratieachtergrond vormen de Indische Nederlanders, waarvan alleen al de eerste en tweede generatie in 2006 bestond uit zo'n 519.000 mensen.³⁵ Het is deze groep, en dan specifiek de derde generatie, die in dit onderzoek centraal staat.

³⁴ Min Zhou, 'Ethnicity as social capital: community-based institutions and embedded networks of social relations', in G. Loury, T. Madood and S. Teles (eds.), *Ethnicity, Social Mobility, and Public Policy. Comparing the US and the UK*, (Cambridge 2005) 134.

³⁵ Ulbe Bosma, *Terug uit de koloniën. Zestig jaar postkoloniale migranten en hun organisaties* (Amsterdam 2009) 29.

In wetenschappelijke literatuur wordt nogal eens gesteld dat er in de Nederlandse academische wereld sprake van een postkoloniaal trauma zou zijn. Een academisch postkoloniaal discours leek lange tijd te ontbreken. In Nederland was, volgens bijvoorbeeld Lizzy van Leeuwen, nauwelijks sprake van “een omljnd en ‘breed’ postkoloniaal intellectueel debat”.³⁶ De titel van Ulbe Bosma’s bijdrage aan de onder zijn redactie verschenen bundel *Post-Colonial Immigrants and Identity Formations in the Netherlands* uit 2012 is in dat verband eveneens treffend: ‘Why is there no post-colonial debate in the Netherlands?’. Specifiek voor de groep Indische Nederlanders geeft Bosma aan dat dit wellicht te maken heeft met de duidelijkere zichtbaarheid van bijvoorbeeld Indiase en Caribische migranten in Engeland, Angolese migranten in Portugal en West- en Noord-Afrikaanse migranten in Frankrijk. In vergelijking met deze postkoloniale migrantengroepen lijkt het of de Indische Nederlanders minder zichtbaar waren en zijn in de Nederlandse samenleving. Bosma geeft een aantal redenen waarom de groep Indische Nederlanders minder zichtbaar is en in het verleden ook niet zo nadrukkelijk aanwezig leek:

1. Een minderheid van de postkoloniale migranten was blank; hun Indische achtergrond viel daardoor minder op toen men zich na de Tweede Wereldoorlog in Nederland vestigde.
2. Vanaf de komst naar Nederland huwde meer dan de helft van de Indische Nederlanders buiten de eigen Indische kring; de groep mengde hierdoor snel met de Nederlandse samenleving en was als groep hierdoor minder zichtbaar
3. Een groot percentage van de postkoloniale migranten had bij aankomst in Nederland reeds Nederlands staatsburgerschap en was bovendien in koloniale tijden op enige wijze georiënteerd geweest op Nederland.³⁷

In de vroege eenentwintigste eeuw lijkt het postkolonialisme als thema bezig aan een opmars in de Nederlandse academische wereld. Hoewel er uiteraard ook daarvoor wel aandacht was voor koloniale geschiedenis, is na de eeuwwisseling

³⁶ Lizzy van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed. Zestig jaar strijd om cultuur en identiteit* (Amsterdam 2008) 12.

³⁷ Bosma, *Terug uit de koloniën*, 29 - 32.

nadrukkelijker aandacht voor de impact van de dekolonisatie op de hedendaagse Nederlandse samenleving. Hoe werd en wordt, met andere woorden, het (post-)koloniale verleden gerepresenteerd. Het door het NWO gefinancierde onderzoeksprogramma *Bringing History Home: Postcolonial Identity Politics in the Netherlands* onder leiding van Gert Oostindie, was een gezamenlijk initiatief van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis (IISG), Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) en het Meertens Instituut. Tussen 2005 en 2009 werd onderzoek verricht naar de *identity politics* van de diverse postkoloniale migrantengroepen die zich vanaf 1945 in Nederland vestigden en welke verschillende doelen ermee nagestreefd werden, alsmede hoe de ontvangende samenleving hiermee is omgegaan.³⁸ De initiatiefnemers van het project probeerden de postkoloniale lacune te dichten die ook zij opmerkten. In hun subsidieaanvraag valt te lezen:

The present proposal departs from a perspective which, in the Dutch context, is relatively new: an enquiry into the construction and strategic use of such postcolonial identities by the groups involved in their trajectory of social integration and mobility, as well as in their endeavour to create a distinct place for their communities and countries of origin on the Dutch political agenda.³⁹

De drie monografieën die dit meerjarige onderzoek opleverde zijn uitputtend gebruikt bij de totstandkoming van dit onderzoek en staat daarmee in deze traditie.

Tussen 2001 en 2004 verscheen, meer toegespitst op de Indische Nederlanders als specifieke postkoloniale migrantengroep, een driedelig en 1300 pagina's tellend overzicht van de geschiedenis van deze groep. In 2006 verscheen een samenvattende studie van deze drie delen, eenvoudigweg getiteld *De geschiedenis van Indische Nederlanders* uit 2006 van de hand van Ulbe Bosma, Remco Raben en Wim Willems.

³⁸ <https://www.nwo.nl/en/research-and-results/research-projects/i/54/1354.html> (15 - 07 - 2017).

³⁹ http://www.meertens.knaw.nl/meertensnet/file/hermanr/20050412/VPR-04-89_Oostindie_-_IISG_KITLV_Meertens_2004.pdf (15 - 07 - 2017).

Uit dit werk is ruimschoots geput om de historische achtergrond van de groep Indische Nederlanders te schetsen.

Sinds het begin van de eenentwintigste eeuw lijkt er volop aandacht voor de nasleep van de dekolonisatie en de effecten hiervan op de Nederlandse samenleving en specifiek de nakomelingen van postkoloniale migrantengroepen. Ook in niet-academische zin is er aandacht voor de cultuur en identiteitsconstructie van deze groepen, waaronder de Indische Nederlanders. Dit blijkt bijvoorbeeld uit verschillende (korte) documentaires over dit thema en diverse online fora en magazines.

Dekolonisatie en postkolonialisme lijken, kortom, volop in de belangstelling te staan. Dit blijkt ook uit voorbeelden die niet direct betrekking hebben op de doelstelling van dit onderzoek. In het najaar van 2016 was er volop media aandacht voor de publicatie van *De brandende kampongs van generaal Spoor* van historicus Rémy Limpach, waarin hij tracht te bewijzen dat Nederland zich tijdens de dekolonatieoorlog in Indonesië schuldig maakte aan structureel extreem geweld. In september 2017 is het vierjarige, door de regering gefinancierde onderzoek *Dekolonisatie, geweld en oorlog in Indonesië, 1945-1950* gestart. Reeds in 2012 zond de NTR, precies vijfenzestig jaar na het begin van deze oorlog, een fictieve nieuwsuitzending uit waarin 'live' verslag werd gedaan van de gebeurtenissen toen. In datzelfde jaar trok cabaretier Diederik van Vleuten volle zalen met zijn op de memoires van zijn oudoom gebaseerde voorstelling *Daar werd wat groots verricht*. In 2017 won de roman *De Tolk van Java* van Alfred Birney twee belangrijke literaire prijzen. De commissie van voordracht van de Henriëtte Roland Holst-prijs ging expliciet in op de rol van het boek in de receptie van het koloniale verleden:

“De roman is [...] een schokkende confrontatie met een voorheen onverteld en dus onverwerkt deel van Nederlands koloniale verleden. Tot een postkoloniale voetnoot bij de gecanoniseerde literatuur zal deze onderneming zich niet laten reduceren.”⁴⁰

⁴⁰ 'Henriëtte Roland Holstprijs voor Alfred Birney' <http://www.mijnedlet.nl/mdnl/?p=2312> (18 - 07 - 2017).

Het lijkt er dus op dat er op allerlei terreinen, zowel academisch als niet-academisch, volop aandacht is voor Nederlands' koloniale erfenis en hoe deze doorwerkt in het heden. Als er, om met Bosma te spreken, geen postkoloniaal *debat* in Nederland is geweest, dan lijkt er thans toch tenminste volop *aandacht* te zijn voor dit thema. Dit onderzoek beoogt bij te dragen aan het door Bosma bepleitte debat.

1.3.2 Indisch-heid: Indische cultuur en identiteit

In paragraaf 1.1 werd reeds gesteld dat de Indische cultuur gezien kan worden als een hybride cultuur met een diffuus karakter. Doel van dit onderzoek is geenszins om tot een uitputtend overzicht te komen van wat tot de Indische cultuur en Indisch erfgoed gerekend kan worden. Het bleek gedurende dit onderzoek lastig om een duidelijk Indisch cultureel- en erfgoedrepertoire te onderscheiden. In geraadpleegde literatuur over het Indisch erfgoed en representaties van Indische cultuur blijkt een breed scala aan evenementen, symbolen, objecten en verwijzingen het Indische te kunnen representeren. Er is daarom gekozen om in deze thesis te spreken over Indisch-heid, waarvan de ondernemers die centraal staan zekere noties hebben. Onder leiding van Irene Stengs van het Meertens Instituut wordt thans onderzoek gedaan naar noties die bestaan over het cultureel eigene van Nederland. Onderzocht wordt hoe 'Nederlandsheid' wordt vormgegeven, welke factoren hierop van invloed zijn.⁴¹

Het concept Indisch-heid is hiervan afgeleid. Wat het cultureel eigene van Indische Nederlanders precies is, valt moeilijk te duiden. Als gezegd ontstaat uit eerder onderzoek hiernaar een diffuus beeld van wat dat Indische culturele- en erfgoedrepertoire dan is. Maar er lijken wel zoiets als *noties van Indisch-heid* waar te nemen. Uit dit onderzoek blijkt dat alle drie de ondernemers een idee hebben van wat tot het Indische gerekend kan worden en wat ze met het Indische associëren.

Het is een bewuste keuze om Indisch-heid niet tussen aanhalingstekens te zetten. De ondernemers geven er allen blijk van een notie te hebben van wat Indisch

⁴¹ Zie hiervoor onder andere: <https://www.meertens.knaw.nl/cms/nl/onderzoek/projecten/186-de-relatie-tussen-sociale-geografische-en-diachrone-diversiteit-in-cultuur/144348-nederlandsheid> (30-09-2017).

is en dat ze hier zelf (mede) vorm aan geven. Die Indische beleving is reëel; Indischheid hoeft derhalve niet tussen aanhalingstekens te staan. Er wordt onderzocht welke van deze noties van Indischheid een rol spelen bij de vormgeving van hun onderneming en welke betekenissen de ondernemers zelf geven aan de manier waarop zij deze verwerken in hun bedrijfsvoering. De vraag die ik mij steeds stelde, was: waar kijk ik eigenlijk naar? Hoe kan de manier waarop de onderzochte ondernemers zich presenteren geïdentificeerd worden, in de context van debatten over erfgoed en identiteit? Teneinde te evalueren of de onderzochte praktijken in een bredere erfgoedcontext geplaatst kunnen worden, zal wel enig inzicht geboden worden in algemene Indische cultuuruitingen en Indisch erfgoed, maar als gezegd wordt niet uitgegaan van *de Indische cultuur* of *het Indische erfgoedrepertoire*, maar van noties van Indischheid.

Hiervoor is geput uit diverse bronnen. Met name het werk van Lizzy van Leeuwen is van belang geweest om erachter te komen in hoeverre er sprake is van zoiets als een min of meer 'vast' of 'geijkt' Indisch erfgoedrepertoire. Van Leeuwen geeft in *Ons Indisch Erfgoed. Zestig jaar strijd om cultuur en identiteit* uit 2008 een overzicht van de ontwikkeling van de Indische cultuur, die zij kenschetst als "een belangrijke semi-exotische toeristische bestemming in eigen land".⁴² Ook het onderzoek *Herkomst in huis. De reflectie van etniciteit in de materiële wooncultuur van drie generaties Indische Nederlanders* van Judith Meulendijks uit 2004 is een waardevolle bron gebleken. In haar werk doet Meulendijks uitgebreid verslag van de wijze waarop Indische Nederlanders van drie generaties hun identiteit construeren en welke rol de Indische component hierin speelt. Dit is in dezelfde periode ook op uitgebreidere wijze gedaan in het reeds genoemde *Indisch is een gevoel. De tweede en derde generatie Indische Nederlanders* van Marlene de Vries uit 2009. Hierin is de verslaglegging te lezen van een meerjarig onderzoek waarin tweeënveertig respondenten bevraagd zijn over hun Indische identiteit. Hiermee is dit het voornaamste werk dat de identiteitsconstructie van de derde generatie Indische Nederlanders beschrijft. *Van Pasar Malam tot I love Indo. Identiteitsconstructie - en manifestatie door drie generatie Indische Nederlanders* van Nora Iburg uit 2010 vormt een laatste publicatie die van belang is om te noemen als geraadpleegde bron

⁴² Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 17.

teneinde helder te krijgen hoe met name de derde generatie omgaat met het Indisch-zijn, en in hoeverre er sprake is van repertoire-vorming.

Naast bovengenoemde literatuur is tevens geput uit de manifestaties van Indischheid en erfgoedrepertoires die de afgelopen jaren in de populaire media tot uitdrukking kwamen. Online zijn er, zoals reeds genoemd, diverse websites waar met name ook jonge indo's blijk geven van hun Indische achtergrond. In het kader van dit onderzoek was geen ruimte om deze online activiteiten te analyseren en mee te nemen. Twee recente documentaires zijn wel bekeken in het kader van dit onderzoek. Het betreft hier het reeds genoemde *Untuk Selalu* uit 2015 en de documentairereeks *I.N.D.O.*, waarvan in 2015 en 2016 twee seizoenen door de lokale omroep Open Rotterdam werden uitgezonden.⁴³

Deze documentaires zijn zowel producten van een zoektocht naar de Indische achtergrond van de makers zelf, die allen een Indische (of Molukse) achtergrond hebben.⁴⁴ Ook geven zij een beeld van hoe met name leden der derde generatie op verschillende wijzen omgaan met hun Indische achtergrond en hier uitdrukking aan geven. Bovendien zijn de documentaires voor dit onderzoek interessant, omdat twee van de drie participanten er ook in voorkwamen. In een van de afleveringen van *I.N.D.O.* stond bijvoorbeeld Lara Peeters centraal, die op het terras van Kopi Soe Soe bevraagd werd op haar Indische identiteit. In een andere aflevering werd Paul Toorop geportretteerd. Ook in *Untuk Selalu* kwam hij aan het woord over zijn Indische roots en zijn beleving van de Indische cultuur.

Het verleden speelt onmiskenbaar een constituerende rol in de vorming van een Indische cultuur- en erfgoedrepertoire en de noties van Indischheid. Het is daarom van belang om enige helderheid te verschaffen over de geschiedenis van de groep Indische Nederlanders. Die geschiedenis maakt het om te beginnen al lastig om te bepalen wie hiermee nu bedoeld worden. Gesteld werd reeds dat het hier een

⁴³ Van *I.N.D.O.* zijn tot dusverre twee seizoenen van ieder vijf afleveringen gemaakt. Het eerste seizoen verscheen in de zomer van 2015, het tweede een jaar later. Het programma werd gemaakt door Tenny Tenzer en Christie Haalboom. De afleveringen zijn terug te kijken via <https://www.youtube.com/playlist?list=PLVCPYFP2OEho-vm8xSgrqRf-oC54cfYpp> (17 - 07 - 2017).

⁴⁴ In verschillende online media gaven de makers van zowel *Untuk Selalu* als *I.N.D.O.* aan dat het maken van de documentaire te maken had met hun eigen zoektocht naar Indische roots. Zie bijvoorbeeld <http://www.herdenking-15-augustus.nl/project/i-n-d-o/> (20-08-2017) en <http://www.openrotterdam.nl/maker-i-n-d-o-tenny-tenzer-spreekt-tijdens-onthulling-indisch-straatsieraad/nieuws/item?822871> (20-08-2017).

heterogene groep betreft. Tegenwoordig is het bijvoorbeeld ook wel gebruikelijk om onder Indische Nederlanders alle postkoloniale migranten en nakomelingen uit Nederlands-Indië en Indonesië te scharen. Toch werd reeds in koloniale tijd onderscheid gemaakt tussen *totoks*, blanken die onderdeel uitmaakten van de koloniale samenleving en in zekere zin geworteld waren in Nederlands-Indië, en Indo-Europeanen, *indo's*, zij die zowel een Europese als Aziatische voorouder hebben en dus gemengdbloedig zijn.⁴⁵ Met name na de Tweede Wereldoorlog werden zij aangeduid als Indische Nederlanders. Sedert de negentiende eeuw waren zowel totoks als Indo-Europeanen in juridische zin Europeaan, maar toch zijn duidelijke verschillen aan te wijzen tussen beide groepen, zowel in koloniale tijd als na de vestiging in Nederland.

In dit onderzoek wordt met Indische Nederlanders primair de groep met gemengd Aziatisch en Europees bloed en hun nakomelingen bedoeld, die na de Tweede Wereldoorlog in groten getale naar Nederland migreerden. Zij worden ook wel aangeduid met de term *indo*, wat een afkorting is van Indo-Europeaan. Met name in de koloniale tijd had deze term een denigrerende bijklank. Tegenwoordig is het veeleer een synoniem voor Indische Nederlander en wordt in deze thesis als zodanig gebruikt.⁴⁶

Toch is de zojuist onderscheiden groep niet zo duidelijk af te bakenen als wellicht lijkt. Bosma, Raben en Willems wijzen er op dat zowel in de koloniale- als postkoloniale fase weliswaar een onderscheid te maken valt tussen *indo's* en *totoks*, maar dat daarbuiten nog andere groepen te onderscheiden zijn die nauw verwant zijn aan de, zoals zij dat noemen, Indische stam.⁴⁷ Het betreft hier een groep Indische Nederlanders met een Chinese achtergrond, die met name in de eerste helft van de twintigste eeuw gemakkelijker toegang kregen tot Europees onderwijs en wier leden carrières kregen in het koloniaal bestuur.⁴⁸ Na september 1965 vormden zij een laatste stroom migranten die vanuit Indonesië naar Nederland migreerden.⁴⁹ Ook tot de Indische stam behorend zijn de zogenaamde Indische Indonesiërs. Toen in 1948

⁴⁵ Lizzy van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 23 - 24.

⁴⁶ De Vries, *Indisch is een gevoel*, 17.

⁴⁷ Ulbe Bosma, Remco Raben, Wim Willems, *De geschiedenis van Indische Nederlanders* (Amsterdam 2006) 206.

⁴⁸ *Ibidem*, 192 - 193.

⁴⁹ Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 39.

de staatsrechtelijke indeling in bevolkingsgroepen werd afgeschaft en slechts de keuze Indonesiër of Nederlander overbleef, was er een onbegrensde groep Indonesiërs die in de koloniale tijd, vanwege afkomst of opvoeding, affiniteit hadden met de Indische en ook Nederlandse cultuur, maar voorheen staatsrechtelijk niet als Europeaan werden aangemerkt. Het is onbekend hoe groot deze groep is.⁵⁰ Voor dit onderzoek is het echter van belang ook deze groep te noemen. Een van de ondernemers die in dit onderzoek centraal staat, lijkt haar wortels te hebben in deze diffuse en onbegrensde groep en ziet zichzelf desalniettemin als Indische Nederlander.

Eerder werd gesteld dat de ondernemers die in dit onderzoek centraal staan qua leeftijd gerekend kunnen worden tot de derde generatie Indische Nederlanders. Esther Captain geeft in haar artikel 'Indo rulez! De Indische Derde generatie in de Nederlandse letteren' uit 2003 een indeling die in dit onderzoek wordt gehanteerd. Ook Marlene de Vries gebruikt deze indeling in haar onderzoek naar de tweede en derde generatie. Met de eerste generatie worden de Indo-Europeanen bedoeld die in koloniaal Nederlands-Indië zijn geboren, daar zijn opgegroeid en op volwassen leeftijd naar Nederland zijn gegaan. De tweede generatie bestaat uit hun kinderen, die in Nederlands-Indië, Indonesië of Nederland zijn geboren. De derde generatie wordt gevormd door de kinderen van de tweede generatie en zijn voor het merendeel in Nederland geboren. Zij zijn grofweg tussen 1965 en 1995 geboren, al is het dus goed mogelijk dat een lid van de derde generatie ouder of jonger is. De ondernemers die in dit onderzoek centraal staan zijn geboren tussen 1978 en 1991.

1.4 Onderzoeksvraag en methode

1.4.1 Hoofd - en deelvragen

Het doel van dit onderzoek is om te begrijpen wat drie ondernemers doen, wanneer zij in hun bedrijfsvoering verwijzen naar iets dat als Indisch aangemerkt lijkt te kunnen worden. Eenvoudiger nog: waar kijken we naar? En daarbij, hoe verhoudt zich dat wat getoond wordt tot wat elders is aangemerkt als het 'Indisch

⁵⁰ Bosma, e.a., *De geschiedenis van Indische Nederlanders*, 206 - 207.

erfgoedrepertoire'? Het is, het reeds genoemde werk van Marlene de Vries indachtig, opvallend te noemen dat leden van de derde generatie hun etnische achtergrond inzetten bij het starten van een bedrijf. Immers, De Vries stelde reeds dat de Indische etnische identiteit, vooral een optionele etniciteit is en het zelfs de vraag is of Indisch nog als etniciteit beschouwd kan worden. Dit stelde zij in het artikel 'Why Ethnicity' uit 1999. Tien jaar later verscheen haar uitgebreidere studie *Indisch is een gevoel*. Hierin werd, zoals in 1.3.2 al aangegeven, opnieuw gesteld dat het aanmeten van een Indische identiteit niet vanzelfsprekend is onder met name de derde generatie. Anno 2017 blijken er echter toch verschillende Rotterdamse ondernemers te zijn die hun Indische achtergrond lijken in te zetten. Waar kijken we dus precies naar? Hoe is te begrijpen wat hier gebeurt? En als er dan toch nog nieuwe uitingen van *iets* Indisch zijn, wat betekent dit dan voor de overlevering van het Indische in Nederland?

Het zijn dergelijke observaties en vragen die hebben geleid tot de volgende hoofdvraag:

Welke rol spelen noties van Indischheid bij Rotterdamse ondernemers die in hun bedrijfsvoering verwijzen naar een Indische achtergrond en hoe dragen zij bij aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?

De volgende drie deelvragen zijn hiervan afgeleid:

1. Op welke wijze speelt het Indische een rol in de identiteitsconstructie van de ondernemers?
2. Hoe komt de Indische achtergrond tot uiting in hun bedrijfsvoering?
3. Welke bijdrage leveren de ondernemers hiermee aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?

1.4.2 Onderzoeksmethode

In dit onderzoek wordt geprobeerd om identiteitsconstructies en de rol die etniciteit hierbij speelt in kaart te brengen. Tevens wordt getracht om te duiden waar we precies naar kijken bij de bedrijfsvoering van de drie ondernemers, alsmede welke bijdrage zij hiermee leveren aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire. Dit betekent, in algemene zin, dat menselijke praktijken geanalyseerd en geïnterpreteerd worden, zonder dat daarover kwantitatieve uitspraken gedaan worden. Naast literatuuronderzoek is derhalve een kwalitatieve onderzoeksmethode vereist.

De praktijken van de ondernemers zijn geanalyseerd door deze eerst op verschillende wijzen te observeren en te bevragen. De drie ondernemers zijn gericht geïnterviewd, gedurende een sessie die in duur varieerde van twee tot vier uur. Hierin stonden steeds dezelfde zes leidende vragen centraal (zie Bijlage I). Steeds bleken deze voldoende aanleiding te geven om tot een uitgebreid gesprek over de Indische achtergrond en de rol die deze in het persoonlijke leven speelde en hoe deze wordt ingezet bij de vormgeving van bedrijf en product. Ook werd er steeds gesproken over de toekomst van Indische cultuur(uitingen) in de Nederlandse samenleving en welke rol de eigen onderneming hier in zou kunnen spelen.

Het is van belang op te merken dat in de interviews steeds de conclusies van Marlene de Vries centraal stonden, wanneer met de ondernemers gesproken werd over de rol die het Indische speelt in hun identiteitsconstructie. Steeds zijn de vijf categorieën die De Vries onderscheidt bij hoe de Indische culturele bagage een rol speelt bij leden van de tweede en derde generatie (zie 2.3) met de ondernemers besproken. Gevraagd werd hoe men zich op basis van deze categorieën zelf positioneert. In deze thesis zijn die visies van de ondernemers op de eigen identiteitsvorming zowel overgenomen alsook van analyse van de onderzoeker voorzien.

