

De Complexiteit van *Indigenization*

Een reactie op modernisering van de Dayaks Seberuang in Tembak (Indonesië)





Universiteit Utrecht

FACULTEIT SOCIALE WETENSCHAPPEN

Culturele Antropologie: Multiculturalisme in vergelijkend perspectief

MSc Thesis J.E.W. Rijnaard

3633373

Augustus 2012

Begeleider: Assistent Professor Dr. J. de Kruijf

Voorwoord

De organisatie tegen ontbossing in Tembak (West-Kalimantan, Indonesië) door de Dayaks Seberuang bleek complexer dan in eerste instantie leek. Zelf was ik verbaasd dat het niet alleen draaide om het behoud van bos, maar voornamelijk om modernisering. Ik koos voor een onderzoek met een bewust karakter en had een romantisch beeld in gedachten van een samenleving, één met de natuur. Dit zegt veel over mijn eurocentrische opvatting van ‘inheemse cultuur’ voorheen en over de manier waarop mijn verbeelding eenzijdig tot stand is gekomen. Mijn voorstelling van het thema was eenduidig en is door deze studie verdiept en aanmerkelijk bijgesteld, mede door de adviezen en raad van: Jean Kern, Pater Maessen, Pak Apui en zijn familie, mijn vrienden Agung en Darius, en mijn tolk Ibu Lena. Ik wil deze mensen bedanken voor alles wat zij voor mij hebben gedaan. Daarnaast wil ik mijn lieve vriendin Anne bedanken voor haar eindeloos geduld en haar grenzeloze liefde. Ook wil ik Steef Oosterbeek en mijn oom Hans de Groot bedanken voor het redigeren van de tekst. Tot slot, maar onmisbaar voor het tot stand komen van deze thesis, bedank ik Hans de Kruijf voor de manier waarop hij mij met humor, vakkundigheid, geduld en een kritische noot heeft begeleid.

Inhoudsopgave

1	Inleiding	5
1.1	Indigenization in de context van mondialisering	8
1.1.1	<i>Mondialisering</i>	9
1.1.2	<i>Counter globalization</i>	9
1.1.3	<i>Indigenization</i>	10
1.1.4	<i>Modernisering en indigenization</i>	11
1.2	Onderzoeksmethodologie	12
1.3	Opbouw van de scriptie	13
2	Aanpassing aan buitenstaanders	15
2.1	Rooms-katholieke kerk	17
2.2	Dominantie van Java	19
2.2.1	<i>Transmigratie</i>	20
2.2.2	<i>Ontbossing</i>	22
2.2.3	<i>Belang van etnische identiteit</i>	23
2.3	Buitenlandse hulporganisaties	23
3	Scholing, <i>Tembak</i>: onderdeel van transformatie	26
3.1	Het belang van planning	28
3.2	Invloed van de stad	30
4	Verbeelding als basis van transformatie	33
4.1	Intergenerationele spanningen	35
4.2	Collectiviteitscrisis	36
4.2.1	<i>Moraliteitsverlies</i>	38
4.3	Samenwerking	39
5	Indigenization in de context van modernisering	41
5.1	Inferioriteit	43
5.2	Ontwikkeling van nature lovers	46
5.2.1	<i>Samenleving aanpassen</i>	47
5.2.2	<i>Cultuur inzetten voor bronnen</i>	48
5.3	Gevolgen van indigenization	50
5.3.1	<i>Hedonisme en Materialisme</i>	51
5.3.2	<i>Status en Hebzucht</i>	53
6	Conclusie	56
	Literatuur	59