Naast de interviews zijn er diverse informele gesprekken gevoerd met de ondernemers, zowel voorafgaand als na afloop van het gerichte interview. Aanleiding was steeds mijn vraag of de ondernemer in kwestie mee wilde doen met het interview. Dit leidde als vanzelf tot gesprekken over wat Indisch-zijn nu precies is en welke kenmerken tot het Indische gerekend kunnen worden. Ook Indische

familiegeschiedenissen kwamen ter sprake. De informatie die deze gesprekken opleverde is niet direct verwerkt in dit onderzoek. Daar waar de ondernemers aan het woord komen in de empirische hoofdstukken van deze thesis, betreft het steeds uitspraken die gedaan zijn tijdens de interviews. De informele gesprekken hebben soms wel een rol gespeeld tijdens de interviews, omdat soms gerefereerd kon worden aan iets dat eerder besproken was. Omdat deze thesis geen letterlijke citaten afkomstig uit de interviews bevat, wordt er nergens in de tekst middels voetnoten naar de gesprekken verwezen. Om helderheid te verschaffen over het moment waarop de interviews plaatsvonden, wordt in de hoofdstukken 3, 4 en 5 steeds aangegeven wanneer met de ondernemer gesproken is.

De ondernemers met een fysieke bedrijfsruimte (Kopi Soe Soe en Toko Toorop), zijn minstens twee keer bezocht, waarbij het interieur is geobserveerd en bevraagd op de motieven om bepaalde objecten die lijken te verwijzen naar het Indische een plek te geven. In eerste instantie liep ik zelf de zaak rond en bekeek welke objecten in het interieur mijzelf als Indisch voorkwamen. Steeds is gevraagd hoe men hier aan is gekomen en welke betekenis het volgens de ondernemer zelf heeft. Ook is er steeds gevraagd of er nog andere zaken, die mij wellicht niet opvielen als Indisch, als zodanig zijn bedoeld. Van deze interieurs zijn steeds foto's gemaakt, die in de empirische hoofdstukken zijn toegevoegd. Van alle drie de ondernemers is bovendien gekeken hoe men zich online afficheert. In ieder geval de bedrijfswebsites zijn hierbij geanalyseerd op hoe men omgaat met het Indische. In het geval van Paul Toorop (Toko Toorop) en Lara Peeters (LARAS) zijn ook hun optredens in de documentaires *Untuk Selalu* (Paul) en *I.N.D.O.* (Paul en Lara) meegenomen.

Om op heldere wijze verslag te doen van de bevindingen die de interviews en observaties opleverden, is geput uit de inzichten de Amerikaanse antropoloog James P. Spradley. In *The ethnographic interview* uit 1979 stelt hij dat de etnoloog, degene die tracht culturele praktijken te beschrijven, een dubbele taak heeft: hij stapt in de *cultural scene* die hij tracht te begrijpen en communiceert deze ontdekkingen aan een publiek die onbekend zijn met deze cultural scene.⁵¹ De kracht van de translatie

⁵¹ James P. Spradley, *The Ethnographic Interview* (Belmont, 1979) 205.

neemt volgens Spradley toe, wanneer zes *levels of ethnography* worden gehanteerd.⁵² Al deze niveaus dienen aan bod te komen wanneer culturele betekenissen die in kaart zijn gebracht voor een publiek beschreven worden. Er is niet expliciet met deze zes niveaus gewerkt, maar wel is getracht om indachtig Spradley's aanbeveling om het particuliere zo helder mogelijk te beschrijven, teneinde algemene uitspraken te kunnen doen over de praktijken van een cultural scene en deze te kunnen duiden, te werk te gaan.⁵³ Er is daarom geprobeerd om te letten op details in de interieurs en hier concrete beschrijvingen van te geven. Tijdens de interviews is aan de ondernemers steeds gevraagd om voorbeelden te geven, wanneer algemene uitspraken werden gedaan over bijvoorbeeld de sfeer vroeger bij de Indische grootouders thuis. Deze particulariteiten zijn zoveel mogelijk geprobeerd weer te geven in de empirische hoofdstukken, alvorens algemene uitspraken te doen.

De inzichten opgedaan bij Spradley, ondersteunen de poging om in algemene zin een fenomenologische aanpak te hanteren. Fenomenologie is de filosofische discipline die zich richt op de fenomenen en stelt dat wetenschappelijk onderzoek uit moet gaan van dat wat zich toont, waarbij steeds in ogenschouw genomen dient te worden dat mensen zich op een bepaalde manier tot de wereld verhouden en dat dit dus meespeelt in hoe de fenomenen worden beschreven en geïnterpreteerd.⁵⁴ Het dwingt de wetenschapper bescheiden te zijn in de conclusies die hij trekt. Het helpt de wetenschapper om niet in een objectieve valkuil te stappen; onderzoek naar de motieven van mensen om te doen wat ze doen, zoals in dit onderzoek gebeurt, heeft nu eenmaal een subjectieve dimensie. Een fenomenologische aanpak ontkenst het subjectieve van de wetenschapper niet. We zijn, zo stelde de grondlegger der fenomenologie Edmund Husserl en anderen na hem, slechts in beperkte mate bewust van de dingen die niet direct onze aandacht hebben en we zijn ons er slechts impliciet van bewust dat er een veel breder spectrum van dingen in de wereld om ons heen is.⁵⁵

Verschillende cultuurwetenschappers hebben gepoogd met een fenomenologische blik grip te krijgen op vraagstukken van etniciteit en

⁵² *Ibidem*, 206 - 2011.

⁵³ *Ibidem*, 212.

⁵⁴ David Woodruff Smith, 'Phenomenology', in Edward N. Zalta (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* via <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology/> (24-01-2016).

⁵⁵ *Ibidem*.

cultuurontwikkeling bij migrantengroepen. Twee voorbeelden die als voorbeeld dienen zijn onderzoeken van Jacqueline Martinez en Sharon Siddique.

Jacqueline Martinez geeft in *Phenomenology of Chicana experience and identity: Communication and transformation in praxis* aan dat een fenomenologische methode gebruikt kan worden om op zoek te gaan naar relatie tussen culturele uitingen (communicatie), hoe cultuur verandert (transformatie) en welke praktijken hierbij een rol spelen (praxis). Om dit te doen is het nodig de levende ervaring van echte mensen en het concrete, materiële en historische realiteit te beschrijven waarin zij zijn gesitueerd.⁵⁶ Dit vereist observatie met een zo open mogelijke blik. In Martinez' geval zijn dat Chicana feministen in de VS. In mijn geval de genoemde Rotterdamse ondernemers.

In Sharon Siddique's 'The phenomenology of ethnicity: a Singapore case-study' worden etnische minderheden in Singapore onderworpen aan onderzoek met een fenomenologische grondslag. Haar methode kan worden omschreven als het focussen op het alledaagse leven van een kleine groep individuen en hoe zij uitdrukking geven aan hun etnische achtergrond. Haar onderzoek geeft inzicht in hoe familieleden in gezinnen met drie generaties migranten uitdrukking geven aan hun etnische identiteit en hoe dit proces zich gedurende de tijd heeft ontwikkeld. Door middel van kwalitatief onderzoek binnen een betrekkelijk kleine groep mensen probeert ze te begrijpen hoe leden van een groep omgaan met etniciteit in particuliere situaties. Ook in deze thesis staat een kleine groep mensen centraal. Hun praktijken worden beschreven en geanalyseerd. Conclusies die hieruit voortkomen geven geen representatief beeld voor een grotere groep. Dit is in dit onderzoek, net als in dat van Siddique, ook geenszins het doel.

Voorts is het interessant om te noemen wat Siddique's conclusie ten aanzien van de derde generatie van de onderzochte multi-etnische familie is. Ze stelt dat deze heeft gespeeld en gevarieerd met de identiteit alvorens deze 'vast te leggen'. 'Gemixt' zijn lijkt voor hen de uitkomst.⁵⁷ Dit is in lijn met wat Marlene de Vries concludeerde ten aanzien van de rol die etniciteit speelt bij indo's van de derde generatie. Deze zou namelijk optioneel zijn en ingezet worden wanneer dat uitkomt.

⁵⁶ Jacqueline M. Martinez, *Phenomenology of Chicana experience and identity: Communication and transformation in praxis* (Lanham 2000) 1 - 5.

⁵⁷ Sharon Siddique, 'The phenomenology of ethnicity: a Singapore case-study' in *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 5 / 1 (1990) 59.

1.4.3 Opzet van de thesis

Nadat in dit hoofdstuk de inleiding en verantwoording van het onderzoek is beschreven, volgt in de komende hoofdstukken de verslaglegging er van. In hoofdstuk 2 wordt nader ingegaan op de Indische geschiedenis, cultuur en identiteit. Doel van dit hoofdstuk is om een historisch kader te geven waarin de Indische cultuur zich heeft ontwikkeld. Enig inzicht in de Indische cultuur in Nederland helpt om de praktijken van de ondernemers te duiden. Voorts wordt nader stilgestaan bij onderzoek naar identiteitsconstructies van Indische Nederlanders. In de daaropvolgende hoofdstukken 3, 4 en 5 staan de drie ondernemers centraal. Respectievelijk Cordelie Huibregts van Kopi Soe Soe, Paul Toorop van Toko Toorop en Lara Peeters van LARAS. Deze hoofdstukken worden steeds afgesloten met een beantwoording van de drie deelvragen ten aanzien van het onderzoek naar de ondernemer die in het betreffende hoofdstuk centraal staat. Hoofdstuk 6 vormt de conclusie van dit onderzoek. Hierin worden de antwoorden op de deelvragen nogmaals besproken en hiermee getracht een antwoord te formuleren op de hoofdvraag. In de epiloog, tenslotte, wordt gereflecteerd op de uitkomsten van het onderzoek en welke overwegingen en vragen deze hebben opgeleverd.

2 Indische geschiedenis, identiteit en erfgoedrepertoire

De ongeveer driehonderdduizend mensen die als gevolg van het op gang gekomen proces van dekolonisatie tussen 1946 en 1965 vanuit het voormalige Nederlands-Indië naar Nederland kwamen, vormden een heterogene groep. Het wekt dan ook geen verwondering dat hetgeen hen verbond - een verleden in de Indonesische archipel - op verschillende manieren (mede) vorm gaf aan de identiteit van deze postkoloniale migranten en hun nazaten. In dit hoofdstuk wordt daarom een overzicht gegeven van de geschiedenis van Indische Nederlanders (2.1). Om de cultuur en identiteit van Indische Nederlanders van een historische context te voorzien wordt zowel ingegaan op de positie van deze groep in de oude koloniale samenleving, tijdens de Tweede Wereldoorlog, bersiap en na de migratie uit Indonesië. Teneinde inzicht te krijgen in de rol die de Indische achtergrond speelt bij de identiteitsconstructie van de Rotterdamse ondernemers, zal vervolgens stilgestaan worden bij wat uit eerder onderzoek is gekomen naar de beleving van het Indische door de derde generatie (2.2). Vervolgens zal in het kader van de vraag naar hoe de ondernemers zich verhouden tot een Indisch erfgoedrepertoire verkend worden welke representaties van het Indische zoal gezien werden en worden als onderdeel van dat erfgoedrepertoire (2.3). In de laatste paragraaf (2.4) volgen conclusies.

2.1 Indische Nederlanders: een korte geschiedenis

De eerste stroom migranten die vanuit voormalig koloniaal gebied naar Nederland arriveerden, waren de Indische Nederlanders. Op hun komst was niet gerekend. De postkoloniale migratie die vanaf 1945 op gang kwam markeert een breuk in de eeuwenlange geschiedenis van deze heterogene groep. Er werd afscheid genomen van het grondgebied waar men veelal geboren was en de periode van verblijf in het voormalig moederland ving aan. Zo is de geschiedenis van Indische Nederlanders een die zich grotendeels afspeelt in de Indonesische archipel en sinds ongeveer zeventig jaar in Nederland. In dit onderzoek is de blik vooral gericht op de Nederlandse en dus postkoloniale fase. Omdat er vanuit wordt gegaan dat het verleden en representaties daarvan een rol spelen bij de Indische cultuur en

constructie van een Indische identiteit in de naoorlogse postkoloniale setting, is het ook van belang de blik te wenden naar de geschiedenis van Indische Nederlanders in koloniale tijden.

In het vorige hoofdstuk is reeds aangegeven wie in het kader van dit onderzoek bedoeld worden met Indische Nederlanders, namelijk de gemengdbloedigen en hun nakomelingen, die in groten getale naar Nederland migreerden tussen ongeveer 1945 en 1965. Deze groep Euraziaten ontstaat wanneer in de vroege zeventiende eeuw de Nederlandse aanwezigheid in Zuid-Oost Azië een aanvang neemt. Vrijwel direct is sprake van vermenging van Europeanen en Aziaten. Europese mannen, veelal in dienst van de VOC, kregen kinderen met een Aziatische vrouw. Mannen met een lagere maatschappelijke positie trouwden doorgaans met slavinnen en concubines, terwijl mannen in hogere posities in de loop van de zeventiende eeuw steeds vaker met een gemengdbloedige Indische vrouw trouwden.⁵⁸ Dit betekende het ontstaan van een nieuwe en etnisch diverse groep. De positie van deze gemengdbloedigen kenmerkt zich reeds sinds VOC-tijden als diffuus. Om dit historisch overzicht enigszins beknopt te houden zal verder niet ingegaan worden op de vroegmoderne periode en zullen slechts de negentiende en twintigste eeuw centraal staan.

In de negentiende eeuw wordt het pluralistische karakter van de koloniale samenleving geformaliseerd. Praktijken die min of meer al gangbaar waren, werden nu wettelijk vastgelegd. In het Regeringsreglement van 1854 werd het juridische onderscheid tussen Europeanen, inlanders en Vreemde Oosterlingen (in praktijk vooral Chinezen en Arabieren) verstevigd. In de Nationaliteitenwet van 1892 werd voorts bepaald dat iedereen die van Nederlanders afstamt het Nederlanderschap bezit.⁵⁹ De Indische Nederlanders waren hierdoor de facto Europeanen, maar wel Europeanen die in Nederlands-Indië geboren waren en vanwege hun gemengdbloedigheid vaak een Aziatisch uiterlijk hadden. Tachtig procent van de Europeanen in Nederlands-Indië was Indo-Europees. Zeker in de negentiende eeuw was een aanzienlijk deel van de ambtenaren van gemengdbloedige afkomst. Binnen

⁵⁸ Bosma e.a., *De geschiedenis van Indische Nederlanders*, 148.

⁵⁹ *Ibidem*, 148 - 155.

de groep Europeanen was zogezegd een 'gekleurde' meerderheid en een 'blanke' minderheid.

Over het algemeen was de positie van de Indo-Europeanen toch een andere dan die van de zogeheten totoks. Bosma, Raben en Willems stellen dat te gemakkelijk verondersteld wordt dat het doorgaans lagere aanzien van deze groep gemengdbloedige Europeanen voortkomt uit racisme in de koloniale samenleving. Zij ontkennen geenszins dat dit een rol heeft gespeeld, maar wijzen er op dat klassenbewustzijn waarschijnlijk meer verklarende kracht heeft. Opleiding, arbeidspositie en inkomen waren het meest bepalend voor de plaats van Indo-Europeanen en andere Europeanen in de koloniale samenleving. Klassenbewustzijn speelde bij de verschillen in maatschappelijke positie dus de meest prominente rol.⁶⁰

Een algemeen probleem waar Indo-Europeanen eind negentiende mee te maken kregen is krapte op de arbeidsmarkt. Er zijn te weinig ambtenarenposten om te vervullen en vanwege een gesegregerde arbeidsmarkt was het niet mogelijk om te werken in de landbouw, omdat deze bedrijfstak voorbehouden was aan inlanders. Hier blijkt dat de Europese juridische status eerder in het nadeel werkte voor Indo-Europeanen. Het beeld van de pauper-Indo komt in de laat negentiende- en vroeg twintigste eeuwse literatuur nadrukkelijk terug.⁶¹

Begin twintigste eeuw werden diverse organisaties opgericht die zich op uiteenlopende manieren en met verschillende visies inzetten voor de verbetering van de positie van de Indo-Europeanen, zoals de Indische Partij (IP) en het Indo Europeesch Verbond (EIV). De moeilijkheden die het innemen van een maatschappelijke tussenpositie met zich meebracht, werden met name in de jaren dertig nadrukkelijker gevoeld. Na het einde van de Eerste Wereldoorlog trokken steeds meer Nederlanders naar de kolonie om zich daar te vestigen, hetgeen nog meer druk op de arbeidsmarkt betekende voor degenen die geworteld waren in Indië. En die arbeidsmarkt was tijdens de crisis van de jaren dertig krap. Economische sectoren waar veel Indo-Europeanen werkzaam waren, zoals het ambtenarenapparaat en de Javaanse suikerindustrie kampten met krimp. Onder invloed van de Ethische Politiek die vanaf 1901 officieel beleid werd, namen de

⁶⁰ *Ibidem*, 147.

⁶¹ *Ibidem*, 152 - 158.

scholingsmogelijkheden voor Indonesiërs toe en werden ook zij, evenals leden der Chinese bevolkingsgroep, geleidelijk aan steeds meer een concurrent voor de Indo-Europeanen.⁶²

Tijdens de Tweede Wereldoorlog werd het diffuse karakter van de Indische gemeenschap herbevestigd. Waar voorheen de tegenstelling Europeaan - niet-Europeaan de maatschappelijke scheidslijnen had bepaald, werd dit vanaf het begin van de Japanse bezetting een geheel andere. Op 11 april 1942 dienden alle buitenlanders zich te laten registreren bij het Japanse gezag. Vanaf dat moment werd iedereen die niet Indonesiër of Japanner was, automatisch buitenlander. Het Japanse gezag hanteerde hierbij raciale criteria. Het lijkt er op dat zij er vanuit waren gegaan de 'bruine' Europeanen te kunnen verleiden deel te nemen aan de asianisering van de samenleving, vanwege hun gedeeltelijk Aziatische afkomst. Dit bleek een misvatting, omdat veel Indische Nederlanders zich meer verbonden voelden met Nederland. En dan niet zozeer het moederland, maar het Nederlandse karakter van de koloniale context waarin men was geboren en opgegroeid.⁶³ Daarbij komt dat veel Indo-Europese mannen gemobiliseerd waren geweest en dus geïnterneerd werden door het Japanse leger. Zij behoorden bij de 42.000 door het Japanse leger gemaakte krijgsgevangenen, waarvan ongeveer vijftwintig procent de oorlog niet zou overleven.⁶⁴ Aldus ontstond een situatie waarbij veel Indo-Europese vrouwen en kinderen buiten de kampen bleven en onder druk stonden van het Japans gezag om de nieuwe verhoudingen te omarmen. Een deel der Indo-Europese gemeenschap besloot dit te doen, een ander en groter deel niet.⁶⁵

Toen in augustus 1945 Japan capituleerde bleken de oude koloniale verhoudingen definitief tot een einde te zijn gekomen. De vraag, door de Japanse aanwezigheid nog nadrukkelijker opgeroepen dan voorheen, wie wel en niet in Indonesië thuishoorde en op welke gronden dat zou moeten zijn, werd spoedig beantwoord. De door Soekarno en Hatta uitgeroepen *Republik Indonesia* hanteerde een aan het Japanse gezag ontleende maatschappelijke scheiding tussen inheems en buitenlands, waarbij de Indische Nederlanders een groep waarop het lastig een

⁶² *Ibidem*, 175 - 177.

⁶³ *Ibidem*, 178 - 182.

⁶⁴ Bosma, *Terug uit de koloniën*, 244 - 245.

⁶⁵ *Ibidem*, 181 - 184.

stempel te plakken bleek. In april 1946 besloot het Republikeins parlement dat alle *peranakans*, waarmee naast Indo-Europeanen, onder andere ook Indo-Chinezen en Indo-Arabieren werden bedoeld, Indonesisch staatsburger werden. Op dat moment zaten echter nog tienduizenden Indo-Europeanen in zogenaamde beschermingskampen.⁶⁶ In de woelige maanden na de Japanse capitulatie en het uitroepen van de onafhankelijkheid was het voor Europeanen, zowel totok als indo, een gevaarlijk tijd. Doorgaans wordt deze periode bestempeld als *bersiap*, waarin jonge gewapende nationalist, gebruikmakend van het ontstane machtsvacuüm, het voorzien hadden op zij die behoorden tot de voormalig koloniale overheerser.

Eind 1949 erkende de Nederlandse regering de onafhankelijkheid van Indonesië. Voor de Indische Nederlanders betekende dit dat men twee jaar de tijd zou hebben om definitief te kiezen tussen het Indonesische- en Nederlandse staatsburgerschap. Bij het verstrijken van de termijn van twee jaar, in 1951, hadden slechts 33.000 personen, op een totaal van 175.000 in Indië geboren, gekozen voor het Indonesisch staatsburgerschap. Onder hen die kozen voor het Indonesisch staatsburgerschap merkten velen dat het moeilijk was een plek te verkrijgen in het postkoloniale Indonesië. Men werd, ondanks de deels gemengde afkomst, herkend als Europeaan. Op 5 december 1957, Zwarte Sinterklaas, werden de 46.000 nog in Indonesië levende Nederlanders opgedragen het land te verlaten.⁶⁷

Op dat moment hadden al vele tienduizenden de oversteek naar Nederland gemaakt. Daar bleek de opvang van de repatrianten, zoals zij die uit de voormalige kolonie naar het moederland kwamen en hier vaak nooit geweest waren genoemd werden, een goot probleem. De Nederlandse overheid was geenszins berekend op een dergelijke toestroom. Het is dan ook lastig om te spreken van een warm welkom. Zowel politiek als samenleving waren zoekend in hoe met deze in Azië geboren om te gaan. Met name de vraag of de Indische Nederlanders zouden gedijen in de Nederlandse samenleving was een pregnante. Onder andere het Centraal Comité van Kerkelijk en Particulier Initiatief (CCKP) zou een belangrijke rol krijgen in de pogingen om de Oosterse nieuwkomers snel vertrouwd te maken met een Nederlandse leefwijze.

⁶⁶ *Ibidem*, 133.

⁶⁷ *Ibidem*, 137.

De eerste groep migranten, die in de eerste jaren na de oorlog kwam, lijkt de minste aansluitingsproblemen te hebben gehad. Dit waren Indische Nederlanders die de Nederlandse taal beheersten en deze ook in huiselijke kring spraken. Het waren veelal gezinnen die in Indië de hoge sociale rangen hadden bevolkt en hoger opgeleid waren. Van de migranten die na 1952 kwamen was de helft nooit eerder in Nederland geweest. Gesteld kan worden dat hoe later men naar Nederland kwam, hoe minder een goede beheersing van het Nederlandse taal als vanzelfsprekend kan worden beschouwd en hoe groter de aansluitingsproblemen waren.⁶⁸

Eind jaren zestig wordt de maatschappelijke integratie van de Indische Nederlanders door de overheid als geslaagd beschouwd. Verschillende zaken waren van invloed op de wijze waarop migranten al dan niet snel aansluiting konden vinden in de nieuwe samenleving. Oostindie stelt, zoals in hoofdstuk een reeds aangegeven, dat de postkoloniale bonus waarover de Indische Nederlanders beschikten hierbij een belangrijke rol speelde. In juridische zin waren zij reeds Nederlanders en zo niet, dan was het relatief goed te doen om deze status te verkrijgen. Ook beschikte de groep Indische Nederlanders, om met Bourdieu te spreken, over bruikbaar sociaal en cultureel kapitaal: zij hadden bij aankomst in Nederland reeds Nederlands onderwijs genoten, spraken de Nederlandse taal en hadden enige affiniteit met de Nederlandse cultuur. Dit sociaal en cultureel kapitaal was echter niet gelijk verdeeld over de gehele groep Indische Nederlanders. Zij die in de koloniale tijd tot de hogere sociale groepen en meer opleiding hadden genoten, lijken zich makkelijker en sneller te hebben aangepast.⁶⁹ Ook waar men in Nederland terecht kwam speelde een rol. Migrantengedijen beter in een stedelijke omgeving, dan op het platteland, al zijn hier per dorp grote verschillen waar te nemen in de ontvangst- en opname van migranten in de bestaande maatschappelijke structuren.⁷⁰ Bosma wijst tevens op de gunstige arbeidsmarkt in de jaren vijftig, waardoor er volop werk was en negatieve stereotypingen ten aanzien van de postkoloniale migranten niet lang hardnekkig bleken.⁷¹

⁶⁸ *Ibidem*, 121 - 122.

⁶⁹ Gert Oostindie, *Postkoloniaal Nederland. Vijfenzestig jaar vergeten, herdenken, verdringen* (Amsterdam 2010) 44 - 49.

⁷⁰ Bosma, *Terug uit de koloniën*, 145.

⁷¹ *Ibidem*, 149 - 150.

In de jaren zeventig en tachtig is het de tweede generatie, dan volwassen geworden, die zich anders dan eerste generatie verhoudt tot het Indische. Zij bekritiseerden de nadruk op de tempo doeloe-gedachte die bij de eerste generatie centraal stond. Niet de goede oude koloniale tijd van eind negentiende en eerste helft twintigste eeuw was hun referentiepunt, maar het leven als indo in Nederland. Dit riep vragen op naar wat het behelst om Indo te zijn. Wat is een Indische identiteit? Bosma stelt dat onder de tweede generatie het gevoel leefde minderheid noch autochtoon te zijn. Alsof de Indische Nederlanders net als in koloniale tijden opnieuw een diffuse groep vormden die een maatschappelijke en culturele tussenpositie innam.⁷²

2.2 Identiteitsconstructie van derde generatie Indische Nederlanders

Uit bovenstaand historisch overzicht is duidelijk geworden dat de groep Indische Nederlanders een weinig homogene en erg diverse groep is. In deze paragraaf wordt ingegaan op de vraag hoe leden van de derde generatie zich verhouden tot hun Indische achtergrond en hoe deze een rol speelt in de vorming van hun identiteit. Het meest uitgebreide onderzoek hiernaar is van de reeds genoemde sociologe Marlene de Vries. Uit haar werk is met name geput in deze paragraaf.

Zoals in 1.1.2 al werd beschreven stelde De Vries reeds in 1999 dat de Indische etnische identiteit gezien kan worden als *optional ethnicity*. Het is een persoonlijke keuze om jezelf te afficheren als indo, zonder dat dit consequenties heeft voor belangrijke zaken in het leven. Er is, zo stelt ze, zelden een *sense of belonging* tot de groep Indische Nederlanders als geheel. Daarnaast voelt men zich over het algemeen in de eerste plaats Nederlandse en afhankelijk van de context pas indo. Als er betekenis wordt gegeven aan etniciteit, dan is dat een individuele betekenis. De Vries munt met betrekking tot de Indische etnische identiteit dan ook het concept *projective ethnicity*: een Indische identiteit kan ingezet worden om bepaalde functies te vervullen, die zowel therapeutisch als diagnostisch kan zijn,

⁷² *Ibidem*, 244 - 245.

teneinde het eigen problematische gedrag te accepteren en te legitimeren. Daarnaast kan de Indische identiteit ook ingezet worden om te koketteren.⁷³

Zoals reeds beschreven stelt De Vries de vraag of op termijn Indisch nog wel als etniciteit te beschouwen valt.⁷⁴ Toch geeft ze enkele *ingredients of ethnic identification*, praktijken die door leden van de tweede en derde generatie zelf genoemd worden als kenmerkend voor het Indisch-zijn. De Vries geeft met name voorbeelden van praktijken die van huis uit zijn meegekregen. Ook bij de drie ondernemers speelt, zo zal blijken in de volgende hoofdstukken, de herinnering aan het Indische familieleven een belangrijke rol bij hetgeen zij beschouwen als kenmerkende Indische eigenschappen.

De Vries onderscheidt *ingredients of ethnic identification* die door de derde generatie nadrukkelijk aan de eerste - en tweede generatie worden toegeschreven en meer algemene kenmerken. Bij de eerste soort horen een gevoel van minderwaardigheid en gebrek aan assertiviteit. Meer algemene kenmerken zijn de volgende: eten (rijsttafel), informele en ontspannen omgangsvormen, ongedwongen gezelligheid, gastvrijheid en voor iedereen willen zorgen, indirecte communicatie, bescheiden, gevoelig, hoffelijkheid, respect voor ouderen, zorgvuldigheid, discipline, volharding, een mentaliteit van niet zeuren, langdurige familievetes waarvan de oorzaak al lang vergeten is, niet bespreekbaar maken - en uitpraten van problemen, een zekere vorm van (magisch) bijgeloof.⁷⁵ In de volgende hoofdstukken zal duidelijk worden dat de drie ondernemers allen voorbeelden uit deze lijst noemen wanneer zij proberen te beschrijven wat zij nu als typisch Indisch hebben ervaren in hun gezins- en familiesituatie.

In *Indisch is een gevoel* uit 2009 geeft De Vries een nog uitgebreidere analyse van de identiteitsconstructie van de tweede- en derde generatie. Verschillende van haar conclusies ten aanzien van de derde generatie zijn van belang voor dit onderzoek. Zij dienen als referentiepunt om de wijze van identificatie met het Indische van de ondernemers te kunnen analyseren.

⁷³ Marlene de Vries, 'Why Ethnicity? The ethnicity of Dutch Eurasians raised in the Netherlands' in: M. Crul, F. Lindo en C.L. Pang (red.), *Culture, Structure and Beyond. Changing identities and social positions of immigrants and their children* (Amsterdam 1999) 40 - 41.

⁷⁴ *Ibidem*, 41 - 44.

⁷⁵ *Ibidem*, 32 - 34.

Daar waar het de opvoeding der derde generatie door de tweede generatie betreft, geven leden van de tweede generatie aan hun kinderen niet bewust Indisch opgevoed te hebben. Het grootste deel van de derde generatie erkent dit en stelt dat het Indische op impliciete wijze is overgedragen. Zelfs de ondervraagden die hun opvoeding wel als sterk Indisch beschouwen, benoemen de impliciete wijze waarop die overdracht heeft plaatsgevonden. Vrijwel alle ondervraagden vinden het moeilijk om te benoemen wat typisch Indisch is geweest aan de opvoeding.⁷⁶ Zoals reeds beschreven heeft het familieleven een belangrijke rol gespeeld bij de overdracht van het Indische culture erfgoed. De grootouders speelden hierbij een belangrijke rol. Na hun dood verzandden de familiebijeenkomsten vaak, wat meer dan eens ten koste ging van de familiecohesie. Verschillende ondervraagden vertelden De Vries dat met het verlies van de grootouders het 'echte' Indische uit de familie verdween.⁷⁷ Dit is in lijn, zo zal in de komende hoofdstukken blijken, met hoe in ieder geval twee van de drie ondernemers dit ook hebben ervaren. Echt Indisch waren in hun ogen vooral de grootouders. De Indische manier van leven was bij hen thuis te vinden.

Naast de kenmerken die De Vries reeds in 'Why Ethnicity' onderscheidde, komt het 'Indische gevoel' ook tot uitdrukking in het besef anders te zijn dan autochtone Nederlanders. Het gaat hierbij om het ervaren van een verschil en niet van een tegenstelling. Het Indisch-zijn is voor de meeste ondervraagden iets om trots op te zijn en ook iets dat interessant is, omdat het onderscheidend is.⁷⁸ Dit is in lijn met de herwaardering van de derde generatie voor de deels Indonesische herkomst. De ongemakkelijke of beschaamde wijze van spreken over de inlandse voorouders die kenmerkend is voor veel leden van de eerste generatie is bij de derde generatie, nog meer dan bij de tweede generatie, afwezig.⁷⁹ De Vries merkt ten aanzien van het beeld van de Indonesische voorouder en het gebruik van de termen Indisch en Indonesisch het volgende op:

⁷⁶ De Vries, *Indisch is een gevoel*, 245.

⁷⁷ *Ibidem*, 250 - 251.

⁷⁸ *Ibidem*, 323 - 325.

⁷⁹ *Ibidem*, 346.

Lang niet iedereen is zich even scherp bewust van de ondergeschikte status die die voormoeder in de koloniale tijd was toebedeeld; het afkomstbesef komt nu vooral neer op het bewustzijn 'iets met Indonesië' te maken te hebben, zonder de koloniale noties die daar ooit bij hoorden. De gevoelens waarmee dit de betrokkenen vervult lopen uiteen van onverschilligheid, vrijwel altijd in combinatie met toch ook enige fascinatie, tot regelrechte trots. (...)

Het onderscheid tussen Indisch en Indonesisch – ooit zo belangrijk – is bij velen aan het vervagen. Dit komt doordat 'Indonesisch' niet langer de koloniaal bepaalde connotatie van inferieur heeft. Maar deze vervaging vloeit overigens ook uit onwetendheid voort. In dit laatste opzicht vertonen vooral leden van de derde generatie overeenkomst met de rest van de bevolking, die ook vaak de termen 'Indisch' en 'Indonesisch' door elkaar gebruikt, als waren het synoniemen.⁸⁰

Uit bovenstaande blijkt dat de koloniale context bij de derde generatie verdwenen is wanneer men zich identificeert met het Indische. In de volgende paragraaf zal duidelijk worden dat een Indische herkomst in bijvoorbeeld interieurs ook gereflecteerd worden door Indonesische- of zelfs meer algemeen Aziatische voorwerpen. En dat terwijl in 2.1 is geschetst dat de aanduiding Indisch historisch gezien verwijst naar een Euraziatische herkomst. Ook bij de ondernemers gaan Indische en Indonesische of Aziatische kenmerken samen. Zo valt in het interieur van Paul Toorop's toko, naast voorwerpen die uit de huiskamer van zijn Indische oma komen, ook een Indonesische draak te zien.

De invloed van de Indisch-culturele erfenis vermindert, zo stelt De Vries. De doorvertelde herinneringen aan de koloniale periode, oorlog, bersiap en migratie naar Nederland zijn bij de leden van de derde generatie niet nadrukkelijk aanwezig. Nostalgische verlangens naar Indië zijn hen doorgaans vreemd. Overblijfselen van het Indische behelzen de eetcultuur, het familieleven of toch vooral de herinnering

⁸⁰ *Ibidem*, 346 - 347.

aan hoe dit bij opa en oma thuis was en de gedragsnormen die als Indisch worden aangemerkt. Een deel van de derde generatie is niettemin geneigd zich ook als Indisch te identificeren. Deze identificatie is echter optioneel, zoals eerder opgemerkt.⁸¹ Indisch is, zo stelt De Vries, een gevoel dat maar moeilijk te verwoorden valt. De mogelijkheden om dit gevoel te onderzoeken en tot uitdrukking te brengen zijn er anno 2017 volop. De Vries noemt de online mogelijkheden hiertoe, die ook in het onderzoek van Nora Iburg uit 2010 aan bod komen. Enkele websites die in de onderzoeken van De Vries en Iburg genoemd werden zijn inmiddels verdwenen, maar daar zijn deels nieuwe en andere websites en communities voor ontstaan, zoals www.hoezoindo.nl, www.kasuaris.nl, www.facebook.com/Indosbelike/ en <https://www.iloveindowebshop.nl/>, een webwinkel waar kleding met daarop Indische en Indonesische teksten en symbolen verkocht worden.

Nora Iburg concludeert in *Van Pasar Malam tot I love Indo. Identiteitsconstructie en manifestatie door drie generaties Indische Nederlanders* uit 2010 dat de derde generatie gezien kan worden als een nomadische generatie. Ze baseert zich hier op de aan Rosi Braidotti ontleende notie van nomadisme. Zonder hier uitgebreid op in te gaan, komt het er op neer dat de Indische derde generatie haar Indische identiteit op een dynamische wijze vormgeeft. Deze is uiterst veranderlijk en, zo stelt Iburg, dat zal waarschijnlijk ook wel blijven. Het nomadisme is bovendien op de derde generatie indo's van toepassing, omdat het een afscheid nemen van vaststaande en enkelvoudige (id)entiteiten behelst. Leden van deze generatie zoeken, aldus Iburg, "niet krampachtig naar een allesomvattende definitie van het Indische, een fysiek 'thuis', of een erkenning door 'anderen' voor het gedeelde verleden."⁸² De omgang van de derde generatie met haar Indische achtergrond is generatie-eigen en wordt niet beperkt door hoe eerdere generaties dit deden. Deze omgang benadrukt dat een Indische identiteit geen essentie heeft, anders dan dat deze gekenmerkt wordt door hybriditeit.⁸³ Dit is in lijn met De Vries' opvatting van Indisch als optionele etnische identiteit en kan gezien worden als ontkennend antwoord op De Vries' vraag of

⁸¹ *Ibidem*, 349.

⁸² Nora Iburg, *Van Pasar Malam tot I love Indo. Identiteitsconstructie - en manifestatie door drie generaties Indische Nederlanders*, (Arnhem 2010) 134.

⁸³ *Ibidem*, 135.

eticiteit nog wel een geschikt concept is wanneer over het Indische gesproken wordt. Wanneer hybriditeit het wezenlijke kenmerk is van Indisch-zijn, dan is het lastig te spreken over etniciteit. Hoe zou hybride-zijn immers als etniciteit opgevat kunnen worden?

De conclusie van Iburg is, De Vries' onderzoeksuitkomsten indachtig, geen onwaarschijnlijke, maar biedt weinig mogelijkheden om de praktijken van leden van de derde generatie te kunnen analyseren. In het kader van het onderzoek naar de Rotterdamse ondernemers is het de bedoeling om te weten te komen waar we naar kijken, wat dat kan betekenen en welke rol de eventuele Indische identiteit daarbij een rol speelt. De Vries zelf biedt hiertoe handvatten. Op basis van haar onderzoek komt ze tot vijf verschillende dimensies van identificatie voor de tweede en derde generatie:

1. zij die van huis uit veel Indisch culturele bagage hebben meegekregen en waarbij dit vrijwel ongewijzigd terugkomt in het volwassen leven. Dit is op impliciete wijze gegaan. Hoewel ze zich 'Nederlandser' gedragen dan hun ouders, maar voelen zich naast Nederlands in vrij sterke mate Indisch.
2. zij die ook veel Indisch-culturele bagage meekregen, maar hier selectiever en bewuster mee omgaan. Er wordt een duidelijke afweging gemaakt welke onderdelen van de cultuur worden behouden en welke niet.
3. zij die, ondanks een behoorlijke Indisch-culturele erfenis, weinig reden zien zich als zodanig te identificeren. Slechts in gezelschap van andere Nederlands Indische mensen voelt men zich Indisch.
4. zij die weinig Indisch-culturele bagage hebben meegekregen of zich nauwelijks identificeren als Indisch. Indisch-zijn is vooral aan hun familieverleden gerelateerd.
5. zij die weinig Indisch-culturele bagage hebben meegekregen, maar zich wel in sterke mate Indisch voelen als gevolg van een afkomst besef. Deze afkomst heeft een sterke emotionele betekenis gekregen.⁸⁴

⁸⁴ De Vries, *Indisch is een gevoel*, 351 - 352.

Deze vijf categorieën zijn, zoals in 1.4.3 opgemerkt, tijdens de interviews ter sprake gebracht. Steeds werd aan de ondernemers gevraagd hoe men zich op basis van deze categorieën zelf positioneert. In de volgende hoofdstukken wordt dit steeds aangegeven, waarbij tevens geprobeerd is om de argumenten van de ondernemers te geven, alsmede deze kritisch te bespreken. Het is geenszins het doel om de ondernemers te markeren en in een categorie plaatsen. De Vries' categorieën zijn veeleer ingezet om de ondernemers zelf na te laten denken over de manier waarop zij zich verhouden tot het Indische en hoe dit een rol speelt binnen de vorming van de eigen identiteit.

2.3 Indisch cultureel erfgoed

Uit de vorige paragrafen bleek dat de groep Indische Nederlanders historisch gezien een heterogene en diffuse groep is. Zelfs wanneer de groep beperkt wordt tot diegenen die van Euraziatische afkomst zijn, blijft het een heterogeen geheel. Ook bleek dat de wijze waarop de derde generatie zich verhoudt tot de Indische achtergrond divers is. Het aannemen van een Indische identiteit is persoonlijk en optioneel van aard. Indisch is een gevoel, waarvan het lastig aan te geven is welke kenmerken het heeft. Wel zijn noties van Indischheid te onderscheiden. Om dit te kunnen doen is het eerst van belang om een Indisch erfgoedrepertoire in kaart te brengen en welke pogingen hiertoe ondernomen zijn in eerdere onderzoeken. Ook om te kunnen analyseren op welke wijze de ondernemers zich verhouden tot dit erfgoedrepertoire en op welke wijze zij bijdragen aan de (re-)constructie er van, volgt in deze paragraaf een verkenning van hier zoal mee geassocieerd wordt. Hierbij dient opgemerkt dat geenszins geprobeerd is om een volledige beschrijving of opsomming van een Indisch erfgoedrepertoire te geven.

2.3.1 Indisch erfgoed?

In *Ons Indisch erfgoed. Zestig jaar strijd om cultuur en identiteit* uit 2008 tracht Lizzy van Leeuwen een beeld te schetsen hoe het Indisch cultureel erfgoed zich heeft ontwikkeld in Nederland. Leeuwen stelt dat wat beschouwd wordt als Indische

cultuur in algemene zin gezien kan worden als een fenomeen dat zich ontwikkelde na de dekolonisatie.⁸⁵ Het Indische, zoals Van Leeuwen stelt, diende een plek te vinden in postkoloniaal Nederland. Zoals in 2.1 reeds beschreven was er aanvankelijk slechts beperkte aandacht voor de noden van nieuwkomers in de jaren vijftig. Een Indisch cultureel leven ontwikkelde zich dan ook mondjesmaat of werd niet als zodanig gezien. De Indorock en Indopop van de latere jaren vijftig en vroege jaren zestig pasten vooral in het algemene beeld van het ontstaan van een jeugdcultuur en werden doorgaans niet als typisch Indisch gezien. In de jaren zestig werd de Indische integratie als geslaagd beschouwd. De noodzaak om een Indisch cultureel leven op te bouwen bestond, zo stelt Van Leeuwen, slechts in kleine kring rond indo-voorman Tjalie Robinson. In de jaren zeventig ontstond echter een nieuwe aandacht voor het Indische in de vorm van een nostalgisch verlangen naar *tempo doeloe*, de goede oude koloniale tijd. Deze hang naar nostalgie kon door een ieder gevoeld worden, indo of niet. Er kwam een productie aan Indische literatuur en Wieteke van Dort's alter ego Tante Lien kreeg een eigen tv-show.⁸⁶ Al met al werd de Indische cultuur gekenmerkt door een nostalgisch gevoel, waarvan onduidelijk bleef wie hier nu precies toe gerekend kan worden. Zie hier wederom het heterogene karakter der Indische gemeenschap, die volgens Van Leeuwen een verbeelde gemeenschap is. Zij bestaat slechts bij de gratie van een gezamenlijke strijd van totoks en indo's voor compensatie van geleden leed tijdens en na de Tweede Wereldoorlog.

Het voert te ver om hier een volledig overzicht te geven van de ontwikkeling van het Indische culturele erfgoed. Voor dit onderzoek is het met name van belang om stil te staan bij een ware hausse aan aandacht voor het Indische culturele erfgoed in 2005. Van Leeuwen geeft aan dat in dit jaar onder andere het culturele festival Indische Zomer in Den Haag werd gehouden. Maar ook buiten Den Haag werden volop Indische evenementen georganiseerd. Veel initiatieven konden ontplooid worden dankzij geld van 'Het Gebaar', een financiële tegemoetkoming van de regering aan de Indische gemeenschap vanwege de weinig hartelijke ontvangst in Nederland destijds.⁸⁷ Wat opvalt is dat het anno 2005 lastig bleek om het Indisch

⁸⁵ Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 346.

⁸⁶ *Ibidem*, 340 - 342.

⁸⁷ *Ibidem*, 343.

cultureel erfgoed helder te definiëren. Van Leeuwen stelt dat er bijvoorbeeld niet altijd onderscheid werd gemaakt tussen wat nu Indisch en Indonesisch was en dat dit bij verschillende evenementen door elkaar heen liep. Het driedaagse Indisch Filmfestival in Amsterdam toonde bijvoorbeeld een, naar eigen zeggen, kritische selectie van Nederlandse, Indonesische en Nederlands-Indische films.⁸⁸ Thema's die in 2005 zoal in de belangstelling stonden en konden rekenen op (deel)subsidie van Het Gebaar waren de Indische eetcultuur (rijsttafel), wayang, Japanse internering, Indische schoolplaten, maar ook exposities van jonge Indische kunstenaars en kledingontwerpers.⁸⁹ Kortom, van alles en nog wat kon onder de noemer Indisch vallen, zonder dat een vast repertoire aan cultuuruitingen te onderscheiden bleek. Wat als een uiting van Indische cultuur aan te merken valt, blijkt, evenals een Indische identiteit, maar moeilijk te definiëren. Wat uit Van Leeuwen's onderzoek blijkt is dat het een veelheid aan praktijken en symbolen is die van het predicaat Indisch voorzien worden.

Van Leeuwen staat tenslotte stil bij de Indische eetcultuur en merkt op dat ook deze een constructie is, hoezeer deze ook gezien mag worden als kenmerkend voor het Indische. Het is zelfs opgenomen in de lijst van immaterieel erfgoed door de Nationale UNESCO Commissie in 2006. Van Leeuwen ziet hierin een voorbeeld van de culturalisering van het Indische, zodat een meer politieke en ongemakkelijke omgang met het (post-)koloniale verleden goeddeels vermeden kan worden:

“Na de eeuwwisseling bleek de ‘Indische eetcultuur’ op een symbolische manier het gewicht van heel de koloniale erfenis in het Nederlandse patrimonium te verankeren, zonder risico's van pijnlijke verwijten, van knarsetandende spijt, compensatieverzoeken en opspelend schuldgevoel. Met het verloren gaan van de eerste generatie lijkt deze eetcultuur namelijk een postkoloniale rite geworden te zijn die wordt gepraktiseerd door alle Nederlanders - de Indische en de ‘gewone’.”⁹⁰

⁸⁸ *Ibidem*, 319.

⁸⁹ *Ibidem*, 279 - 288.

⁹⁰ *Ibidem*, 336.

Hiermee is duidelijk geworden dat het lastig is te spreken over 'het' Indische culturele erfgoed, maar dat wel tal van zaken als zodanig worden bestempeld. Deze zou men kunnen beschouwen als noties van Indischheid. Om hier toch een beeld van te krijgen wordt op drie voorbeelden nader ingegaan: Het Indische Achtererf in het Nederlands Openluchtmuseum, de Tong Tong Fair⁹¹ en interieur van Indische gezinnen.

2.3.2 Het Indisch Achtererf

In 2004 werd in het Nederlands Openluchtmuseum het Indisch Achtererf geopend. Doel van het museum is om de historisch gegroeide diversiteit van de Nederlandse samenleving in beeld te brengen en deze te duiden, zodat de bezoeker inzicht krijgt in de dynamiek van het alledaags bestaan. Zodoende draagt het weergeven van het verleden bij aan de ontwikkeling van een stabiele, sociale en creatieve gemeenschap.⁹² Op de website wordt beschreven dat Indische Nederlanders tussen 1945 en 1965 naar Nederland kwamen. Het waren 300.000 mensen, geboren en getogen in Nederlands-Indië. Waarom deze mensen naar Nederland kwamen blijft onduidelijk. Wel wordt aangegeven dat het grootste deel van deze mensen 'inlandse' voorouders hebben en een mengcultuur hebben. Verder valt op de website te lezen:

De Indische cultuur blijft in Nederland levend door kinderen en kleinkinderen. Ze komt onder meer tot uitdrukking in tuinrichting. Het Indisch Achtererf is geen reconstructie, maar een droombeeld op basis van herinneringen. De Indische Kamer is een huiskamer zoals veel gerepatrieerden er een in de jaren '50 hadden: een plekje om herinneringen op te halen en ervaringen uit te wisselen.⁹³

⁹¹ In deze thesis wordt steeds de huidige naam *Tong Tong Fair* gebruikt. Slechts wanneer het gaat over het verleden van dit culturele evenement wordt de oude naam *Pasar Malam* gebruikt.