1 Inleiding



Eenmaal aangekomen op het vliegveld van Pontianak (Indonesië), de hoofdstad van Kalimantan, begint het avontuur. Het contrast in infrastructuur, met de binnenste eilanden - Java, Bali en Madura - is duidelijk aanwezig. Dit ervaar ik tijdens een taxirit van tien uur, over de slechtste wegen die ik ooit gezien heb, naar de volgende stad Sintang. Het tweede deel, op de motor van Sintang naar Tembak, is nog zwaarder. Na tien minuten op de motor beginnen de zandwegen. Die zijn onbegaanbaar als het geregend heeft, maar zelfs op een droge dag wordt er veel stuurmanskunst van je gevergd. Er wordt niets aan de wegen gedaan, omdat er geen financieel belang bij is. Van de vier uur, gespannen achterop een motor, word je drie en een half uur lang omringd door oliepalmen. Dan pas zie je waarom dit levensbedreigend is voor de hele aarde en wat de impact is op het leven van de lokale bevolking. De monocultuur, onderhouden door pesticide, zorgt ervoor dat niets kan overleven op de grond en dat deze na twaalf jaar gebruik, vijftien jaar onbruikbaar is. De houtkap die aan de palmoliewinning vooraf is gegaan, heeft ervoor gezorgd dat Indonesië het land met de hoogste CO₂-uitstoot ter wereld is, terwijl het weinig industrie heeft. De boskap heeft ervoor gezorgd dat van de 160 miljoen hectare bos er nauwelijks nog 48 miljoen vanaf 1950 over is¹. De buitenste eilanden, zoals Kalimantan, hebben het zwaar. Dit eiland is rijk aan biodiversiteit en natuurlijke grondstoffen. Ongeveer 70% van het regenwoud is er gekapt voor de exploitatie en palmolieplantages. Het is dan ook logisch dat de dreiging van ontbossing en palmoliewinning wereldwijde aandacht nodig heeft.

Ik ging naar Tembak omdat ik een romantisch beeld had van een volk dat dichtbij de natuur staat en zich inzet tegen ontbossing. Ik betrad het veld dan ook met de onderzoeksvraag: *'Hoe organiseren de lokale Dayaks Seberuang van Tembak zich tegen ontbossing?'* Deze vraag heb ik snel losgelaten omdat ik inzag dat conservering van de natuur in Tembak nauw verbonden is met innovatie. Bij het natuurbehoud stond in de samenwerking tegen ontbossing modernisering centraal bij de Dayaks. Deze samenwerking betrof enerzijds de lokale Dayaks Seberuang en anderzijds verschillende westerse hulporganisaties die belangen hebben bij het behoud van de natuur. Hieruit blijkt dat door mondialisering de mogelijkheid is ontstaan dat plaatselijke actievoerders niet meer gebonden zijn aan lokaliteit, maar hulp kunnen vinden op mondiaal niveau. Het tot stand komen van deze samenwerking had veel overeenkomsten met *casestudies* uit het antropologische debat *indigenization*. Hierin staat het essentialiseren van een 'inheemse cultuur' voor het verkrijgen van bronnen en rechten centraal. Dit gebeurt ook in Tembak waar de Dayaks een 'inheemse cultuur' herontwikkeld hebben voor het bereiken van progressie voor hun samenleving. Deze cultuur voldoet aan bepaalde normen en waarden voor de natuur, die belangrijk zijn voor westerse natuurhulporganisaties en worden ingezet om een band te realiseren.

¹ Bron: <http://www.greenthefilm.com/?cat=49>. Geraadpleegd op 08-08-2012.

Uit de literatuur van het debat *indigenization* blijken twee trends van macht en *agency* naar voren te komen. De eerste wordt gekenmerkt door een dominante rol van hulporganisaties en onmacht van lokale activisten. De organisaties wordt verweten cultuur van de lokale activisten te essentialiseren en in te zetten voor eigen belangen. De lokale activisten hebben in deze studies geen *agency* en worden gezien als een speelbal. De *casestudy* van Tembak sluit hier niet geheel op aan. Het inzetten van cultuur gebeurt namelijk in Tembak door de lokale bevolking. De tweede trend stelt dat lokale activisten door het inzetten van cultuur *agency* verkrijgen, ook al gebeurt dit door essentialisering. Hier sluit de *casestudy* van Tembak op aan, maar uit deze thesis zal ook blijken dat het fenomeen complex is en verbonden aan de historische context en modernisering. De *casestudy* van Tembak is een toevoeging aan het debat, omdat het een genuanceerder beeld laat zien van de rol als slachtoffer en actor der lokale activisten dan deze twee trends: de focus is niet alleen gericht op de handeling, het inzetten van een ‘inheemse cultuur’ voor het verkrijgen van bronnen, maar ook op de aanleiding van het fenomeen. De talrijke factoren hiervan zijn binnen het debat weinig bestudeerd (Dove 2006:192), terwijl dit belangrijk is om een duidelijk beeld van het fenomeen te schetsen.