⁹² 'Missie, visie en doelstellingen' <http://www.openluchtmuseum.nl/over-ons/wie-zijn-wij/missie/> (27-04-2016).

⁹³ 'Indisch Achtererf' <http://www.openluchtmuseum.nl/ontdek-het-museum/museale-gebouwen/indisch-achtererf/> (27-04-2016).

Bij een bezoek aan het Indisch Achtererf op 21 april 2016 werd mij niet duidelijk wiens herinneringen model staan voor de vormgeving van tuin, keuken en woonkamer. Ook Van Leeuwen merkt het ontbreken van uitleg en duiding op. Vanwege het ontbreken hiervan en het rommelige karakter van met name de tuin en de nadruk op interactie met vrijwilligers van Indische komaf, lijkt het Achtererf vooral gericht op Indische bezoekers.⁹⁴

De aanwezigheid van twee dames met Indische roots, in de hoedanigheid van gids vertellend over hun verleden en dit in verband brengend met de tuin, de keuken, woonkamer en daar aanwezige spullen, maakt dat het voor de bezoeker toch mogelijk is zich in een authentieke omgeving te wanen en een beeld te krijgen van Nederlands Indische cultuuruitingen. In de keuken liggen producten als nootmuskaat, rode peper, foelie, laos, djintan, ketoembar, sambal en kecap. De woonkamer is uitgerust met rieten stoelen, wajangpoppen en platen van Indorockers als Massada, The Blue Diamonds en The Tielman Brothers. Opvallend is dat de platen van Massada als The Blue Diamonds uit respectievelijk de zeventiger en tachtiger jaren komen. Van een authentieke woonkamer uit de jaren vijftig kan dus geen sprake zijn. Een van de gidsen erkent dat de firma Go Tan nu eenmaal sponsor is van het Openluchtmuseum, want specerijen in potjes en kecap van deze firma waren in de jaren vijftig niet te vinden in de keuken. In de volgende hoofdstukken zullen we echter zien dat met name de wijze van inrichten van de woonkamer en keuken bestanddelen bevatten die ook door de ondernemers worden gebruikt. Met name Paul Toorop heeft met behulp van spullen van zijn oma in zijn toko een interieur gecreëerd waarin dezelfde soort voorwerpen te vinden valt. Ook in Kopi Soe Soe is hiervan sprake. Zo is hier, net als in de woonkamer van het Achtererf, een singeltje van een Indische artiest te vinden. En ook bij LARAS is een gelijkenis met de wijze waarop in het Achtererf verwezen wordt naar de Indische cultuur. Het is onder andere batik waarvan de tassen gemaakt worden.

⁹⁴ Van Leeuwen, *Ons Indisch erfgoed*, 293 - 294.

2.3.3 Tong Tong Fair

Pasar Malam Tong Tong werd voor het eerst georganiseerd in 1959. Initiatiefnemers waren leden van de Indische Kunstkring Tong Tong (IKK). Aanvankelijke doel was het werven van fondsen voor hun vereniging. De Pasar Malam bleek een succes en werd een jaarlijks terugkerend fenomeen. Tegenwoordig is het een twaalfdaags evenement op het Haagse Malieveld. Er wordt dan een complete dorp gecreeerd, waar zowel commerciële als meer idealistische activiteiten worden georganiseerd. De Pasar Malam, of tegenwoordig de Tong Tong Fair, is de grootste in zijn soort in Nederland. Naar Haags voorbeeld zijn en worden in meerdere plaatsen in Nederland Pasar Malams georganiseerd.

Fridus Steijlen geeft in het artikel 'Indo-European Pasar Malam, identity and performance in the Netherlands' uit 2015 een detailstudie van dit deels door de overheid gesubsidieerde fenomeen. Hij stelt dat er een zekere spanning lijkt te zijn tussen de motieven van bezoekers aan de Pasar Malam Tong Tong en de ambities van de organisatie: is het een creatief cultureel festival of een gelegenheid om de Indische cultuur te vieren en is het derhalve een centrum van nostalgie? Het is een spanning die de organisatie ook graag bediscussieerd ziet. Het is goed dat mensen met een Indische achtergrond identificatie met hun culturele achtergrond zoeken. Tevens stelt Steijlen dat de huidige organisators de Indische cultuur zien als een expliciet hybride cultuur, bestaand uit Nederlandse en Indonesische componenten. Meer algemeen zien ze deze Indische cultuur zelfs als deels Europees en deels Aziatisch.⁹⁵

Hoewel de Pasar Malam aanvankelijk opgeluisterd werd door artiesten met een Nederlands Indische achtergrond, was er vanaf de jaren zeventig steeds meer ruimte voor Indonesische artiesten om het podium te betreden. De verbeterde Nederlands-Indonesische betrekkingen liggen hieraan volgens Steijlen ten grondslag. De Indonesische ambassade stuurde stevast een vertegenwoordiging naar de Pasar Malam. Steijlen meent dat de grotere zichtbaarheid van Indonesië op

⁹⁵ Fridus Steijlen, 'Indo-European Pasar Malam, identity and performance in the Netherlands', in Barbara Hatley en Brett Hough (eds.), *Performing Contemporary Indonesia. Celebrating Identity, Constructing Community* (Leiden 2015) 212.

de Pasar Malam er wellicht toe heeft geleid dat Indische Nederlanders zich positiever zijn gaan verhouden tot hun deels Indonesische achtergrond.⁹⁶

Toen de organisatie van de Pasar Malam in handen kwam van de derde generatie, betekende dit een wijziging in de koers van de Pasar Malam. De nadruk in de programmering van artiesten en standhouders kwam nog meer te liggen op een kosmopolitische benadering, waarin een veelheid van culturen aandacht kregen, niet alleen strikt het Nederlands Indische of Indonesische. Een voorbeeld hiervan is de programmering van Portugese fado artiesten in 2000. Kroncong wordt wel gezien als een typisch Indische muziekstroming. Het is een mix van populaire Indonesische muziek, met Portugese wortels. Vanwege deze Portugese wortels werd ruimte gecreëerd voor fado artiesten, om zodoende de hybriditeit van de Nederlands Indische cultuur te benadrukken.⁹⁷

Ondanks de meer kosmopolitische insteek vanaf de jaren negentig, blijft er volgens Steijlen voldoende gelegenheid om de Tong Tong Fair te zien als een nostalgische viering van een traditionele Indische identiteit.⁹⁸ Dit lijkt in ieder geval te gelden voor de drie ondernemers die centraal staan in dit onderzoek. In de volgende hoofdstukken zal duidelijk worden dat zij de Tong Tong Fair als een klassieke uiting van de Indische cultuur. Allen zijn ze er wel eens geweest en alle drie geven ze aan maar weinig te hebben met deze klassieke manifestatie van het Indische. Zeker Paul Toorop en Lara Peeters geven aan dat de Tong Tong Fair geen plaats is om hun producten te verkopen. Ze voelen zich niet thuis in deze omgeving. Gelet op de ontwikkeling van de Tong Tong Fair, zoals beschreven door Steijlen, kan wel geconcludeerd worden dat deze een zekere dynamiek heeft getoond. De Tong Tong Fair is geen conservering van Indisch leven anno 1959, toen de eerste editie werd gehouden. Wanneer we de Tong Tong Fair beschouwen als onderdeel uitmakend van een Indisch erfgoedrepertoire, dan blijkt hieruit dat toch tenminste dit specifieke deel van het repertoire dynamisch is.

⁹⁶ *Ibidem*, 218.

⁹⁷ *Ibidem*, 215 - 219.

⁹⁸ *Ibidem*, 218.

2.3.4 Interieur

In haar onderzoek *Herkomst in huis. De reflectie van etniciteit in de materiële wooncultuur van drie generaties Indische Nederlanders* uit 2004, stelt Judith Meulendijks, in lijn met wat in deze thesis wordt beweerd, dat de etnische identiteit van Indische Nederlanders dynamisch opgevat dient te worden en door de drie generaties op verschillende manieren wordt ingevuld.⁹⁹ Zij heeft in kaart geprobeerd te brengen hoe het verschil in etnische identiteit tot uitdrukking komt in het interieur.

Wat betreft de derde generatie valt op dat degene die zich niet Indisch voelen ook nauwelijks spullen in huis hebben die geassocieerd kunnen worden met een Indische achtergrond. Zij die wel een verbondenheid voelen hebben objecten aangeschaft die doen denken aan Indonesië. De objecten hoeven niet authentiek Indonesisch te zijn, maar kunnen ook meer algemeen Aziatisch zijn of een Oosterse uitstraling hebben. Daar waar de eerste generatie bijvoorbeeld schilderijen met romantische Indonesische landschappen aan de muur heeft hangen, hebben leden van de tweede en derde generatie eigentijdse verwijzingen naar Indonesië aan de muur hangen, zoals landkaarten van Indonesië of Zuidoost-Azië of exotische bloemen die, volgens een geïnterviewde, erg Indisch aandoen.¹⁰⁰

Meulendijks concludeert dat bij de derde generatie de zogenaamde etnische markering veeleer gericht is op Indonesië en Azië dan specifiek op Nederlands-Indië. Ook Vietnamese lampionnen en een kaart van Azië kunnen het interieur een Indische sfeer geven.¹⁰¹ Noties van Indischheid blijken voor de derde generatie, voor wat betreft interieurs van individuen, dus onder andere opgeroepen te worden door Indonesische en meer algemeen Aziatische objecten en verwijzingen. Bij enkele van de ondernemers zullen we dit zelfde fenomeen gewaar worden.

⁹⁹ Judith Meulendijks, *Herkomst in huis. De reflectie van etniciteit in de materiële wooncultuur van drie generaties Indische Nederlanders* (Rotterdam 2004) 48.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 98.

¹⁰¹ *Ibidem*, 101.

2.3.5 Kort nog over Indisch en Indonesisch

Wat in bovenstaande sub-paragrafen steeds terugkeerde is het diffuse karakter van het Indische culturele erfgoed. Diffuus, omdat het lastig is om in de vele voorbeelden van cultuurmanifestaties die als Indisch worden gepresenteerd, het onderscheidende Indische karakter te herkennen. Er lijkt een vermenging zichtbaar met eerder Indonesische of zelfs algemeen Aziatische kenmerken. Het onderscheid Indisch en Indonesisch, historisch gezien een wezenlijk verschil (zie 2.1), blijkt nog maar moeilijk te maken.

Tijdens dit onderzoek is opgevallen dat ook in de reeds genoemde korte documentaires een dergelijke vermenging te herkennen valt. In I.N.D.O. lijkt de Indische achtergrond van de geportretteerden centraal te staan. Echter, naast Indische Nederlanders van verschillende generaties, zijn er ook afleveringen gewijd aan bijvoorbeeld een ondernemer met Molukse roots¹⁰², aan een tattoo artist met Surinaams-Javaanse roots¹⁰³, een andere ondernemer die half Indonesisch is¹⁰⁴. Allen worden zij op een zelfde wijze geportretteerd, wat de suggestie kan wekken dat mensen met deze toch diverse achtergronden, min of meer tot dezelfde groep behoren. Namelijk zij die *iets* met Indonesië hebben.

Hoewel het doel van *Untuk Selalu* niet is om slechts de beleving van de Indische cultuur door leden van de derde generatie te laten zien, wil ik ook hier opmerken dat blijkbaar gekozen is om er voor te kiezen om verschillende groepen die een herkomst in het huidige Indonesië hebben en uiteindelijk in Nederland terecht zijn gekomen, samen te bespreken. Hiermee wordt wederom de aandacht gevestigd op de Indonesische herkomst die men blijkbaar deelt. Dit is in lijn met wat in de vorige sub-paragrafen werd beschreven.

¹⁰² I.N.D.O., seizoen 2, aflevering 3: <https://www.youtube.com/watch?v=cUyoPWks-SE> (13-09-2017).

¹⁰³ I.N.D.O., seizoen 2, aflevering 4: <https://www.youtube.com/watch?v=KVtUGiUj0AU> (13-09-2017).

¹⁰⁴ I.N.D.O., seizoen 1, aflevering 3: <https://www.youtube.com/watch?v=hll6k2N-0Y0> (13-09-2017).

2.4 Conclusie

In paragraaf 2.1 werd een korte geschiedenis gegeven van de Indische Nederlanders. Duidelijk is geworden dat sprake is van een heterogene groep die in het verleden veelal een diffuse maatschappelijke positie had, zowel in koloniaal Nederlands-Indië als in Nederland. Hoewel de integratie in de Nederlandse samenleving medio jaren zestig officieel als geslaagd werd beschouwd, maakt de heterogeniteit van de groep het complex, zo niet onmogelijk, om te spreken over de integratie van *de* Indische Nederlanders. Afhankelijk van sociale positie en opleidingsniveau in voormalig koloniaal gebied was aanpassing aan de nieuwe woonomgeving makkelijker of moeilijker. Ook waar men in Nederland terecht kwam was van invloed.

Het heterogene karakter van de groep Indische Nederlanders komt ook tot uitdrukking in de manier waarop Indisch als etnische identiteit wordt gezien. Uit 2.2 blijkt dat bij de derde generatie het Indische veelal een optionele identiteit is geworden. Marlene de Vries onderscheidt vijf categorieën waarop zij omgaan met hun Indische achtergrond. Van de drie onderzochte ondernemers zal steeds in kaart gebracht worden welke rol het Indische speelt bij hun identiteitsconstructie. Ik merk op dat Marlene de Vries zich vooral lijkt te richten op immateriële zaken die het Indische representeren of als zodanig worden opgevat. In deze thesis wordt met name gekeken naar materiële representaties, zoals in het onderzoeksproject Migratie en materiële cultuur. Een voorbeeld hiervan vormt het genoemde onderzoek van Judith Meulendijks.

In paragraaf 2.3, tenslotte, zagen we aan de hand van enkele voorbeelden, zoals het Indisch Achtererf, de Tong Tong Fair en de wijze waarop leden van de derde generatie hun interieur vormgeven, dat we niet zonder meer kunnen spreken van een eenduidig *Indisch* erfgoedrepertoire. Wanneer getracht wordt om een evenement, een museale omgeving of interieur Indisch te laten overkomen, dan wordt volop geput uit eerder Indonesische- of zelfs algemeen Aziatische voorbeelden. Dit geeft het Indisch erfgoed, evenals de groep Indische Nederlanders en de notie van een Indische identiteit een diffuus karakter. Dit kan ook uitgelegd worden als hybride, omdat het verschillende verschijningsvormen heeft en steeds opnieuw geconstrueerd wordt. Indisch erfgoed lijkt daarom per definitie dynamisch. In de komende hoofdstukken zal beschreven worden hoe de ondernemers uiting

geven aan het Indische, welke noties van Indischheid ze hebben en hoe dat past binnen het hybride en dynamische erfgoedrepertoire dat in dit hoofdstuk beschreven is en op welke wijze zij bijdragen aan de (re-)constructie er van.

3 Indische gemoedelijkheid en huiskamersfeer op Katendrecht

In dit eerste empirische hoofdstuk staan Cordelie Huibregtse en haar onderneming *Kopi Soe Soe* centraal. Eerst wordt de onderneming beschreven en de wijze waarop hier representaties van de Indische cultuur waar te nemen zijn (3.1). Voorts wordt ingegaan op welke wijze de Indische cultuur een rol speelt de vorming van Cordelie's identiteit en hoe dit eventueel tot uitdrukking komt in *Kopi Soe Soe* (3.2). Daarna volgt een analyse van de manier waarop *Kopi Soe Soe* al dan niet een rol speelt bij de (re-)constructie van een blijvend Nederlands Indisch erfgoedrepertoire (3.3). In de laatste paragraaf (3.4) volgt een conclusie. Het interview met Cordelie vond plaats op 16 juli 2016. Als reguliere bezoeker van haar zaak heb ik zowel voor als na dit interview nog regelmatig gesproken met haar over dezelfde thematiek, doch hetgeen in deze thesis is opgetekend is uitsluitend gebaseerd op het interview.

3.1 Kopi Soe Soe

In deze paragraaf wordt een algemene beschrijving gegeven van Cordelie's bedrijf en op welke wijze hierin Indische representaties te herkennen zijn.

3.1.1 Algemeen

Kopi Soe Soe: koffiewarung en muziekkaffee opende in mei 2013 haar deuren. Aan de Sumatraweg in de Rotterdamse wijk Katendrecht startten Cordelie Huibregtse en haar partner Niels Eernink een horecazaak, na beiden werkzaam te zijn geweest in andere sectoren. Het idee voor deze zaak ontstond bij Cordelie op een rondreis door Australië toen ze negentien was. Ze wilde graag een kleine laagdrempelige plek creëren waar (ver)nieuwe(nde) muziek beluisterd en gespeeld zou kunnen worden. Hoewel *Kopi Soe Soe* een espressobar annex café is, stelt Cordelie dat het horecagedeelte toch vooral ook bedoeld is als middel om nieuwe initiatieven te kunnen ontplooiën, zoals de organisatie van het *Cheesecakefestival* op en om het Deliplein op Katendrecht, een klein Indonesisch filmfestival dat voorzien is voor begin 2018 en tal van uiteenlopende culinaire en muzikale activiteiten. Doel is om

een laagdrempelige ontmoetingsplek te zijn, die overdag een espressobar is en 's avonds een café- en podiumfunctie heeft.

3.1.2 Representaties van Indische cultuur

Wat als eerste opvalt is de naam: Kopi Soe Soe betekent koffie met melk in het Indonesisch, maar staat ook voor gemixt zijn. Vanwege de overlap van functies die de zaak heeft, is deze naam volgens Cordelie goed gekozen. Op de website wordt de naam en de link met het Indische als volgt verklaard:

Kopi soesoe is Indisch voor 'koffie met melk' en is een recept van koffie met Kardemonzaad (kapulaga) en gecondenseerde melk. Het stamt uit het koloniale verleden van Indonesië, net als de naam van onze straat, de Sumatraweg.¹⁰⁵

Cordelie herinnert zich dat haar Indische opa vaak kopi soe soe dronk. De kopjes waaruit hij deze dronk hadden werden aanvankelijk gebruik om koffie in te serveren in de zaak.

Er zijn meer producten die verwijzen naar de Indische (eet)cultuur. Zo werden er aanvankelijk diverse Indische snacks geserveerd, maar om praktische redenen zijn Cordelie en Niels daarmee gestopt. Wel is er immer spekkoek, koffie djahé, kopi soe soe en een tosti kopi soe soe (pindakaas, sambal, kaas, ananas, taugé) verkrijgbaar. In de wintermaanden kunnen belangstellenden inschrijven voor een Indische maaltijd op zondagavond. Toko Toorop levert de maaltijden die in huiskamersetting genuttigd worden, meestal door vaste klanten die in de buurt wonen. In december 2016 werd voor de gelegenheid een driegangendiner geserveerd, waarbij geëxperimenteerd werd met Indische smaken in niet typisch Indische gerechten. Kok van dienst was Joris Willems, vriend van de zaak, die zelf overigens geen Indische achtergrond heeft.

Ook in het interieur zijn enkele Indische voorwerpen te vinden die door veel mensen als typisch Indisch worden beschouwd en deel uitmaken van wat men het

¹⁰⁵ <http://www.kopisoesoe.com/#!over-ons/c1eaf> (10 - 02 - 2016).

‘standaardrepertoire’ zou kunnen noemen. Zo is er een schilderij van een Indonesisch landschap. Het is een schilderijtje dat Cordelie kreeg van Indische vrouw die een keer te gast was in de zaak. Met name deze blijk van vrijgevigheid is de reden dat het een plaats heeft gekregen. Al is het wel extra leuk dat het appelleert aan het Indische, aldus Cordelie. Verder valt een Indonesisch kookboek op, dat uitgestald ligt tussen boeken die onder andere met muziek te maken hebben en een Indisch koffieblik op de gebakvittrine. Als gezegd werd het servies van Cordelie’s grootouders aanvankelijk gebruikt in de zaak. Ook staat er een singeltje van Sandra Reemers hit Kopi Su Su zichtbaar op de bar. Cordelie geeft aan dat ze deze vanwege de naam gekocht heeft voor in de zaak.



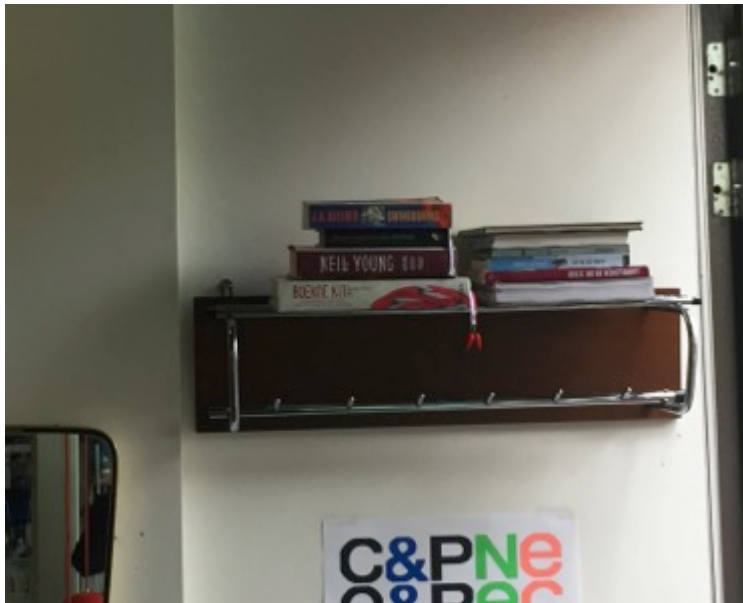
De voorgevel van Kopi Soe Soe aan de Sumatraweg te Rotterdam. Foto genomen op 27 mei 2016 door Mark Aarts.



Overzicht van de inrichting van Kopi Soe Soe. Op de voorgrond de bar, achterin een verhoging die ook dient als podium. Foto genomen op 5 oktober 2017 door Mark Aarts.



De bar van Kopi Soe Soe, met daarop een ingelijst Indonesisch landschap en het singeltje *Kopi Su Su* van Sandra Reemer. Het landschap is cadeau gedaan door een bezoeker van de zaak. Het singeltje heeft Cordelie zelf gekocht. Foto genomen op 27 mei 2016 door Mark Aarts.



De kapstok in Kopi Soe Soe, met daarop een stapel boeken. Een daarvan is *Boekge Kita (ons boek)*. *Authentieke Indische familierecepten en verhalen*. Foto genomen op 27 mei 2016 door Mark Aarts.



Close up van de stapel boeken op de kapstok. Foto genomen op 27 mei 2016 door Mark Aarts.



De bar van Kopi Soe Soe. Links op de bar vitrinekast met Indisch blik er op. Het blik is van Cordelie's Indische oma geweest. Foto genomen op 5 oktober 2017 door Mark Aarts.



Close up van het Indische blik. Foto genomen op 5 oktober 2017 door Mark Aarts.

Uit bovenstaande passages zou het beeld kunnen ontstaan dat het motief om te verwijzen naar een Nederlands Indisch verleden een bewuste keuze is, die te maken heeft met de Cordelie's achtergrond. Wanneer de tekst wordt gelezen op een online te vinden eerdere versie van de bedrijfswebsite, wordt tevens de suggestie gewekt dat het in stand houden van een Nederlands Indische traditie een doel was om de onderneming te starten. Hier valt namelijk te lezen:

“Het Indische kopi soesoe gevoel van gastvrijheid en gezelligheid proberen we te uiten in onze huiselijke inrichting met veel vintage elementen en planten. En dit zal straks nog meer terugkomen in de foto's aan de wand. Indische hapjes met een eigen twist komen binnenkort ook op ons menu, zoals de tosti rendang of de tosti Kopi Soesoe, een lekker stuk spekkoek bij de kopi of lempers bij een biertje. We hopen dat je je thuis voelt bij kopi soesoe en zien je graag terug!”¹⁰⁶

Deze tekst, zo geeft Cordelie aan, is niet een weergave van een bedrijfsplan of iets dergelijks. Pas toen de zaak er was en de Indische invloeden aanwezig bleken is de tekst online verschenen. Inmiddels maakt de tekst geen deel meer uit van de huidige website. Bovendien moet een toevoeging aan het interieur wel echt bij de zaak passen. Cordelie vertelt dat de zaak eens nadrukkelijk als Indisch werd beschreven in het AD.¹⁰⁷ Er kwamen toen ineens veel Indische mensen op af die soms bij Cordelie aangaven teleurgesteld te zijn over het in hun ogen weinig expliciete Indische gehalte van Kopi Soe Soe. Het Indische moet volgens Cordelie echter niet de overhand krijgen, omdat de zaak ook moet blijven passen bij partner Niels die geen Indische achtergrond heeft. Het interieur van Kopi Soe Soe is in principe een flirt met een jaren zeventig retro stijl waarin subtiele Indische verwijzingen te vinden zijn, aldus Cordelie.

Cordelie benoemt regelmatig dat het van belang was om van Kopi Soe Soe een ontmoetingsplek te maken waar muzikliefhebbers en buurtbewoners zowel overdag als 's avonds in een ontspannen setting terecht zouden kunnen. Waar

¹⁰⁶ <http://kopisoesoe.tumblr.com/over%20kopi%20soesoe> (10 - 02 - 2016).

¹⁰⁷ Het artikel waarnaar Cordelie tijdens het interview verwees, bleek online niet meer te vinden.

evenementen zouden kunnen plaatsvinden die aan dit gevoel zouden appelleren. Het organiseren van een terugkerende pubquiz en organiseren van Indische maaltijden zijn hier voorbeelden van. Cordelie geeft aan dat dit wellicht een onbewuste invloed is van haar Indische achtergrond. De door haar genoemde gemoedelijkheid en gastvrijheid vindt ze kenmerkend voor de sfeer zoals ze die bij haar grootouders thuis ervoer en voor haar een duidelijke notie van Indischheid is.

3.2 Cordelie Huibregtse

Cordelie is in 1978 geboren op het Zeeuwse eiland Walcheren. Ze heeft een zus van drie jaar ouder. Haar moeder is in 1946 geboren in Lawang, Oost-Java. Haar vader is in 1945 geboren in Middelburg. In 1952 zijn Cordelie's grootouders vanuit Indonesië naar Nederland gekomen. Ze kwamen aan in Rotterdam en zijn in Vlissingen gaan wonen. Cordelie is derhalve van moeders kant Indisch en kan gerekend worden tot de derde generatie Indische Nederlanders.

3.2.1 Etnisch culturele achtergrond

Zowel Cordelie's moeder als beide grootouders van moeders kant kunnen gerekend worden tot de groep van Indische Nederlanders. Haar Indische grootvader had een Nederlandse vader en Chinese moeder. Haar Indische grootmoeder was kind van een Belgische vader en Javaanse moeder, maar het is onduidelijk of de Europese grootouders ook daadwerkelijk totoks waren. Zij woonden in een volgens Cordelie typisch koloniaal huis in Surabaya met huishoudelijk personeel. Cordelie is hier zelf ook geweest.

Grootvader wilde geen Indonesisch staatsburger zijn. Zowel hij als Cordelie's grootmoeder waren geïnterneerd tijdens de Tweede Wereldoorlog. Hier is in de familie niet veel over bekend. Wat er na de kampperiode is gebeurd is ook niet helemaal helder. Het gezin verhuisde naar Surabaya waar grootvader een functie kreeg bij de politie. Cordelie stelt dat binnen haar familie wordt aangenomen dat hij een hoge functie heeft gehad, gelet op de grootte van het huis en personeel. Maar veel over het doen en laten van de familie blijft in nevelen gehuld, hetgeen Cordelie bestempelt als typisch Indisch. Cordelie's moeder was erg blond toen ze klein was

en dat was gevaarlijk om te blijven in het onafhankelijke Indonesië. Het gezin wilde aanvankelijk naar Australië. Voor zover Cordelie weet werd de familie hier niet toegelaten. Er is toen besloten maar naar Nederland te gaan,.

3.2.2 Beleving van Indischheid

Indisch is volgens Cordelie niet helemaal Indonesisch zijn en niet helemaal Nederlands zijn. Precies wat haar moeder is. Ze geeft aan dat ze nooit zou zeggen dat ze Indisch is of zich Indisch voelt. Haar moeder is Indisch, zij zelf niet. Ze ziet de Indische achtergrond van zichzelf niet als iets dat haar anders maakt dan een doorsnee Nederlandse. Wel herkent ze kenmerken die ze als typisch Indisch beschouwt. Hiertoe rekent ze bijvoorbeeld bescheidenheid, een zekere geslotenheid. Haar opa was erg kritisch, maar wilde als immigrant niemand tot last zijn in de nieuwe samenleving. Dus was hij vooral aardig tegen mensen buitenshuis en klaagde in het openbaar niet over opvang in Nederland die misschien niet erg warm was en vormen van discriminatie. Uit school ging Cordelie vaak langs bij opa en oma. Er werd dan vaak gesproken over Indonesië en de Tweede Wereldoorlog. Opa sprak zijn afkeer dan uit over het gebrek aan belangstelling voor Indisch slachtofferschap. Als er vriendinnetjes mee kwamen werd ook gesproken over Indonesië, maar dan sprak hij vooral over de mooie zaken van Indonesië, zoals de bijzondere flora en fauna. Cordelie merkte dat haar grootouders terug verlangden naar Indië.

Ook kenmerkend voor haar Indische familie is de grote mate van aandacht voor eten. Het was bij haar grootouders de gewoonte om altijd genoeg eten in huis te hebben. Hierin schuilt ook een verschil met haar Nederlandse grootouders. Opa en oma gingen ook pas eten als iedereen genoeg had. Deze setting past bij de hechte familiebanden zoals Cordelie die ervoer. Tot haar negentiende ging ze iedere zondag naar haar Indische opa en oma, waar altijd andere familieleden waren. Dit heeft Cordelie als erg gezellig ervaren. Oma stond dan de hele dag in de keuken en iedereen bleef eten. Die familiebanden hadden ook wel iets mysterieus. Zo bleek bijvoorbeeld de vader van haar moeder eigenlijk een neef te zijn. Dit soort familiebanden werden pas na verloop van tijd min of meer duidelijk. Dit heeft te

maken met een vorm van geslotenheid die Cordelie, evenals de moeite om gevoel te tonen en hierover te communiceren, ook herkent bij andere indo's.

De woning van haar grootouders beschouwt Cordelie als typisch Indisch: er hingen Indonesische schilderijen en het rook er Indisch. Precies zoals het nu in een toko of Chinese supermarkt ruikt. Dit in tegenstelling tot het huis van haar ouders. Hier hing geen Indische sfeer, zoals bij opa en oma. Ook hier wel enkele schilderijen met Indische taferelen, maar minder nadrukkelijk dan bij opa en oma. Moeder wilde ook graag als Nederlandse gezien worden en liep volgens Cordelie niet met haar Indische achtergrond te koop. Pas de laatste jaren heeft ze hier meer aandacht voor. Inmiddels is zij ook verschillende keren in Indonesië geweest. De laatste jaren lijkt ze meer waarde te hechten aan haar Indische achtergrond, maar ze kookt bijvoorbeeld niet Indisch. Volgens Cordelie heeft dit er mee te maken dat ze als enige dochter volop moest meehelpen in de keuken en wellicht daarom een afkeer heeft ontwikkeld van de tijdrovende Indische keuken. Daarentegen speelden ooms van Cordelie in *The Javelins* en andere indorock-bands in het Zeeuwse.

3.2.3 Een Indische identiteit?

Zoals reeds aangegeven voelt Cordelie zich niet Indisch. Haar moeder ziet ze als Indisch, zij zelf niet. Wel is ze trots op haar Indische achtergrond. Het Indische roept bovendien van alles op, ze voelt die afkomst heel erg, maar benadrukt telkenmale niet Indisch te zijn. Marlene de Vries maakt in haar onderzoek onderscheid tussen jezelf identificeren *als* Indisch en jezelf identificeren *met* de Indische achtergrond en/of cultuur. Cordelie identificeert zich dus heel duidelijk met de Indische cultuur, maar identificeert zich niet als Indisch. Kijken we naar de vijf categorieën die De Vries onderscheidt waarop leden der tweede en derde generatie met hun Indisch culturele bagage omgaan (zie hoofdstuk 2) dan plaatst Cordelie zich in zowel de vierde als vijfde categorie:

4. zij die weinig Indisch-culturele bagage hebben meegekregen of zich nauwelijks identificeren als Indisch. Indisch-zijn is vooral aan hun familieverleden gerelateerd.

Voor Cordelie is de sfeer bij opa en oma het Indische verleden. Het Indische leven van na de dekolonisatie in Nederland, doorspekt met verhalen over Indië. Indisch-zijn is dus vooral gerelateerd aan het familieverleden. Toch heeft ze het idee dat ze slechts beperkte Indische culture bagage heeft meegekregen, omdat haar moeder zo weinig nadruk legde op het Indische en dit zelfs leek te negeren.

5. zij die weinig Indisch-culturele bagage hebben meegekregen, maar zich wel in sterke mate Indisch voelen als gevolg van een afkomst besef. Deze afkomst heeft een sterke emotionele betekenis gekregen.

Hoewel zij zich niet Indisch voelt, beseft Cordelie wel dat ze een Indische afkomst heeft. Ze voelt zich betrokken bij de Indische cultuur. Wat dit nu precies is, valt lastig aan te geven. Het is vooral haar herinnering aan vroeger. Ze herkent dit diffuse gevoel van Indisch zijn bij andere leden van de derde generatie. Ze noemt in dit verband de website www.hoezoindo.nl, waarin de beleving van een Indische identiteit door leden van de derde generatie centraal staat. Paul Toorop, wiens zaak in het volgende hoofdstuk wordt behandeld, wordt door Cordelie genoemd als een voorbeeld van iemand die veel meer Indisch dan zijzelf is. Hij heeft volgens Cordelie een uiterlijk met meer Indische kenmerken en ook zijn vader zou volgens Cordelie heel erg Indisch overkomen. Wellicht omdat zij zich richten op de Indisch keuken, ontstaat de indruk dat zij meer met Indische achtergrond bezig zijn, aldus Cordelie. Ze vindt zichzelf dus ook in vergelijking met anderen niet of minder Indisch. Toch heeft haar Indische afkomst wel degelijk een emotionele betekenis. Dit ervaart ze wanneer op 4 mei tijdens Dodenherdenking bijvoorbeeld ook een krans wordt gelegd ter nagedachtenis aan slachtoffers in Indië. En hoewel ze niet perse iets wilde doen met haar Indische achtergrond, vond ze het uiteindelijk toch heel leuk om haar onderneming een Indische naam te geven en hierin subtiel Indische aspecten te verwerken, die deels, zoals het servies, direct uit haar Indische familie afkomstig zijn. Haar Indische familieleden, inclusief haar moeder, reageerden positief op de verwijzing naar het Indische in Kopi Soe Soe. Ondanks dat het geen uitgedokterd plan was, is ze blij dat er een Indische twist aan de onderneming zit. Cordelie is trots op deze roots en om deze op een subtiel manier in haar zaak te kunnen laten zien.

3.3 Erfgoedvorming

Uit het voorgaande is duidelijk geworden dat Cordelie in Kopi Soe Soe op subtiele wijze noties van Indischheid terug heeft laten komen, in zowel het interieur als de sfeer van de zaak. In deze paragraaf wordt verkend op welke wijze Kopi Soe Soe een rol speelt in de (re-)constructie van Indisch erfgoed.

In de eerste jaren van Kopi Soe Soe's zijn er veel Indische mensen die hun 'Indische verhalen' hebben gedeeld. Kopi Soe Soe heeft het volgens Cordelie in zich om een plek te zijn waar met name ook deze Indische verhalen gedeeld kunnen worden. Verhalen waarvan Cordelie vermoedt dat Indische mensen die normaal gesproken minder snel uitspreken. Dit zijn vooral de wat oudere mensen, die in gesprek met bijvoorbeeld Cordelie vertellen over hun achtergrond en hoe jammer het toch is dat bijvoorbeeld de oude Indische toko's lijken te verdwijnen. De jongere, derde generatie vraagt nogal eens hoe het zit met de naam van de zaak en geven dan aan wat hun eigen link met het Indische is. Cordelie geeft aan dat dit, mogelijk als gevolg van drukte, de laatste tijd wel wat minder is.

Soms bemerkt Cordelie dat oudere Indische klanten wat teleurgesteld zijn over het weinig expliciete Indische gehalte van de zaak. Ook al omdat de zaak in aanvankelijk wel eens in de media werd gepresenteerd als Indische toko. Cordelie wil echter niet zo'n traditionele Indische sfeer creëren. Ze noemt in dit verband de Tong Tong Fair. Die heeft ze een paar keer bezocht, maar dit is voor haar een erg traditioneel Indisch samenzijn en daar heeft ze niet heel veel mee. Ze geeft liever zelf vorm aan wat Indisch genoemd zou kunnen worden. Voorbeeld hiervan is de tosti kopi soe soe die op het menu staat. Deze is haar interpretatie van wat Indisch zou kunnen zijn. Sambal en taugé, zo stelt ze, zijn namelijk als gevolg van de koloniale geschiedenis in Nederland gekomen. Cordelie stelt dat ze met haar Indische achtergrond ook haar interpretatie van het Indische kan geven van wat als Indisch gezien kan worden. De tosti kan daarom volgens Cordelie over twintig jaar best een voorbeeld zijn van Indisch erfgoed. En hoewel de oudere Indische bezoekers de tosti niet als oorspronkelijk Indisch zien, wordt deze dan uiteindelijk wel door hen gewaardeerd.

Op dit moment zou ze het Indische gehalte van de zaak niet groter willen maken. Het is nu goed zoals het is. Maar het is best voorstelbaar dat er een avond

komt die gewijd is aan Indische muziek of Indisch koken.¹⁰⁸ Maar hier zit geen structureel plan achter, ideeën moeten spontaan ontstaan. De zaak is immers ook niet met die doelstelling tot stand gekomen.

3.4 Conclusie

In dit hoofdstuk werden Cordelie Huibregtse en haar onderneming Kopi Soe Soe besproken. Hieronder zullen de belangrijkste inzichten hierover in het kader van de deelvragen beschreven worden:

1. Op welke wijze speelt het Indische een rol in de identiteitsconstructie van de ondernemers?

Cordelie noemt zichzelf niet Indisch. Haar grootouders waren Indisch, zij zelf niet. Desalniettemin voelt zich wel verbonden met het Indische. Wat Indisch is, valt echter moeilijk te beschrijven. Haar beeld van wat het kan zijn, komen vooral voort uit reflecties van het familieleven. Als typisch Indische kenmerken noemt ze bijvoorbeeld de karaktereigenschappen bescheidenheid en een zekere geslotenheid. Ook de gastvrijheid die ze met name bij opa en oma heeft ervaren en de nadruk die daar lag op samen eten associeert ze hiermee. Het zijn kenmerken die overeen komen met de beschrijving die Marlene de Vries over een Indische etnische identiteit. Ook lijkt haar opvatting dat deze een optionele identiteit is overeen te komen met de wijze waarop Cordelie zich verhoudt tot haar Indische achtergrond. Voor zover zij zich verbonden met het Indische, is dat op persoonlijke wijze en houdt het verband met haar eigen familiegeschiedenis. Ze heeft niet het gevoel onderdeel te zijn van een bredere Indische gemeenschap, etnisch noch cultureel.

2. Hoe komt de Indische achtergrond tot uiting in de bedrijfsvoering?

Cordelie heeft niet de ambitie om Kopi Soe Soe een exclusief Indische zaak te laten zijn. Het Indische komt eerder op subtiele wijze terug. Wel heeft ze er bewust voor

¹⁰⁸ Het interview waarin Cordelie dit aangaf vond plaats op 16 juli 2016. In december 2016 vond reeds een avond plaats waarop experimentele gerechten op basis van Indische receptuur werd geserveerd door culinair adviseur en kok Joris Willems.

gekozen om de zaak een Indische naam te geven en de kaart en in het interieur een Indische twist te geven. Het interieur van Kopi Soe Soe is een flirt met een jaren zeventig retro stijl waarin subtiele Indische verwijzingen te vinden zijn, zoals een schilderijtje met Indonesisch landschap, een singeltje van Sandra Reemer en een Indonesisch kookboek. Op de kaart staat bijvoorbeeld de tosti kopi soe soe, wat gezien zou kunnen worden als een eigentijdse Indische creatie. De sfeer van gastvrijheid en elkaar ontmoeten die Kopi Soe Soe wenst uit te stralen heeft, voornamelijk onbewust, raakvlakken met wat Cordelie een Indische sfeer zou noemen, zoals ze die van vroeger bij opa en oma herinnert.

3. Welke bijdrage leveren de ondernemers hiermee aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?

In hoofdstuk 2 is geconstateerd dat het moeilijk is te spreken van een wel te onderscheiden Indisch erfgoedrepertoire. Het Indisch culturele erfgoed kenmerkt zich door een hybride en dynamisch karakter. Hoewel Kopi Soe Soe geen officiële erfgoedinstantie wenst te zijn en zelfs te maken kreeg met het verwijt niet Indisch genoeg te zijn door leden van de eerste generatie, denkt Cordelie zelf dat een zaak als Kopi Soe Soe kan bijdragen aan het zichtbaar blijven van het Indische. Dat gebeurt op een subtiele en zelf geconstrueerde manier. Enerzijds wordt in Kopi Soe Soe gebruik gemaakt van dezelfde soort objecten die in bijvoorbeeld het Indisch Achtererf worden gebruikt (singeltjes van indorock of - pop - artiesten, verwijzingen naar de Indische keuken) en in interieurs met een Indische uitstraling (schilderijtjes met Indonesisch landschap, deels authentieke objecten, zoals servies van opa en oma). Anderzijds vindt hybridization plaats, bijvoorbeeld in de vorm van een tosti kopi soe soe, die volgens Cordelie zowel door personeel als klanten ook wel Indische of Indonesische tosti genoemd wordt. Ook met het organiseren van een avond waarbij geëxperimenteerd wordt met de Indische keuken is een voorbeeld van een dynamische omgang met onderdelen van het Indische erfgoedrepertoire. In acht genomen dat dit erfgoedrepertoire per definitie dynamisch en in ontwikkeling is, kan eenvoudig geconcludeerd worden dat Kopi Soe Soe een voorbeeld is van Indisch erfgoed is op lokale schaal en aldus bijdraagt aan (re-)constructie hiervan.

4 Oma's rechten voor een nieuwe generatie

Paul Toorop opende in 2015 *Toko Toorop* in de Rotterdamse wijk Blijdorp. Net als in het vorige hoofdstuk wordt eerst de onderneming beschreven en de wijze waarop hier Indische representaties waar te nemen zijn (4.1). Daarna hoe zijn Indische achtergrond een rol speelt bij de vorming van Pauls identiteit en hoe dit tot uitdrukking komt in de toko (4.2). Voorts een analyse ten aanzien van de mogelijkheid waarop Toko Toorop een rol speelt bij de (re-)constructie van Nederlands Indisch erfgoed (4.3), waarna in de laatste paragraaf (4.4) conclusies worden getrokken. Het interview met Paul vond plaats op 19 januari 2017. Bij een eerder bezoek aan zijn zaak vroeg ik hem om mee te doen aan het onderzoek. Hierin is kort ook gesproken over de thematiek van het onderzoek. Voor deze thesis slechts geput uit het interview.

4.1 Toko Toorop

In deze paragraaf wordt een algemene beschrijving gegeven van Toko Toorop en op welke wijze in deze onderneming Indische representaties te herkennen zijn.

4.1.1 Algemeen

In 2013 besloot Paul Toorop (Rotterdam, 1991) te stoppen met zijn opleiding Communication and Multimedia Design (CMD) aan de Hogeschool Rotterdam en zich volledig te richten op de Indische keuken. Paul vertelt dat door een bijbaan in de horeca zijn interesse in koken gewekt was en dan met name in de Indische keuken, zoals hij die kende van zijn oma. In zijn studentenhuus begon hij maaltijden klaar te maken. Voor een tientje konden anderen dat afhalen. Toen hij via Facebook aankondigde dat bij 1000 likes een toko zou openen, leverde dit enthousiaste reacties op. Binnen twee weken had hij een grote cateringklus voor bijna veertig mensen. Hier haalde hij voldoening uit en er kwamen al snel steeds meer aanvragen die steeds meer tijd in beslag namen. De opleiding bleek na anderhalf studie niet zo interessant als gehoopt, aldus Paul. Na overleg met zijn ouders werd besloten een eigen onderneming te starten. Dit werd een variant op de Indische toko. Eerst op

Rotterdam-Zuid en sinds 2015 in Rotterdam-Blijdorp. Hier runt hij samen met partner Edward van Dalen (geen Indische achtergrond) Toko Toorop, waar zijn vader Leslie vaak meehelpt in de keuken. Zes dagen per week is de zaak van 's middags tot 's avonds geopend, voor zowel afhaal als het ter plekke nuttigen van een Indische maaltijd.

4.1.2 Representaties van Indische cultuur

Paul associeert het Indische sterk met eten, koken met elkaar en samenzijn. Dat gevoel wilt hij graag terug laten komen in zijn zaak. Dit hoopt hij te bereiken middels de maaltijden die bereid worden en het interieur. Op de website van Toko Toorop staat het als volgt beschreven:

“Eten is in onze cultuur geen eten. Het is samenzijn, vertellen en liefde. Zondagmiddag vijf uur werd er bij Oma met een man of twaalf gegeten. Drie keer opscheppen was niet verplicht, maar het gebeurde altijd. (...) Toko Toorop is begonnen uit liefde en passie voor de gerechten en de gezelligheid bij mijn Oma Titalepta thuis. Bij mijn Oma werd altijd gekookt en vooral veel gegeten door de hele familie Toorop. (...) Het drinken van een glas stroop susu terwijl de lucht van Camel sigaretten en sayur buncis en krupuk nog in de lucht hing. Het Hele dagen koken, van opstaan tot slapen gaan. Van maandag tot zondag. Vriezers vol, koelkasten vol, wadjans vol, oven vol, kast vol, buik vol. Het was een feest. De zondagmiddag was een feest. (...) Zoals Oma in de keuken stond, een snufje van dit, een bumbu van zus, een sambal van zo, vergeet ik nooit meer. Met grote verbazing kon ik er niet bij hoe deze gerechten zoveel smaak konden hebben. Terima kasih voor al die belangrijke lessen, die blijkbaar diep in mijn hersenen zijn blijven liggen. Zo'n moment waarin ik een sambal maak en eigenlijk niet meer weet wat ik erin doe, herinnert mij weer even aan toen.”¹⁰⁹

¹⁰⁹ <http://www.tokotoorop.nl/onze-toko.html> (19 - 07 - 2017).

De gerechten in Toko Toorop heeft Paul samen met zijn vader uitgezocht, op basis van herinnering aan oma's bereidingswijze. Familieleden, waaronder opa, hebben de gerechten geproefd en zo is de receptuur ontstaan die thans gehanteerd wordt. Naast deze voor de familie Toorop authentieke gerechten, wordt er ook geëxperimenteerd. Paul is van mening dat de standaard Indische keuken nogal 'doodgekookt' is. Het mag wat frisser. De indo-burger is een voorbeeld van een gerecht dat op die manier tot stand is gekomen.

Het interieur bestaat voor ongeveer tachtig procent uit spullen die uit oma's huis komen: schilderijen, foto's (onder andere van Pauls grootouders), de kledjes op tafel, maar ook bakvormen en oma's pannen die nog steeds gebruikt worden. Dit alles roept volgens Paul de sfeer op van wat hij kenmerkend vindt voor zijn Indische herinnering, namelijk hoe het vroeger bij oma thuis was.