Het fenomeen is complex en door de holistische benadering van deze studie worden drie inzichten duidelijk. Allereerst blijkt dat het fenomeen *indigenization* verbonden is met de historische context van de Dayaks Seberuang. De inferioriteit die kenmerkend is voor het fenomeen, is te herleiden naar een geschiedenis van contact met dominante buitenstaanders. Dit contact is ook de basis van hun drang naar modernisering. Ten tweede is er sprake van ambivalentie van cultuur. De cultuur die ingezet wordt is gebaseerd op een stereotypering waar de Dayaks zich jarenlang tegen verzet hebben, en dit maakt deel uit van hun drang om te moderniseren. Het derde inzicht is ambivalentie van modernisering: modernisering wordt ingezet om negatieve invloeden van modernisering tegen te gaan. De invloeden komen van jongeren die terugkomen na een lange tijd van socialisatie in de stad voor scholing, en leiden tot een ervaring bij ouderen van een collectiviteitscrisis. De ouderen proberen door samenwerking met westerse buitenlanders de samenleving onafhankelijk te maken van de stad. Hierdoor ontstaat intensief contact met buitenlanders en wordt de samenleving direct beïnvloed door kenmerken van modernisering, zoals verbeelding, met als gevolg erosie van het collectief.

Uit deze drie inzichten wordt duidelijk dat een focus op de handeling niet genoeg is. Daarnaast is het van belang het fenomeen in de context van mondialisering en vooral modernisering te zien.

1.1 *Indigenization* in de context van mondialisering

Het aanpassen van de samenleving en cultuur in Tembak door ouderen aan de wensen van buitenlandse hulporganisaties om samenwerking te realiseren is een complex proces waarin eerdere ervaringen met buitenlanders een grote rol spelen. Zij hebben een natuurvriendelijke samenleving en inheemse cultuur ontwikkeld met als doel progressie realiseren voor de samenleving. Deze strategie wordt binnen de antropologie geconceptualiseerd als *indigenization* en door verschillende wetenschappers beschreven als het proces waarin gemeenschappen ‘inheems zijn’ herdefiniëren en hun samenleving hierop aanpassen voor het verkrijgen van bronnen of rechten (Keck 1995, Nugent 1995, Jung 2003, Tsing 2003). De lokale bevolking maakt met deze strategie innovatief gebruik van de nieuwe mogelijkheden van organisatie die mondialisering biedt. Actievoerders zijn niet meer gebonden aan lokaliteit en hierdoor ontstaan netwerken op mondiaal niveau. Om het fenomeen te begrijpen moet het daarom in de context van mondialisering worden geplaatst. Daarnaast is het een reactie op modernisering. In Tembak wordt modernisering duidelijk aan de hand van ervaringen. Het kan dan ook het best begrepen worden als een *emic* fenomeen. De transformatie door modernisering die de samenleving meemaakt, zorgt ervoor dat reflexiviteit en verbeelding een belangrijke rol spelen in het dagelijkse leven van de lokale inwoners. De sociale implicaties hiervan zijn de aanleiding voor het inzetten van de strategie *indigenization*. In de volgende gedeeltes volgen korte beschrijvingen van mondialisering en *counter globalization*, twee centrale concepten die een belangrijke context vormen voor deze thesis. Daarna worden concepten van reflexiviteit en verbeelding beschreven die worden gebruikt voor de analyse en interpretatie van dialogen en gedrag van de lokale bevolking in Tembak.

1.1.1 *Mondialisering*

Mondialisering wordt gedefinieerd als de intensivering van mondiale *interconnectedness*. De wereld is altijd al onderling verbonden geweest, maar nu is dit van een nieuwe orde en intensiteit. De wereld van nu wordt gekenmerkt door stromen van kapitaal, mensen, goederen, beelden en ideologieën, waardoor zelfs de meest afgelegen delen in contact komen met grootstedelijke centra (Appadurai 1996, Giddens 2003, Inda and Rosaldo 2008). Appadurai (1996) stelt dat de intensivering mede veroorzaakt is door technologische veranderingen van media en migratie (1996:3-4). Dit heeft als gevolg een reorganisatie van tijd en ruimte in het sociale en culturele leven (Harvey 1989, Giddens 1991, Inda and Rosaldo 2008). Door de nieuwe mogelijkheden van transport en informatie is er veel mobiliteit ontstaan met desastreuze gevolgen voor mens, dier en

plant. Deze mobiliteit heeft een katalysator, genaamd: kapitalisme of tegenwoordig neoliberalisme (Harvey 1989).