Er is ook ruimte voor andere en niet-specifiek Indische elementen. De muurschildering is door een bevriende kunstenaar gemaakt. Het is een vrije expressie waarin diverse Indonesische elementen verwerkt zijn, zoals garuda-achtige hoofden, verwijzend naar het hindoeïstisch mythische wezen dat een Indonesisch nationaal symbool is. Er hangt ook een draak in de zaak. Deze komt uit Indonesië en heeft volgens Paul weinig te maken met hoe het vroeger bij oma thuis was. Toch worden zowel muurschildering als draak gebruikt om een Indische sfeer op te roepen. Paul stelt dat de zaak geen museum is waar alles geconserveerd moet blijven. Bepaalde elementen van vroeger wil hij graag behouden, maar het moet wel fris en dynamisch blijven.



De voorgevel van Toko Toorop.
Foto gemaakt op 27 september
2017 door Mark Aarts



De zijgevel van Toko Toorop. Met in de vensterbank onder andere diverse wajangpoppen. Foto gemaakt op 27 september 2017 door Mark Aarts



Het interieur van Toko Toorop, met zicht van binnenuit op het raam aan de zijgevel. In de vensterbank de wajangpoppen. Er hangt een oude schoolkaart op van de Republiek Indonesië. Het kleedje op tafel komt uit het huis van Pauls oma. Foto gemaakt op 27 september 2017 door Mark Aarts



Het interieur van Toko Toorop, gezien vanaf de voorzijde aan de binnenkant van de zaak. Links een draak uit Indonesië. Ook een reclame poster van het Indonesische biermerk Bintang. De kleedjes op tafel komen uit het huis van Pauls oma. Foto gemaakt op 27 september 2017 door Mark Aarts



Het interieur van Toko Toorop, met zicht van binnenuit op het raam aan de voorgevel. Te zien is de draak uit Indonesië. Ook is de wandtekening te zien, die verschillende Indonesische symbolen bevat. De kledjes op tafel komen uit het huis van Pauls oma. Foto gemaakt op 27 september 2017 door Mark Aarts



Het interieur van Toko Toorop. Foto genomen vanuit dezelfde positie als bovenstaande foto. Te zien is een schilderij van een Indonesisch landschap en de reiskist van Pauls opa. Foto gemaakt op 27 september 2017 door Mark Aarts



Close up van de wandtekening die gemaakt is door bevriende artiest van Paul. Foto gemaakt op 27 september 2017 door Mark Aarts



Close up van de draak die afkomstig is uit Indonesië. Foto gemaakt op 27 september 2017 door Mark Aarts

4.2 Paul Toorop

Paul is in 1991 in het Ikazia ziekenhuis in Rotterdam - Zuid geboren. Hij heeft twee jongere zussen. Van vaders kant heeft hij een Indische achtergrond. Pauls opa is in 1925 in Malang, Java, geboren. Zijn oma is geboren op Java, maar haar familie komt oorspronkelijk van de Molukken. Pauls vader werd in 1958 in Nederland geboren. Paul kan, net als Cordelie Huibregtse, gerekend worden tot de derde generatie Indische Nederlanders.

4.2.1 Etnisch culturele achtergrond

Pauls opa en oma leerden elkaar op Java kennen, waar zij naast elkaar woonden. Beiden waren, als Indo-Europeanen, geïnterneerd tijdens de Tweede Wereldoorlog. Paul vertelt dat oma's vader als hoge ambtenaar na het begin van de Japanse bezetting diende te kiezen voor Nederland of Indonesië, slechts enkele uren nadat zijn broer was onthoofd. De keuze viel toen op Nederland en aldus werd het gezin geïnterneerd.

In 1953 gingen opa en oma aan boord van de Johan van Oldenbarnevelt en vestigden zich in Nederland. Zij kregen een woning toegewezen in Friesland. In 1956 trouwden zij. Pauls vader werd in 1958 geboren. Het gezin vertrok later naar Rotterdam. Pauls vader geeft aan dat hij het idee heeft dat de generatie van opa en oma hard heeft geprobeerd om zo snel mogelijk te integreren. De tweede generatie waartoe hij behoorde is op diverse wijze omgegaan met Indische achtergrond, zo stelt hij. Als voorbeeld geeft hij dat hij zelf zijn zoon heeft gestimuleerd om met Indische catering te starten, toen deze wilde stoppen met zijn HBO opleiding. Een van zijn zussen wilde daarentegen lange tijd niks met het Indische te maken hebben en distantieerde zich hier eerder van. Zo wilde zij ook niet Indisch koken bijvoorbeeld. Zelf heeft Pauls vader meegeholpen om de gerechten te creëren die in de toko verkocht worden. Ook helpt hij nog regelmatig mee in de zaak.

4.2.2 Beleving van Indischheid

Op de vraag hoe Indisch Paul zelf is, stelt hij de wedervraag wat Indisch eigenlijk is. Paul geeft aan dat zijn vader gewoon in Nederland geboren is. Hij noemt zichzelf doorgaans niet Indisch of indo, al omschrijven mensen hem, met betrekking tot zijn toko, soms wel als zodanig. Als het gaat over werk, dan komt een gesprek snel op zijn achtergrond. Zonder zijn werk was het wellicht minder nadrukkelijk. Wel geeft hij aan dat hij Indisch is, omdat hij nu eenmaal van Indische Nederlanders afstamt.¹¹⁰ Paul vertelt dat hij in Portugal als Portugees wordt herkend en als Marokkaan in Marokko.

Bij de beleving van de Indische cultuur staan voor Paul herinneringen aan opa en oma thuis centraal, met een nadruk op het eten, samenzijn en koken met elkaar. Hij stelt dat eerdere generaties een vervelende tijd in de koloniale tijd en/of de nasleep daarvan meegemaakt. Voor Paul speelt dat geen rol. Het Indische verleden herinnert Paul zich als volgt: als kleine jongen bij opa en oma op de bank, met veel familie om zich heen. Gezellig en eindeloos ouwehoeren met z'n allen, zoals hij het beschrijft. Iedereen was hier welkom, ook vrienden konden meegenomen worden. Op zondag ging het gezin doorgaans bij opa en oma langs. De tv stond aan, schalen kroepoek op tafel en veel eten. Ook de geuren spelen een rol bij de herinnering. Met name de geur van gebakken trassi en kroepoek. Dit is een herinnering die duidelijke overeenkomsten heeft met Cordelie in het vorige hoofdstuk.

Een andere notie van Indischheid die overeenkomt met Cordelie is het herkennen van kenmerken van een zwijgcultuur. Hij weet vrijwel niks van wat familieleden in de laat-koloniale tijd hebben meegemaakt. Hier werd over gezwegen. Ook de familiebanden zijn niet altijd helder. Wie van wie afstamt is vaak diffuus: mensen worden oom genoemd, maar blijken dan eigenlijk geen oom te zijn. Hoe het wel zit, blijft onduidelijk. Ook Cordelie schetste deze enigszins mistige familiebanden.

Zijn zussen hebben volgens Paul minder met het Indische dan hijzelf. Het beginnen met koken en de start van de onderneming was echt de aanzet om hier

¹¹⁰ In de eerder gememoreerde documentaire *Untuk selalu*, waarin ook Paul geportretteerd wordt, noemt hij zichzelf wel indo: "Ik ben Paul Toorop, ik ben 23 jaar en ik ben een indo."

meer mee bezig te zijn. De opening van de toko betekende ook dat er een fysieke ruimte ontstond om spullen die de Indische omgeving bij opa en oma thuis representeerden, een nieuwe plaats te geven. Zoals reeds beschreven bestaat het interieur alsmede het kookgerei voor een belangrijk deel uit spullen die vroeger thuis bij opa en oma stonden. Op die manier heeft Paul zich omringd met dat wat als zijn noties van Indischheid kunnen worden gezien.

4.2.3 Een Indische identiteit?

Zoals hierboven reeds aangegeven noemt Paul zich doorgaans geen indo. Paul ziet zichzelf als een Nederlandse jongen die affiniteit heeft met het Indische verleden van zijn voorouders. Hij maakt zelf de vergelijking met Marokkanen van de derde generatie. Dat zijn, zoals hij het stelt Nederlandse jongens zijn die affiniteit hebben met de Marokkaanse cultuur. Hij voelt er niks voor zich meer Indisch voor te doen dan hij is. Met het voorbeeld van derde generatie indo's die Maleis gaan leren heeft hij niks.

Wanneer, net als bij Cordelie in het vorige hoofdstuk, de categorieën van De Vries erbij worden gehaald, dan kiest Paul er zelf voor om zich in te delen bij de eerste:

1. *zij die van huis uit veel Indisch culturele bagage hebben meegekregen en waarbij dit vrijwel ongewijzigd terugkomt in het volwassen leven. Dit is op impliciete wijze gegaan. Hoewel ze zich 'Nederlandser' gedragen dan hun ouders, maar voelen zich naast Nederlands in vrij sterke mate Indisch.*

Hoewel hij zich dus niet perse indo noemt, komt, vooral door zijn onderneming te zijn gestart, de Indisch culturele bagage nadrukkelijk terug in zijn volwassen leven. Paul geeft aan dat het wel lastig is om dan precies aan te geven wat die culturele bagage is. Dat komt toch vooral neer op de eetcultuur, het bij elkaar zijn, gezelligheid. Paul merkt sinds hij met zijn zaak is gestart het Indische een centrale rol in zijn identiteitsbeleving speelt. Toen Paul studeerde was hij gewoon een Nederlandse jongen van achttien waarvan soms zijn achtergrond ter sprake kwam. Zijns inziens heeft hij van huis uit ook niet bewust meegekregen dat hij Indisch is.

Vooral door het koken en het beginnen van de zaak is dit besef toegenomen. Hierdoor heeft hij het hier tegenwoordig vaker over met zijn vader en enkele andere familieleden. Er zit dus wel een ontwikkeling in het bezig zijn met zijn Indische achtergrond, aldus Paul.

Paul ziet zijn Indische identiteit als iets dynamisch. Met betrekking tot zijn toko pikt hij bijvoorbeeld bepaalde dingen uit dat verleden om een Indische sfeer op te roepen. Hij geeft het Indische in zijn zaak dus zelf vorm. Paul en zijn zakenpartner willen bewust niet gevangen zitten in een Indisch keurslijf, zoals dat volgens hen bij veel ondernemers op bijvoorbeeld de Tong Tong Fair wel het geval is. Al jaren worden daar volgens hen dezelfde producten verkocht, zijn ondernemers gekleed in een batik - bloesje. De Tong Tong Fair is wat hen betreft ouderwets. Toko Toorop zou hier niet passen. Ze zouden er, zoals dat zelf aangeven, een vreemde eend in de bijt zijn, omdat ze niet een soort authentiek Indische uitstraling hebben. De Tong Tong Fair is volgens Paul en Edward te veel eenheidsworst en ouderwets. Een jonge generatie indo's wordt hier volgens hen niet naartoe getrokken. Paul en Edward zijn er een keer beroepsmatig geweest, om te zien wat er zoal verkocht wordt, maar komen hier niet voor hun plezier.

4.3 Erfgoedvorming

In de vorige paragrafen van dit hoofdstuk werd reeds duidelijk dat Paul op verschillende manieren het Indische familieverleden terug laat komen in zijn toko. Net zoals in het vorige hoofdstuk bij Kopi Soe Soe is gedaan, wordt in deze paragraaf verkend op welke wijze Toko Toorop een rol speelt in de (re-)constructie van Indisch erfgoed.

Om te beginnen zijn er de gerechten die geserveerd worden. Deze zijn geïnspireerd op oma's gerechten en samen met zijn vader is geprobeerd deze te reconstrueren. Ook door andere familieleden, onder andere opa, te laten proeven. Naast gerechten die als authentiek voor de familie Toorop kunnen worden beschouwd, wordt er ook geëxperimenteerd. Wat in de toko wordt aangeboden mag wat frisser zijn dan de standaard Indonesische keuken, zo stellen Paul en Edward. De Indische keuken heeft wel een duidelijke basis qua ingrediënten, maar is per definitie altijd al in ontwikkeling geweest. Paul geeft aan dat er bij komst in

Nederland bijvoorbeeld meer rundvlees beschikbaar was dan in Nederlands-Indië het geval was geweest. Dit heeft zijn weerslag gehad op de Indische keuken, aldus Paul. Hij stelt dat veel toko's al vijftig of zestig jaar hetzelfde maken, maar de Indische keuken verdient het om fris te blijven. Zo staat in Toko Toorop bijvoorbeeld de indo burger op het menu. In hun poging een nieuw Indisch kookboek te ontwikkelen en op de markt te brengen, is dit ook wat Paul en Edward voorstaan: niet alleen authentieke gerechten, maar vooral ook ruimte bieden aan experimenten met typisch Indische/Indonesische ingrediënten. Zowel de toko als het te ontwikkelen kookboek hebben weliswaar het doel om een deel van de Indische cultuur in stand te houden, maar dit betekent niet dat dit de Indische (eet)cultuur is van de eerste generatie.¹¹¹

Enerzijds geeft de toko, vanwege het deels 'authentieke' menu en het interieur dat bestaat uit spullen uit het huis van Pauls opa en oma, een geromantiseerd beeld van het verleden, zo stelt Paul. Mensen met Indische achtergrond die als klant in de zaak zijn, herkennen de inrichting en geven aan dat het ze doet denken aan (groot-)ouderlijk huis. Anderzijds is er niet alleen sprake van conservering van het Indische dat gerelateerd is aan de belevingen van de zondagen bij opa en oma. De meer naar Indonesië verwijzende muurschildering en draak zijn hier in het interieur voorbeelden van. Wat betreft het eten ervaren Paul en Edward dat oudere klanten met een Indische achtergrond nog wel eens kritisch kunnen reageren op de gerechten, omdat men vraagtekens zet bij de bereidingswijze die niet authentiek zou zijn. Dat is echter ook niet het doel van de zaak. Er mag, zoals beschreven, best geëxperimenteerd worden. Ook bij Kopi Soe Soe zagen we dat oudere indo's nog het in hun ogen niet - authentieke Indische karakter van de zaak benoemen. Bij Kopi Soe Soe zagen we dat het doel geenszins is om een authentieke Indische sfeer op te roepen in de zaak. In Toko Toorop is daarvan ook geen sprake. Veeleer wordt op bewuste wijze een nieuwe twist gegeven aan de Indische keuken. Paul en Edward geven tevens aan dat er in de toekomst wellicht een tweede zaak bij zou kunnen komen die heel anders is. Het voorbeeld wordt genoemd van een concept als Toko Toorop bar & grill: een modern ogend

¹¹¹ Zie voor het initiatief om tot een *Toko Toorops Kookboek* te komen bijvoorbeeld ook <https://munchies.vice.com/nl/article/bmwgwa/een-rotterdamse-toko-wil-de-indische-eetcultuur-in-nederland-redden-met-hun-kookboek> (14 - 08 - 2017).

restaurant, dat geenszins verwijst naar oma's huiskamer, maar waar zowel gerechten als interieur op meer subtiele wijze van Indische invloeden zou kunnen worden voorzien.

Hoewel het doel van Toko Toorop dus deels is om de Indische (eet)cultuur in stand te houden, wordt niet geprobeerd deze te conserveren. Het Indische hoeft er ook niet perse te dik bovenop te liggen. Paul heeft niet veel met initiatieven van voornamelijk derde generatie Indische Nederlanders als *I Love Indo* en Indische themafeesten. Paul en zijn zakenpartner voelen zich hier niet thuis bij, noch bij dat andere bolwerk van de Indische (eet)cultuur, de Tong Tong Fair.

4.4 Conclusie

In deze laatste paragraaf worden de inzichten betreffende Paul en zijn toko in verband gebracht met de deelvragen van dit onderzoek.

1. Op welke wijze speelt het Indische een rol in de identiteitsconstructie van de ondernemers?

Paul is zich sinds hij met zijn onderneming is gestart meer bewust van zijn Indische achtergrond. Hoe die Indische culturele bagage omschreven dient te worden is lastig, maar in ieder geval roepen eetcultuur, het bij elkaar samen zijn en gezelligheid associaties op met hoe het vroeger bij opa en oma thuis was. En dat is Pauls voornaamste Indische referentiekader. Hij heeft niet veel met bijvoorbeeld het bezoeken van de Tong Tong Fair, of Indische themafeesten gericht op jongeren. Hij geeft op zijn eigen wijze vorm aan zijn Indische identiteit en deze komt vooral tot uitdrukking in het werk dat hij doet. Hoewel Paul zich niet indo noemt, lijkt er een sterkere drang om zich als Indisch te identificeren dan bijvoorbeeld Cordelie. Voor beiden geldt echter dat, voor zover zij zich identificeren als Indisch, deze identiteit optioneel is. Paul geeft duidelijk aan dat zijn Indische achtergrond vooral een rol van betekenis is gaan spelen door de start van zijn onderneming. Hij geeft zelf vorm aan deze identiteit en doet dat niet omdat hij zich onderdeel voelt uitmaken van een bredere Indische groep. Indisch is voor Paul, om met Marlene de Vries te spreken, een gevoel waarin met name het eigen familieverleden gereflecteerd wordt en waaruit hij zelf aspecten kiest die zijn identiteit mede vorm geven.

2. Hoe komt de Indische achtergrond tot uiting in de bedrijfsvoering?

Pauls zaak heeft een herkenbare Indische uitstraling. Dat is ook wat de bedoeling van hem en zijn partner is. Een groot deel van het interieur komt uit het huis van opa en oma. De kist die in de zaak staat is bijvoorbeeld ook echt de kist waarin opa's spullen zaten toen hij met de Johan van Oldenbarnevelt naar Nederland kwam. De gerechten die worden geserveerd zijn gebaseerd op hoe oma ze vroeger maakte. Echter, er zijn ook niet authentieke Indische kenmerken te ontdekken, zoals de wandtekening met daarin vooral Indonesische symbolen verwerkt en de draak die ophangt. Hier zien we het inmiddels bekende fenomeen van de minder nadrukkelijke scheiding tussen Indisch en Indonesisch en meer algemeen Aziatisch. Ook in de gerechten neemt Paul de ruimte om af te wijken van oma's receptuur. Een product als de indo burger geeft blijk van Pauls dynamische omgang met de Indische eetcultuur.

3. Welke bijdrage leveren de ondernemers hiermee aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?

Een doel van Toko Toorop is onder andere het in stand houden van de Indische cultuur in Nederland. Er wordt dus gepoogd een bijdrage te leveren aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland. Echter, het is niet Pauls bedoeling om dit in de geest te doen, zoals hij dat ervaart op een evenement als de Tong Tong Fair. Hoewel de toko een deels authentiek ogend interieur heeft, met veel objecten uit oma's huis en gerechten die zoveel mogelijk in de buurt komen van hoe oma ze klaar maakte, worden ook meer hedendaagse en eerder Indonesische kenmerken (zoals de wandtekening) ingezet om de toko een Indisch karakter te geven. Dit past bij eerdere bevindingen over hoe de derde generatie vorm geeft aan bijvoorbeeld een Indisch ogend interieur. Paul stelt dat er geëxperimenteerd mag worden en dat het Indische gerust nieuwe vormen aan kan nemen. Door noties van Indischheid te gebruiken om tot nieuwe representaties met een Indisch karakter te komen, vindt een reconstructie van het Indisch erfgoedrepertoire plaats.

5 Een draagbare Indische identiteit

In dit hoofdstuk staan Lara Peeters en haar bedrijf *LARAS* centraal. In 2014 startte zij met het online verkopen van tassen, gemaakt van Indonesische stoffen. In de eerste paragraaf (5.1) wordt een algemene beschrijving van het bedrijf gegeven en ingegaan op de representaties van de Indische cultuur die hierin te herkennen zijn. In de tweede paragraaf (5.2) staat Lara zelf centraal. Besproken wordt welke rol haar Indische achtergrond speelt bij Lara's identiteit en hoe dit tot uitdrukking komt in haar bedrijfsvoering. In de derde paragraaf (5.3) wordt verkend op welke wijze *LARAS* een rol speelt bij de (re-)constructie van Nederlands Indisch erfgoed. In de laatste paragraaf (5.4) worden conclusies getrokken. Het interview met Lara vond plaats op 19 augustus 2016. Een week hieraan voorafgaand vond een eerste kennismakingsgesprek plaats, waarin uitgebreid is gesproken over de thematiek van dit onderzoek. Echter is in deze thesis slechts geput uit het interview.

5.1 LARAS

In deze paragraaf wordt een algemene beschrijving gegeven van Lara's bedrijf. Daarna wordt beschreven op welke wijze binnen de onderneming wordt verwezen naar de Nederlands Indische/Indonesische cultuur.

5.1.1 Algemeen

In 2014 startte *LARAS*. Zoals reeds beschreven worden online tassen verkocht. De tassen zijn vervaardigd van traditionele Indonesische stoffen, als batik en ikat. Lara reist zelf naar Indonesië om stoffen te selecteren, bijvoorbeeld op Flores, waar de ikat vandaan komt. Hier worden de grondstoffen vervaardigd, welke vervolgens naar Jakarta worden vervoerd. Haar tante Atiet in Jakarta organiseert de gang van zaken in Indonesië en heeft een deel van de collectie tassen vervaardigd. Voorts werkt Lara samen met enkele andere ontwerpers, zoals de Indonesische Anastasia

Rani Wulandari en de Nederlandse Annemei Kalden.¹¹² De tassen worden in kleine oplages gemaakt, zodat iedere tas uniek is.

De tassen die gemaakt worden hebben vanwege de gebruikte stoffen een duidelijk Indonesisch karakter. Dit is ook wat Lara graag wil met haar product: op een respectvolle manier de Indische/Indonesische cultuur laten zien. Echter moeten de tassen ook passend zijn in een Nederlandse - of Westerse context. Daarom is er bewust voor gekozen om geen traditionele Indische/Indonesische kleding, als sarongs bijvoorbeeld, te gaan verkopen, want die worden volgens Lara toch niet gedragen. Doel van het bedrijf is om een verbondenheid tussen mensen en verschillende werelden te bewerkstelligen: in Nederland tussen indo's, met name van de derde generatie en tussen stoffenmakers in Indonesië en de wereldmarkt teneinde hen voor eerlijke prijzen te laten werken, aldus Lara.

5.1.2 Representaties van Indische cultuur

Een tas is voor Lara een accessoire die in de openbaarheid getoond wordt. Toen ze met het bedrijf startte was een van haar doelstellingen om middels de tassen aspecten van het Indische in de openbaarheid te brengen, met name ook zodat indo's hun roots met trots kunnen dragen, zodat deze cultuur zichtbaar blijft. Veel klanten zijn indo's van de derde generatie. Lara merkt dat deze klanten, net als zij zelf, bezig zijn met een zoektocht naar hun Indische roots.

Meest nadrukkelijke verwijzing naar een Indische achtergrond is het gebruikte materiaal met kenmerkende kleurstelling en motieven. In het onderzoek van Marlene de Vries wordt door leden van de tweede generatie de batikblouse nadrukkelijk in verband gebracht met de generatie van hun ouders.¹¹³ Met haar doelstelling om dergelijke grondstoffen middels de tassen een blijvende plek in het Nederlands straatbeeld te geven, lijkt Lara's product dus duidelijk naar noties van Indischheid te verwijzen. Ook bij het eerder aangehaalde Indisch Achtererf in het Nederlands Openluchtmuseum dient de batikblouse als materiële verwijzing naar het Indische cultuurleven. De vrijwilliger bij het Indisch Achtererf, die in het kader van dit onderzoek gesproken is, kwam in de jaren vijftig met haar ouders naar

¹¹² <http://www.larasbags.com/aboutlaras/> (02-08-2016).

¹¹³ De Vries, *Indisch is een gevoel*, 152 - 153.

Nederland. Hoewel op Sumatra geboren, draagt ze op aanwijzing van leidinggevenden de Javaanse batik, omdat dit meer associaties met Nederlands-Indië zou oproepen.¹¹⁴

In Lara's product komen dus duidelijke Indische kenmerken terug, hetgeen ook nadrukkelijk de bedoeling is. Doelstelling van het bedrijf is namelijk om de Indische/Indonesische cultuuruitingen zichtbaar te houden in Nederland.



Verschillende producten van LARAS. In alle tassen die zijn afgebeeld is batik stof verwerkt. De foto's zijn gemaakt door Lara Peeters en afkomstig van [https://www.facebook.com/LARASbag/\(5-10-2017\)](https://www.facebook.com/LARASbag/(5-10-2017)).

¹¹⁴ Gesprek met deze medewerkster van het Nederlands Openluchtmuseum werd gevoerd op 21 april 2016.

5.2 Lara Peeters

Lara Peeters werd in 1986 in Den Haag geboren en groeide op in Bergschenhoek. Hoewel Lara zich verwant voelt met Indische Nederlanders van de derde generatie, is haar afkomst anders dan Cordelie Huibregts en Paul Toorop. Haar moeder is Indonesische en haar vader is Nederlander. De facto is ze hiermee geen Indische Nederlander volgens de in dit onderzoek gehanteerde criteria. Toch is het aannemelijk te maken dat zij verwant is aan de groep Indische Nederlanders, met name degene van de derde generatie, zoals Cordelie en Paul.

5.2.1 Etnisch culturele achtergrond

Als gesteld wijkt Lara's Indische achtergrond af van wat daar doorgaans onder verstaan wordt. Onder Indische Nederlanders worden, zoals eerder aangegeven, zij die van gemengd Indonesisch-Nederlandse (of anderszins Europese) afkomst geschaard, die voor de dekolonisatie juridische als Europeaan te boek stonden en de Nederlandse nationaliteit bezaten, alsmede hun nakomelingen. Hoewel Lara zich online afficheert als derde generatie indo¹¹⁵, is dit in termen van bovenstaande classificatie enigszins gecompliceerd. Lara's vader is in Nederland geboren en getogen en heeft twee Nederlandse ouders. Lara's moeder is in 1956 in Indonesië geboren uit twee Indonesische ouders en leefde tot haar zeventiende op Java. Voor studie kwam ze naar Nederland, waar ze Lara's vader leerde kennen. Zij vestigden zich samen in Nederland. Lara zou zodoende als half - Indonesisch beschouwd kunnen worden, doch zelf voelt ze zich verbonden met zij die als Indische Nederlanders gezien worden. Dit zit hem vooral in de gedeelde band met Indonesië en, zoals ze sinds een aantal jaar bemerkt, de gezamenlijke zoektocht naar de Indische/Indonesische roots. Lara voelt zich bijvoorbeeld verwant met de persoonlijke zoektocht naar en vormgeven van de Indische/Indonesische achtergrond van mensen als Tenny Tenzer (maker van de documentaireserie I.N.D.O. voor OPEN Rotterdam) en Armando Ello (van www.hoezoindo.nl en auteur van het boek *Twijfelindo*).

¹¹⁵ <https://www.voordewereldvanmorgen.nl/duurzame-projecten/laras-eerlijke-textielindustrie-via-indonesia> (30-07-2016).

Hoewel Lara volgens de gehanteerde definitie wellicht geen Indische Nederlander van de derde generatie is, kan haar handelen vergeleken worden met de andere in dit onderzoek geportretteerde ondernemers. Ze is, net als hen, bezig met de receptie van een Indisch/Indonesisch verleden door middel van haar bedrijf en producten. Bovendien richt ze zich met haar product heel nadrukkelijk op een Indische doelgroep. Lara zou het mooi vinden wanneer zoveel mogelijk Indische mensen hun afkomst zouden tonen, mogelijkerwijs met tassen van haarzelf.

Hoewel niet klassiek Nederlands Indisch van achtergrond, is ook Lara's familiegeschiedenis doordrongen van de koloniale relatie die Nederland en Indonesië delen. Lara vertelt dat haar opa van vaderskant tijdens de politieke acties als militair gelegerd op Java. Haar opa van moederskant was in deze periode militair actief aan de zijde van de Laskar Rajat, een Indonesische militie. Naar het schijnt, maar dat is niet geheel zeker, zijn beide opa's in hetzelfde gebied actief geweest. Oma van moederskant spreekt, ook ruim zeventig jaar na de *proklamasi*, nog steeds vloeiend Nederlands. Bovendien heeft haar opa een Nederlandse opvoeding gehad. Dit lijkt er op te wijzen dat zowel opa als oma bij de groep Indische Indonesiërs hoort, die in paragraaf 1.3.2 werden besproken.

Op zeventienjarige leeftijd besloot Lara's moeder voor studiedoeleinden naar Nederland te gaan. Na een verblijf in Nederland van ongeveer een half jaar en een terugkeer naar Indonesië, besloot zij spoedig terug te keren naar Nederland voor een stageperiode, waar zij Lara's vader leerde kennen. Een en ander lijkt een zekere band met Nederland te impliceren. In ieder geval heeft dit voor Lara mede gezorgd dat er vanuit het verleden een duidelijke connectie is tussen Nederland en Indonesië. Met haar oma als heldere echo uit een koloniale tijd, voelt Lara zich verbonden met degenen in Nederland die eveneens in nauwe relatie staan met de tijd dat Indonesië nog Indië was: de Indische Nederlanders.

5.2.2 Beleving van Indischheid

Gezien Lara's achtergrond is het aannemelijk te denken dat haar opvoeding duidelijker connotaties zou hebben met de Indische/Indonesische cultuur, dan de meeste leden der derde generatie, zoals Cordelie en Paul in de vorige hoofdstukken. Dit is echter geenszins het geval. Lara's moeder kwam op haar zeventiende naar

Nederland, na een opvoeding door twee Indonesische ouders op Java. Lara beschouwt haar opvoeding als typisch Nederlands. Er was bijvoorbeeld aanvankelijk geen sprake van een tweetalige opvoeding. Pas later heeft Lara de Indonesische taal geleerd, teneinde makkelijker met familie in Indonesië te kunnen communiceren. Naast uiterlijke kenmerken, was een van de weinige zaken waaraan Lara merkte dat haar moeder een niet - Nederlandse culturele achtergrond had, het feit dat zij beroepsmatig Javaans danste. Lara geneerde zich als kind toen haar moeder bij een gelegenheid hier een demonstratie van gaf op de basisschool waar zij en haar broer zaten. Lara geeft aan dat er foto's zijn waarop zij vooraan ligt te huilen, terwijl haar moeder op school aan het dansen is. Over het algemeen leek haar moeder in Lara's ogen weinig aandacht te hebben voor haar Indonesische wortels. Naast bovenstaande is er weinig dat Lara als typisch Indonesisch in haar opvoeding beschouwd. Nu ze zelf meer met haar Indonesische achtergrond bezig is, beseft ze dat het interieur altijd vol stond met typisch Indonesische spullen, zoals schilderijtjes en kussens met Indonesische patronen en houtsnijwerken.

De jaarlijkse reizen naar Indonesië, waarbij familie werd bezocht, betekenden voor Lara evenmin dat ze zich identificeerde met het land en de cultuur van haar moeder. In haar beleving gingen ze daar jaarlijks heen, omdat de familie daar nu eenmaal woonde. Op haar vijftiende á zestiende had ze ook helemaal geen zin om mee te gaan naar Indonesië. Ze wilde liever in de buurt van vrienden en vriendinnen zijn, in plaats van vijf weken naar Indonesië te moeten.

Tot enkele jaren geleden beschouwde Lara zich dan ook als een Nederlandse, met een Indonesische moeder en een familie in Indonesië. Ze dacht dat ze wist wie ze was, maar rond haar zesentwintigste ontstond er interesse in haar Indonesische achtergrond. Ze wilde hier iets mee. In plaats van boeken lezen en familie bevragen is ze een bedrijf begonnen. Hier zat ook praktisch kant aan. Haar tante in Indonesië raakte haar baan kwijt en ze wilde iets doen om haar te ondersteunen, anders dan simpelweg geld geven. Nu speelt haar tante Atiet, zoals reeds beschreven, een belangrijke rol in Lara's bedrijf. In haar zoektocht naar het soort bedrijf ze zou willen starten, kwam ze er achter dat batik en ikat wevers die hun ambacht op traditionele wijze beoefenen in dit bestaan worden bedreigd worden door een afnemende vraag naar hun producten, onder andere als gevolg van massaproductie. LARAS is dus

ook een poging om bij te dragen aan het in stand houden van traditionele ikat vervaardiging, specifiek op Flores.

Door zich te verdiepen in haar Indonesische achtergrond is Lara ook meer gaan nadenken over wat Indische/Indonesische culturele kenmerken zijn. Het trachten te doorgronden wat deze cultuur inhoudt, ziet ze als een onderdeel van haar persoonlijk onderzoek. Door in gesprek te gaan met Indische Nederlanders, voornamelijk van de derde generatie, hoopt ze hierin meer duidelijkheid te krijgen. Haar deelname aan de documentaireserie I.N.D.O.¹¹⁶ dient in dit licht bezien te worden, alsmede haar deelname aan dit onderzoek, aldus Lara.

Net als Cordelie en Paul noemt ze de nadruk op familieleven en samenzijn als kenmerkend voor haar beleving van de Indische/Indonesische cultuur. Haar moeder is erg sociaal en zorgt graag voor een warme sfeer waarin iedereen welkom is. Ook typisch Indisch is volgens Lara klaar staan voor anderen en jezelf niet te veel op de voorgrond stellen. Niet met je problemen te koop lopen. Ze stelt dat haar moeder niet echt over gevoelens spreekt, en is op dat vlak erg gesloten is. Lara herkent dit bij zichzelf en ziet dit als typisch Indisch. De laatste jaren is ze wel wat opener geworden, al is het niet makkelijk om over emoties te praten, ook al omdat ze het lastig vindt om überhaupt vast te stellen welke emoties ze ervaart. Ook in de vorige hoofdstukken werd deze geslotenheid opgemerkt als een notie van Indischheid.

5.2.3 Een Indische identiteit?

Zoals reeds beschreven had Lara tot enkele jaren geleden geen buitengewone interesse in haar Indonesische achtergrond. Een onderzoek naar haar eigen identiteit bracht hierin verandering. Dit betekende de start van haar bedrijf.

Kijken we naar de categorieën van De Vries betreffende de omgang van leden van de tweede en derde generatie met hun Indische bagage, dan stelt Lara dat voornamelijk de vijfde categorie op haar van toepassing is:

¹¹⁶ Aflevering 3 van seizoen 1. Zie: <https://www.youtube.com/watch?v=hII6k2N-0Y0> (02-08-2016).

5. zij die weinig Indisch-culturele bagage hebben meegekregen, maar zich wel in sterke mate Indisch voelen als gevolg van een afkomst besef. Deze afkomst heeft een sterke emotionele betekenis gekregen.

Lara geeft aan, zoals ook in de vorige paragraaf werd beschreven, dat ze weinig Indische/Indonesische bagage heeft meegekregen. Bij nader inzien ziet ze wel in dat er enkele als Indisch/Indonesisch aan te wijzen kenmerken zijn, zoals het interieur thuis. Toch omschrijft ze haar opvoeding als typisch Nederlands. Sinds haar zoektocht naar haar identiteit en de rol die haar Indonesische roots hierbij spelen, is ze zich wel nadrukkelijk Indisch gaan voelen. Lara identificeert zich zowel met de Indische cultuur en ook als indo. Ze noemt zichzelf tegenwoordig ook indo. Voorheen werden er wel eens vragen gesteld over haar afkomst, op basis van haar uiterlijk, terwijl ze zichzelf als typisch Nederlandse zag. Ze beschouwt zichzelf als behoorlijk nuchter, maar zoals in de vorige paragraaf bleek, heeft ze de laatste jaren ook Indische/Indonesische kenmerken bij zichzelf ontdekt. Haar afkomst is een steeds belangrijkere rol gaan spelen en dat blijkt uit het bedrijf dat ze is begonnen. Wel geeft ze aan dat ze het lastig vindt om in termen van een “sterke emotionele betekenis” te spreken.

Toch vindt Lara het moeilijk om te benoemen wat dan precies die Indische/Indonesische kenmerken zijn die maken dat zij zichzelf indo noemt. Ze stelt zich zelf de vraag of het komt door het eten waar ze van houdt of is dat het haar uiterlijk is dat enige Indische kenmerken heeft. Of is het het bedrijf dat ze thans runt dat haar indo maakt? Uiteindelijk stelt ze dat het toch vooral het voelen van verbondenheid met andere indo's is. Er is toch een soort gezamenlijke cultuur die men heeft, waarin je elkaar herkent en waarbij het niet uitmaakt wat je doet of wie je bent, aldus Lara.

Toch geeft ze, net als Paul aan, dat initiatieven als *I Love Indo*¹¹⁷ en de in den lande georganiseerde feesten van *Gado Gado*¹¹⁸ in haar ogen overdreven zijn. Het

¹¹⁷ *I Love Indo* verwijst hier naar de website die merchandise verkoopt, gericht op jonge indo's. Zie bijvoorbeeld de Facebook pagina: <https://www.facebook.com/iloveindwebshop/> (16-08-2017). Overigens, *I Love Indo* was in het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw ook de naam van een dancefeest, losjes gericht op Indische/Indonesische jongeren, dat met enige regelmaat en in diverse steden georganiseerd werd.

brengt wel mensen bij elkaar, maar het Indische is te veel een verpakking en weinig inhoudelijk. Lara heeft een voorkeur voor het subtieler uiting geven aan Indische een identiteit. Met Cordelie en Paul deelt ze de opvatting dat een evenement als de Tong Tong Fair toch vooral iets voor een oudere generatie is. Lara voelt zich daar een vreemde. Ze hoopt dat een nieuwe generatie meer samen op kan trekken om op een vernieuwende manier vorm te geven aan het uiten van het Indische. Dat kan best in de vorm van een aloude pasar malam, maar dan in een nieuwe stijl.

Lara beschouwt het ontdekken van wat Indisch/Indonesisch is als een voortdurende zoektocht. Haar bedrijf is hiervan een onderdeel. LARAS heeft in die zin ook geen duidelijke commerciële targets. Ze heeft nog steeds een baan bij de Consumentenbond en ziet haar bedrijf niet als werk.

5.3 Erfgoedvorming

Uit voorgaande paragrafen is reeds duidelijk geworden het doel van LARAS heel duidelijk samenhangt met het in standhouden van een deel van de Indische cultuur in Nederland. Hoewel beargumenteerd kan worden dat Lara op formele gronden niet ingedeeld kan worden bij de groep Indische Nederlanders, blijkt uit haar bedrijfsvoering dat ze zich nadrukkelijk verhoudt tot de Indische cultuur in Nederland. Haar product representeert notie van Indischheid. Haar doelgroep zijn met name indo's van de derde generatie en een concreet doel van het bedrijf is de blijvende zichtbaarheid van het Indische in de Nederlandse samenleving. De tassen zijn volgens Lara subtiele verwijzingen naar de Indische cultuur. Zij vormen, vanwege de productiewijze, een tastbare connectie tussen Nederland en Indonesië. Het productieproces en de steun aan de wevers in Indonesië zijn onderdeel van het verhaal dat LARAS wenst te vertellen. Op de website en Facebookpagina van het bedrijf is hier uitdrukkelijk aandacht voor.¹¹⁹

LARAS draagt dus bij aan het zichtbaar blijven van de voor Indische Nederlanders zo kenmerkende batik en ikat. Zo hoeven dergelijke patronen, in

¹¹⁸ *Gado Gado* is een evenementenorganisatie die gelijknamige feesten in voornamelijk Utrecht organiseert. Zie bijvoorbeeld de Facebookpagina: <https://www.facebook.com/gadogado.events/> (16-08-2017).

¹¹⁹ Zie bijvoorbeeld: <http://www.larasbags.com/the-weavers-from-flores> (16-08-2017).

Lara's woorden, niet voorbehouden te zijn aan oudere Indische mannen in batik - bloes, maar met moderne tassen hebben ook jonge indo's iets in handen om in de openbaarheid uiting kunnen geven aan hun Indische identiteit. Ze kunnen, middels een tas van LARAS, hun identiteit letterlijk bij zich dragen.

De eerste en tweede generatie Indische Nederlanders lijkt minder ontvankelijk voor Lara's tassen. Hoewel de stof gewaardeerd wordt heeft men niet zoveel met haar doelstelling om het Indische aspect zichtbaar te houden. Zo kreeg ze bij een bezoek aan de Indo businessclub leuke reacties, maar Lara kreeg de indruk dat de oudere indo's van de tweede generatie niet helemaal lijken te begrijpen wat Lara probeert met haar product. Dit zijn vooral ondernemers met toko's of een heel andersoortig bedrijf en gewoon gezellig samenkomen. Lara voelde zich hier niet helemaal op haar plaats. Andere aanwezigen leken niet bezig met de zoektocht zoals Lara die heeft, al kreeg ze van de leden der derde generatie die er aanwezig waren over het algemeen wel enthousiaste reacties. En deze generatie vormt, zoals reeds aangegeven, hoofdzakelijk haar clientèle.

De ambivalente houding van de oudere indo's ten aanzien van haar bedrijf is vergelijkbaar met de reacties van deze groep op Kopi Soe Soe en Toko Toorop. Deze drie voorbeelden schetsen een beeld dat de oudere indo met andere verwachtingen naar dergelijke nieuwe initiatieven kijkt. Lara's doelstelling is dan ook niet, net zoals Paul, om (een deel van) de Indische cultuur te conserveren, maar om nieuwe vormen te vinden om deze zichtbaar te houden. Vormen die af kunnen wijken van aloude Indische cultuuruitingen en waarbij, in het geval van Lara's tassen, hedendaagse mode en klassieke batik en ikat samengaan.

5.4 Conclusie

Net als in de vorig hoofdstukken worden tot slot de bevindingen ten aanzien van Lara en haar onderneming in het kader van de deelvragen beschreven.

1. Op welke wijze speelt het Indische een rol in de identiteitsconstructie van de ondernemers?

Volgens de in dit onderzoek gehanteerde definitie van wat Indische Nederlanders zijn zou Lara niet direct als indo getypeerd kunnen worden. Toch afficheert ze zich

als zodanig. Er zijn bovendien culturele en historische redenen om Lara en haar bedrijf in dit onderzoek naar representaties van Indische cultuur en erfgoedvorming centraal te stellen. Tot enkele jaren speelde haar deels Indonesische achtergrond geen grote rol in haar leven. Ze zag zich zichzelf als Nederlandse met een Indonesische moeder.

Lara is zich meer gaan verdiepen in haar Indonesische achtergrond. Ze voelt zich verbonden met indo's van de derde generatie. Wat nu precies Indisch/Indonesisch is, dat is lastig te benoemen en kan gezien worden als Lara's zoektocht, waarvan haar bedrijf een uitdrukking is. Wanneer ze voorbeelden geeft van Indische kenmerken die ze ook bij zichzelf herkent, is dit eenzelfde soort repertoire als ook Cordelie en Paul noemen, zoals de nadruk op samenzijn en familiale gezelligheid. Ook herkent Lara in haar familie en bij zichzelf een behoorlijke mate van geslotenheid. Het zijn ook dezelfde soort objecten die ze in haar interieur thuis heeft en een reflectie van haar Indische verbondenheid vormen, zoals kussens met Indische/Indonesische patronen en houtsnijwerkjes. Lara identificeert zich, nadrukkelijker dan Cordelie en Paul, niet alleen *met* haar Indische/Indonesische achtergrond, maar ook *als* indo. Net als hen voelt zij zich echter niet nadrukkelijk verbonden met Indische manifestaties als de traditionele Tong Tong Fair of een nieuwer initiatief als I love Indo.

Hoewel de Indische/Indonesische identiteit van Lara minder optioneel zou kunnen zijn dan bij Cordelie en Paul (ze is immers half Indonesisch), kan ook in haar geval gesteld worden dat dit wel het geval is, omdat ze er sinds een aantal jaar nadrukkelijk zelf invulling aan geeft. Anders dan bij Cordelie en Paul zijn Lara's noties van Indischheid geen reflecties van het familieverleden. In haar geval geen beelden van de hele familie over de vloer bij opa en oma in Nederland. Ook voor Lara lijkt Indisch een gevoel. Een gevoel dat wellicht sterker tot uitdrukking komt dan bij Cordelie en Paul, maar niet minder optioneel. Er zou zelfs geconcludeerd kunnen worden dat zij bij uitstek de De Vries' these dat de Indische etnische identiteit optioneel is, belichaamt. Ook als half-Indonesische voelt ze zich vrij om zichzelf de Indische identiteit toe te schrijven.

2. Hoe komt de Indische achtergrond tot uiting in de bedrijfsvoering?

Het bedrijf LARAS is als zodanig een uitdrukking van Lara' Indische/Indonesische achtergrond. Het bedrijf richt zich op het verkopen van tassen die vervaardigd zijn van Indonesische stoffen, als ikat en batik. Op deze manier komt het Indische/Indonesische op materiële wijze tot uiting. Een van de doelen die Lara hiermee heeft is het blijvend zichtbaar houden van Indische/Indonesische aspecten in de Nederlandse samenleving.

3. Welke bijdrage leveren de ondernemers hiermee aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?

Gelet op bovenstaande bedrijfsdoelstelling kan geconcludeerd worden dat Lara's bedrijf in ieder geval de bedoeling heeft om het Indische erfgoed in stand te houden. De stoffen en patronen die gebruikt worden, roepen associaties op met het Indische erfgoedrepertoire. Het is echter niet Lara's bedoeling de Indische cultuur te conserveren, maar om er een moderne twist aan te geven, zodat jonge indo's mogelijkheden hebben hun Indische achtergrond uit te dragen. Op deze manier draagt Lara met haar bedrijf bij aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire, waarbij herkenbare patronen gebruikt worden voor nieuwe en zichtbare toepassingen. Het zijn met name indo's van de derde generatie die met de tassen van LARAS hun affiniteit met het Indische op gedragen wijze kunnen uiten.

6 Conclusie

In deze thesis is geprobeerd de praktijken van drie Rotterdamse ondernemers te analyseren. In hun bedrijfsvoering verwijzen zij naar een Indische achtergrond. Onderzocht is op welke wijze het Indische een rol speelt bij hun identiteitsconstructie, hoe het Indische terugkomt in de bedrijfsvoering en op welke wijze de activiteiten van de ondernemers een rol spelen bij de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire. In dit laatste hoofdstuk zal getracht worden een antwoord te geven op de hoofdvraag: *Welke rol spelen noties van Indischheid bij Rotterdamse ondernemers die in hun bedrijfsvoering verwijzen naar een Indische achtergrond en hoe dragen zij bij aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?* Hieronder volgt eerst een overzicht van de deelvragen, met daarop de uit de eerdere hoofdstukken afgeleide antwoorden. Daarna volgt het antwoord op de hoofdvraag.

1. *Op welke wijze speelt het Indische een rol in de identiteitsconstructie van de ondernemers?*

Het heterogene karakter van de groep Indische Nederlanders, maakt het lastig te spreken van een duidelijk aanwijsbaar repertoire van praktijken, symbolen en objecten die het Indische representeren. Derhalve is in dit onderzoek uitgegaan van noties van Indischheid. Op basis van Marlene de Vries' onderzoek naar de beleving van een Indische etnische identiteit kan gesteld worden dat het Indische een optionele identiteit is, waar zij die zich deze toe-eigenen in hoge mate zelf vorm aan geven.

Het onderzoek naar Cordelie Huibregts, Paul Toorop en Lara Peeters bevestigt het beeld dat de omgang met een Indische achtergrond en de wijze waarop deze een rol speelt bij de constructie van een identiteit, optioneel is. Bij Cordelie en Paul zijn hun noties van Indischheid vooral reflecties van het Indische familieverleden, waarbij de bijeenkomsten bij opa en oma thuis centrale herinneringen zijn. Er is geen sprake van een verbondenheid met een grotere groep of een verder (post-)koloniaal verleden. Het betreft derhalve een particuliere omgang met het Indische. Cordelie geeft aan dat het Indische wel een rol speelt in

haar leven, maar dat ze zich niet Indisch noemt. Paul geeft aan dat het starten van zijn bedrijf hem meer betrokken met zijn Indische achtergrond heeft gemaakt. Dit had heel anders kunnen zijn wanneer hij niet zijn eigen toko was begonnen. Lara's achtergrond is anders. Haar vader is Nederlander, haar moeder Indonesische. Toch voelt ze zich verbonden met indo's van de derde generatie. Ze ervaart eenzelfde omgang met de deels Indonesische achtergrond bij indo's. Zij noemt zich nadrukkelijk Indisch, maar doet dit pas sinds een aantal jaar, toen rond haar zesentwintigste een interesse ontstond in haar deels Indonesische achtergrond.

Gesteld kan worden dat de drie ondernemers zich op verschillende wijzen verhouden tot het Indische. Bij alle drie geschiedt de omgang met het Indische op een particuliere wijze. Dit bevestigt de these dat een Indische identiteit een optionele identiteit is, welke maar heel beperkt (Lara) of zelfs geen (Cordelie) etnische connotaties heeft. Wat wel opvalt is dat alle drie de ondernemers wel dezelfde soort zaken noemen wanneer zij proberen te duiden wat zij beschouwen als typisch Indisch. In materiële zin betreft het dan schilderijtjes van Indonesische landschappen, stoffen als batik en ikat met kenmerkende patronen, muziek van Indorock- en Indopop-artiesten, Indische en Indonesische kookboeken en de Indische/Indonesische keuken. In immateriële zin betreft het gedragskenmerken als gastvrijheid, het samen eten en een zekere geslotenheid. De drie onderzochte ondernemers blijken dus tamelijk overeenkomstige noties van Indischheid te hebben.

2. Hoe komt de Indische achtergrond tot uiting in hun bedrijfsvoering?

Die overeenkomstige noties van Indischheid worden met name zichtbaar in de bedrijfsvoering van de drie ondernemers. Alle drie de ondernemingen hebben meer of minder expliciete Indische verwijzingen. Deze komen op zowel materiële als immateriële wijze tot uitdrukking.

Eerst de materiële Indische representaties. Het valt op dat de eigenaars van *Kopi Soe Soe* het interieur een jaren zeventig vintage uitstraling hebben willen geven, maar hierin enkele subtiele Indische representaties op te merken zijn. Onder andere een singeltje van indopop-artieste Sandra Reemer, een Indonesisch kookboek en

servies van Cordelie's Indische grootouders voorzien hier in. Ook producten op de menukaart als de kopi soe soe (koffie zoals haar Indische opa hem altijd dronk, met gecondenseerde melk en kardemom), spekkoeke en de tosti kopi soe soe (met kaas, pindakaas, sambal, banaan en taugé) Er is bewust gekozen om Kopi Soe Soe, een koffiebar met klein podium en caféfunctie, geen exclusief Indisch karakter te geven. De materiële representaties van Indischheid zijn zowel bewust als toevallig in de zaak terecht gekomen. In Paul Toorops toko zijn deze representaties bewuster aangebracht. Het interieur van *Toko Toorop* bestaat voor een belangrijk deel uit objecten die voorheen bij zijn grootouders in huis stonden. Zowel de koffer waarmee zijn grootouders naar Nederland kwamen, als de kleedjes op de tafel hebben hun herkomst in het huis van Pauls opa en oma. Het interieur van *Toko Toorop* dient ook bewust een reflectie te zijn van Pauls Indische herinnering, namelijk de sfeer bij zijn Indische grootouders thuis. Naast deze authentieke objecten, zijn ook een draak en een wandtekening te vinden in de zaak. Dit zijn eerder Indonesische of meer algemeen Aziatische representaties, die desalniettemin een Indische sfeer dienen op te roepen. De gerechten die Paul serveert zijn zo veel mogelijk gebaseerd op de receptuur van zijn oma. Zijn product is derhalve ook een materiële Indische representatie. Paul gaat echter ook dynamisch om met de Indische keuken. De traditionele recepten mogen van hem en zijn zakenpartner gerust dienen als basis voor nieuwe gerechten, zoals de Indo-burger. Lara Peeters bedrijf *LARAS* gebruikt eveneens het traditionele om tot moderne producten te kunnen komen die welbewust verwijzen naar het Indische. De ikat en batik stoffen die uit Indonesië komen worden gebruikt om tassen van te vervaardigen. Doel van Lara is om Indische/Indonesische aspecten zichtbaar te houden in de Nederlandse samenleving.

Zowel in *Kopi Soe Soe* als *Toko Toorop* zijn ook immateriële Indische reflecties op te merken. Bij beiden zijn dit connotaties van een ongedwongen en gezellige sfeer (*Kopi Soe Soe*) en een gevoel van samenzijn (*Toko Toorop*), die de ondernemers kenmerkend vinden voor hun Indische herinnering, namelijk de sfeer bij de Indische grootouders thuis. Bij *LARAS* is het lastig om immateriële reflecties waar te nemen, omdat er online tassen verkocht worden en er bijvoorbeeld geen fysieke omgeving is waar klanten de producten kunnen zien en kopen. Er worden hier door mij echter nadrukkelijk geen conclusies getrokken over de immateriële

Indische reflecties van Indischheid. Uitspraken hierover zouden, gelet op de onderzoeksmethode, te zeer interpretatief van aard zijn.

Er kan gesteld worden dat de Indische representaties, specifiek de materiële, voortkomen uit individuele noties van Indischheid, die hun basis hebben in een persoonlijke herinnering aan Indisch familieleven. Voor twee van de drie onderzochte ondernemers is dit duidelijk het geval. Geen van de drie ondernemers lijkt zich, bij de keuze voor objecten die een Indisch karakter zouden kunnen hebben, te verhouden tot een breder Indisch of (post-)koloniaal verleden. Ook een instituut van Indisch cultureel leven als de Tong Tong Fair is geen bewuste bron van inspiratie. Tegelijkertijd is dat wat aan objecten waar te nemen valt bij de ondernemers in lijn met het cultureel repertoire dat ook op een algemener niveau is waar te nemen: een vermenging van Indische, Indonesische en meer algemeen Aziatische voorwerpen en symbolen, de nadruk op de Indische eetcultuur en stoffen als batik met herkenbare patronen. Opvallend is tevens dat alle drie de ondernemers graag op eigen, dynamische wijze vorm geven aan het Indische karakter van hun zaak en zich hiertoe ook gelegitimeerd voelen. Ze zijn zich bewust van de kritiek die oudere indo's hebben geuit op hun omgang met het Indische, maar zijn van mening dat zij zelf aspecten van het Indische culturele repertoire mogen gebruiken om hun onderneming vorm te geven.

3. Welke bijdrage leveren de ondernemers hiermee aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?

In dit onderzoek is uitgegaan van een dynamische notie van erfgoed. Dat betekent dat een erfgoedrepertoire niet definitief kan zijn en steeds in beweging is. Het lijkt eenvoudig om met een dergelijke notie van erfgoed te concluderen dat hetgeen de ondernemers doen ten allen tijde een bijdrage kan zijn aan de (re-)constructie van het Indisch erfgoedrepertoire. Immers, dat wat tot een erfgoedrepertoire kan (gaan) behoren staat niet vast. Hoewel inderdaad gesteld wordt dat de activiteiten van alle drie de ondernemers een bijdrage kunnen leveren aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland, is deze conclusie niet perse voor de hand liggend. In hoofdstuk 2 is gebleken dat het niet meevalt een duidelijk Indisch

erfgoedrepertoire te onderscheiden. Tal van culturele evenementen die in de eenentwintigste eeuw onder de noemer Indisch zijn georganiseerd hebben een wat diffuus karakter. Onderscheid tussen Indisch en Indonesisch wordt soms niet of nauwelijks gemaakt en het lijkt in veel gevallen ook niet nodig dat te doen. Als iets maar als Indisch ervaren wordt. Ook Indische culturele manifestaties als de Tong Tong Fair en het Indisch Achtererf lijken eerder een amalgaam van representaties te zijn dan dat ze helder en welonderscheiden het Indische tonen. Het zijn veeleer noties van Indischheid.

Zowel Kopi Soe Soe, als Toko Toorop, als LARAS putten uit eenzelfde cultureel repertoire als gedaan wordt in bijvoorbeeld het Indisch Achtererf. Ook is eenzelfde vormgeving van het interieur waarneembaar, zoals dat blijkt uit onderzoek naar materiële reflecties van Indische cultuur in het interieur van leden van de derde generatie. Alle drie de ondernemers hanteren een dynamische wijze van omgang met het Indische. Hoewel Toko Toorop en LARAS nadrukkelijker het doel hebben om het Indische zichtbaar te houden in de Nederlandse samenleving dan Kopi Soe Soe, kan gesteld worden dat zij alle drie bijdragen aan de verdere *hybridization* van een Indisch erfgoedrepertoire.

Welke rol spelen noties van Indischheid bij Rotterdamse ondernemers die in hun bedrijfsvoering verwijzen naar een Indische achtergrond en hoe dragen zij bij aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland?

Nu dan een poging de hoofdvraag te beantwoorden. Te beginnen bij de rol die noties van Indischheid spelen bij de Rotterdamse ondernemers die verwijzen naar een Indische achtergrond. Gesteld kan worden dat zij alle drie op verschillende wijze omgaan met deze achtergrond. Slechts een van de drie, Lara Peeters, noemt zich volmondig Indisch. Van alle drie kan gesteld worden dat, voor zoverre er sprake is van een Indische identiteit, dit een optionele identiteit is. Dit komt overeen met hetgeen Marlene de Vries heeft geconcludeerd op basis van haar onderzoek naar de omgang met de Indische culturele bagage van de derde generatie Indische Nederlanders. Voor Cordelie en Paul komt hun beeld van wat Indisch is voort uit hun herinneringen aan hoe het vroeger bij opa en oma thuis was. Dat is, z gezegd, hun Indische referentiepunt. Voor Lara is dit anders. Haar moeder is Indonesisch en

derhalve zou zij niet onder de groep Indische Nederlanders geschaard kunnen worden. Toch voelt zij zich, als Nederlandse met een deels Indonesische achtergrond, in sterke mate verbonden met het Indische. Opvallend is bovendien dat de drie ondernemers eenzelfde notie hebben van wat typisch Indisch is. Zij maken gebruik van eenzelfde repertoire van objecten en symbolen om hun onderneming een Indische twist te geven.

De drie ondernemers geven aan zelf vorm te kunnen geven aan het Indische karakter van hun onderneming. Ze kunnen, los van de enigszins verschillende wijzen waarop ze zich identificeren met het Indische en/of als Indisch, vrijelijk bepalen welke aspecten ze terug laten komen in producten en interieur. Ze beschouwen zich onafhankelijk van een bolwerk van Indisch erfgoed als de Tong Tong Fair. Voor zover zij bijdragen aan het zichtbaar blijven van een Indisch aspect in de Nederlandse samenleving doen zij dit op geheel eigen wijze, doch met herkenbare praktijken, symbolen, verwijzingen en objecten.

Noties van Indischheid zijn dus tamelijk individueel en komen voort uit een optionele omgang met de eigen Indische achtergrond. Tegelijkertijd worden deze in meer of mindere mate bewust ingezet in het vormgeven van de eigen onderneming. Voor Cordelie Huibregts omdat ze graag *iets* Indisch terug wilde laten komen in haar zaak. Pas gaandeweg werd het Indische element wat versterkt door onder andere geschenken van klanten. Het is echter niet de bedoeling dat het Indische de overhand krijgt. Al is het mooi dat er een sfeer in de zaak is ontstaan die in zekere zin lijkt op de gezellige en gastvrije sfeer bij haar Indische grootouders. Bij Paul Toorop was het vanzelfsprekender om hier in zijn toko hier ook naar te verwijzen. Voor Lara Peeters was het starten van haar bedrijf LARAS een onderdeel van haar zoektocht naar haar Indische/Indonesische roots en een kans haar familie in Indonesië te helpen. Ook hier is het vanzelfsprekend dat noties van Indischheid een rol spelen in de onderneming.

Tot slot de vraag of deze ondernemers bijdragen aan de (re-)constructie van een Indisch erfgoedrepertoire. Op basis van dit onderzoek, durf ik de stelling aan dat bij alle drie de ondernemingen reflecties van het Indische waar te nemen zijn. Uit de keuze voor hun praktijken, objecten, symbolen en verwijzingen blijken gemeenschappelijke noties van Indischheid, die ook te herkennen zijn bij evenementen en instellingen die als zodanig bekend staan. Uitgaande van een

dynamische notie van erfgoed, dragen de ondernemingen bij aan het zichtbaar zijn en blijven van Indische aspecten in de Nederlandse samenleving. Verondersteld kan worden dat de ondernemers, middels hun praktijken, aspecten van het Indische niet alleen in stand houden, maar dat er ook tot nieuwe vormen gekomen wordt. Er ontstaat, door een dynamische omgang met dit repertoire, een nieuwe manier om het Indische te representeren. De ondernemers dragen dus bij aan de constructie van het Indisch erfgoedrepertoire, die tegelijkertijd een reconstructie van datzelfde repertoire is.

Epiloog: selama-lamanya?

Na de beantwoording van de hoofdvraag is het onderzoek afgerond. Toch vallen er nog enkele opmerkingen te maken over het onderzoek zelf, de inzichten die dit opleverde en de vragen die hierdoor opgeroepen zijn.

In het onderzoek viel mij op dat de algemene (post-)koloniale geschiedenis maar in beperkte mate een rol speelt bij de wijze waarop de ondernemers zich identificeren met het Indische of als Indisch. Het bleken veelal herinneringen aan het Indische familieleven te zijn die hierbij constituerend zijn. Bovendien blijken de ondernemers net als Indische evenementen en/of instellingen op een flexibele wijze om te gaan met het predicaat Indisch dat zij dragen. Het roept de vraag op wanneer een representatie Indisch is. Aan welke kenmerken dient het te voldoen? Als het afkomstig is van Indische mensen? Want die kunnen dat zowel uit Nederlands-Indië hebben meegenomen, maar ook in Nederland aangeschaft hebben. Is, bijvoorbeeld, een tafelkleed, omdat het aanwezig was in het interieur van een Indisch gezin, maar misschien wel in Nederland aangeschaft, een Indische representatie? Worden, in meer algemene woorden, culturele betekenissen bepaald door de geografische herkomst van een object of door personen die met de objecten in verband worden gebracht? Nog algemener: hoe komt culturele betekenis tot stand, wanneer een land van herkomst diffuus is of eenvoudigweg niet meer bestaat, zoals in het geval van Nederlands-Indië? En is dit anders bij migrantengroepen waarvan het land van culturele herkomst nog bestaat? Het is dit soort onderzoek dat mijn interesse heeft gewekt en waarbinnen deze thesis wellicht als deelstudie zou kunnen functioneren.

Op deze plaats kort nog enkele woorden over een benadering die wel aangekondigd werd in het eerste hoofdstuk, maar in het vervolg van de thesis geen aandacht kreeg. De *cultural capital approach* werd genoemd als mogelijke verklaring voor de Indische verwijzingen van de Rotterdamse ondernemers. Ik ben me er van bewust dat ik hier niet meer op terug gekomen ben. Voornamelijk omdat het bewust inzetten van Indischheid als cultureel kapitaal niet iets was dat in de gesprekken naar voren kwam. Cordelie en Paul gaven aan dat ze zich geen onderdeel voelen van een groter Indisch collectief met een duidelijke groepsidentiteit. Voor Lara is dit slechts ten dele het geval. Geen van de ondernemers gaf aan bewust Indischheid als cultureel kapitaal in te zetten. Het zou binnen de voorgestelde fenomenologische

aanpak niet passen om de ondernemers slechts op basis van mijn eigen interpretatie en ingaand tegen de uitspraken van de ondernemers zelf, toch een collectieve identiteit toe te schrijven en die te beschouwen als cultureel kapitaal waarover zij als vanzelf zouden beschikken.

Dezelfde methodologische overwegingen speelden mee om vooral aandacht te hebben voor materiële reflecties. Meer dus dan bij het onderzoek van Marlene de Vries, die zich vooral gericht lijkt te hebben op immateriële culturele bagage. Op basis van de drie ondernemers stel ik dat, wanneer onderzoek zich richt op materiële Indische representaties, er geen vijf-, zoals bij Marlene de Vries, maar slechts één dimensie van identificatie met het Indische is. Het zijn namelijk steeds dezelfde noties van Indischheid die te onderscheiden zijn. Toekomstig onderzoek zou zich wellicht kunnen richten op een bredere onderzoekspopulatie om te bezien of deze hypothese stand houdt.

Het zijn deze gemeenschappelijke noties van Indischheid gebleken die, mijns inziens, van betekenis kunnen zijn bij de constructie en reconstructie van een Indisch erfgoedrepertoire in Nederland. Of volgende generaties, net als de ondernemers in dit onderzoek, hun noties van Indischheid zichtbaar zullen maken en op welke wijze, valt niet te zeggen. Mochten ze dit doen, dan is het zeer wel denkbaar dat dit reflecties zijn van de materiële Indische representaties van mensen als Cordelie, Paul en Lara. Met haar onlangs gestarte online blog www.indoness.nl¹²⁰, doet Lara sinds kort zelfs expliciet verslag van haar zoektocht naar wat het Indische/Indonesische voor haar betekent en waar in de samenleving hier zoal aspecten van te vinden zijn.

Selama-lamanya? Voorlopig dan toch.

¹²⁰ De naam *indoness* voor deze website is opvallend. Het lijkt de letterlijke Engelse vertaling van Indisch – heid te zijn, de term die in dit onderzoek centraal stond.

Literatuur

Bosma, Ulbe, (eds.), *Post-colonial immigrants and identity formations in the Netherlands* (Leiden 2015).

Bosma, Ulbe, *Terug uit de koloniën. Zestig jaar postkoloniale migranten en hun organisaties* (Amsterdam 2009)

Bosma, Ulbe Raben, Remco Willems, Wim, *De geschiedenis van Indische Nederlanders* (Amsterdam 2006).

Bourdieu, Pierre, 'The Forms of Capital', in J.G. Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York 1986) 241-59.

Burke, Peter, *Cultural Hybridity* (Cambridge 2009).

Captain, Esther, 'Indo Rulez! De Indische derde generatie in Nederlandse letteren' in *Indische Letteren. Tijdschrift voor de Werkgroep Indisch - Nederlandse Letterkunde* 18 / 4 (Alphen aan den Rijn 2003) 257 - 271.

Dibbits, Hester, 'Nieuw maar vertrouwd. Migranteninterieurs, sociale klasse en etniciteit' in *Sociologie* 1 (2005) 143 - 159.

Erel, Umut, 'Migrating cultural capital: Bourdieu in migration studies' in *Sociology*, 44 / 4 (2010) 642-660.

Eriksen, Thomas Hylland, *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives* (Londen 2002).

Frijhoff, Willem, *Dynamisch erfgoed* (Amsterdam 2007).

Gans, Herbert J. 'Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America' in *Ethnic and racial studies* 2 / 1 (1979) 1-20.

Guibernau, Montserrat en Rex, John, *The ethnicity reader: nationalism, multiculturalism and migration* (Cambridge 2010).

Hewett, Rosalind, 'Children of decolonisation: postcolonial Indo (Eurasian) communities in Indonesia and the Netherlands' in *Indonesia and the Malay World* 43 / 126 (2015) 191-206.

Hoving, Isabel, Dibbits, Hester en Schrover, Marlou (red.), *Cultuur en migratie in Nederland. Veranderingen van het alledaagse 1950-2000* (Den Haag 2005).

Iburg, Nora, *Van Pasar Malam tot I love Indo. Identiteitsconstructie - en manifestatie door drie generaties Indische Nederlanders* (Arnhem 2010).

Laarman, Charlotte, *Oude onbekenden. Het politieke en publieke debat over postkoloniale migranten, 1945-2005* (Hilversum 2013)

Leeuwen, Lizzy van, *Ons Indisch erfgoed: zestig jaar strijd om cultuur en identiteit* (Amsterdam 2008).

Legêne, S., 'Bringing history home. postcolonial immigrants and the Dutch cultural arena' in: *BMGN : Low Countries Historical Review*, 126 / 2 (2011) 54-70.

Lowenthal, David, *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (New York 1996).

Martinez, Jacqueline M., *Phenomenology of Chicana experience and identity: Communication and transformation in praxis* (Lanham 2000).

Meulendijks, Judith, *Herkomst in huis. De reflectie van etniciteit in de materiële wooncultuur van drie generaties Indische Nederlanders* (Rotterdam, 2004).

Mul, Sarah de, 'Nostalgia for empire: 'tempo doeloe' in contemporary Dutch literature' in: *Memory Studies*, 3 / 4 (2010) 413-428.

Nagel, Joane. 'Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture' in *Social Problems* 41 / 1 (1994) 152-176.

Noble, Greg, "'It is home but it is not home": habitus, field and the migrant' in: *Journal of Sociology*, 49 / 2-3 (2013) 341-356.

Oostindie, G., *Postkoloniaal Nederland: vijfenzestig jaar vergeten, herdenken, verdringen* (Amsterdam 2010).

Pattynama, P., *Bitterzoet Indië: herinnering en nostalgie in literatuur, foto's en films* (Amsterdam 2010).

Scott, Cynthia, 'Sharing the divisions of the colonial past: an assessment of the Netherlands-Indonesia shared cultural heritage project 2003-2006 in *International Journal of Heritage Studies*, 20 / 2 (2014) 181-195

Siddique, Sharon, 'The phenomenology of ethnicity: a Singapore case-study' in *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 5 / 1 (1990) 35-62.

Smith, Anthony D., *Nationalism and modernism* (New York 2013)

Smith, David Woodruff, 'Phenomenology', in Edward N. Zalta (eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* via <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/phenomenology> (24-01-2016).

Spradley, James P., *The Ethnographic Interview* (Belmont, 1979).

Steijlen, Fridus, 'Indo-European Pasar Malam, identity and performance in the Netherlands', in Barbara Hatley en Brett Hough (eds.), *Performing Contemporary Indonesia. Celebrating Identity, Constructing Community* (Leiden 2015) 203-220.

Vries, Marlene de, *Indisch is een gevoel: de tweede en derde generatie Indische Nederlanders* (Amsterdam 2009).

Vries, Marlene de, 'Why Ethnicity? The ethnicity of Dutch Eurasians raised in the Netherlands' in: M. Crul, F. Lindo en C.L. Pang (red.), *Culture, Structure and Beyond. Changing identities and social positions of immigrants and their children* (Amsterdam 1999) 28 - 48.

Waterton, Emma en Smith, Laurajane, 'The recognition and misrecognition of community heritage' in *International Journal of Heritage Studies*, 16 / 1-2 (2010) 4-15.

Zhou, Min, 'Ethnicity as social capital: community-based institutions and embedded networks of social relations', in: G. Loury, T. Madood and S. Teles (eds.), *Ethnicity, Social Mobility, and Public Policy. Comparing the US and the UK*, (Cambridge 2005) 131-159.

Bijlage I

Onderstaande een overzicht van de vaste thema's en vragen die tijdens de interviews de leidraad voor het gesprek vormden.

1. Naam, leeftijd en geboorteplaats van de ondernemer
2. Geboortjaar en geboorteplaats van Indische ouders en grootouders
3. Kenmerken van de onderneming: naam, producten, doelen, wanneer gestart
4. Wat betekent Indisch voor je?
5. Hoe Indisch ben je zelf?
 - 5.1. is Indisch-zijn iets van je zelf of iets dat hoort bij je voorouders?
 - 5.2. identificeer je jezelf met - of als Indisch?
 - 5.3. op welke manier speelt het verleden hierbij een rol en welk verleden is dit
 - 5.3.1. koloniale fase
 - 5.3.2. Tweede Wereldoorlog
 - 5.3.3. Bersiap en dekolonisatie
 - 5.3.4. Postkoloniaal / in Nederland
 - 5.4. Is er een ontwikkeling waar te nemen in de mate waarin je je identificeert met of als (het) Indisch(e)?
 - 5.5. Waar positioneer je jezelf binnen de vijf categorieën die Marlene de Vries onderscheidt met betrekking tot omgang met Indische culturele bagage?
6. Welke samenhang is er tussen de onderneming en het Indische?
 - 6.1. met betrekking tot het product?
 - 6.2. met betrekking tot de productiewijze?
 - 6.3. met betrekking tot de doelstelling van de onderneming?
 - 6.4. met betrekking tot het interieur van de onderneming?
 - 6.5. met betrekking tot de doelgroep van de onderneming?
 - 6.6. met betrekking tot erfgoed / instandhouding van Indische aspecten in de Nederlandse samenleving?