Het debat van mondialisering wordt gekarakteriseerd door verschillende opvattingen over de herverdeling van macht. Aan de ene kant schetsen sociologen, onder wie Zygmunt Bauman (2011), mondialisering als een hegemonische monoloog waarbij *agency* vanuit onderaf wordt ontkend. Aan de andere kant stellen sociologen als Saskia Sassen (1994) dat mondialisering geen gegeven is, maar wordt geproduceerd door grote transnationale ondernemingen en nationale overheden die mondiale processen tot stand brengen. Daarnaast erkent Sassen dat multinationals en internationale instituten de macht moeten delen met nationale staten en netwerken van plaatselijke actievoerders. Dit sluit aan op de kritiek van Anna Lowenhaupt Tsing (2005), Tom Boelstorff (2003) en Karen Ho (2005) op het dominante discours van mondialisering waarin zij mondialiseringsinvloeden niet los van de lokale context zien, maar lokaliteit als medeproducent van deze processen. Daarmee gaan zij in tegen het dominante discours van mondialisering en stellen zij dat er niet alleen sprake is van invloed van bovenaf. In Tembak worden deze processen duidelijk aan de hand van de organisatie tegen ontbossing door de lokale bevolking. Deze thesis sluit dan ook aan bij de groep wetenschappers die stelt dat mondialisering tot stand komt door een dialoog tussen de *Global* en *Local*. In eerste instantie worden de Dayaks Seberuang van Tembak gedwongen zich aan te passen aan invloeden van mondialisering. Echter, uit deze etnografische studie zal blijken dat zij ook *agency* hebben. Deze vorm van actie, *counter globalization*, wordt in het volgende gedeelte behandeld.

1.1.2 Counter globalization

Veel ondernemingen, markten, investeerders en elite zijn tegenwoordig mondiaal actief. Deze groepen zijn veelal voorstander van een wereld zonder nationale economische barrières en pretenderen dat iedereen, inclusief de mensen aan de onderkant van de samenleving, hiervan zullen profiteren. Deze vorm van mondialisering wordt ‘*globalization from above*’ genoemd (Brecher et al. 2000). Hierop is een reactie ontstaan, ‘*counter globalization*’, ook bekend als ‘*globalization from below*’ (Brecher et al. 2000) en ‘*grassroots globalization*’ (Appadurai 2000). Deze sociale activistische netwerken maken gebruik van mondialisering met als doel de negatieve implicaties ervan te neutraliseren en de positieve implicaties te exploiteren. Zij zijn betrokken bij mensenrechten, armoede, inheemse rechten, noodhulp, ecologische gerechtigheid, *gender*-gelijkheid en andere fundamentele humanistische doelen die non-staat netwerken en interestgroepen vormen over nationale grenzen heen (Keck and Sikkink 1997, Appadurai 2006:131). Daarnaast zijn zij lokaal, regionaal en soms mondiaal in hun bereik en impact. Op het hoogste niveau zijn dit vaste, goed gefinancierde en wereldbekende netwerken die uitgegroeid zijn tot megaorganisaties.

Op het laagste niveau zijn dit kleine en fluïde netwerken, veelal onzichtbaar maar ook werkend over nationale grenzen heen (Appadurai 2006:132, Kirsch 2007:303). Dit fenomeen vindt ook plaats in Tembak waar westerse hulporganisaties aanwezig zijn die mogelijkheden van opwaartse sociale mobilisatie creëren voor de lokale bevolking. De nadruk binnen het debat van *counter globalization* ligt veelal op de politieke werkzaamheid (Appadurai 2000, 2002; Brecher et al. 2000; Escobar 2001, Keck en Sikkink 1998). Daarentegen staat in deze thesis het proces van het tot stand komen van het fenomeen centraal. Een veel besproken vorm van *counter globalization* binnen de antropologie is het essentialiseren en inzetten van cultuur voor het verkrijgen van bronnen genaamd: *indigenization* (Keck 1995, Nugent 1995, Jung 2003, Tsing 2003). Dit fenomeen vindt plaats in Tembak en wordt in het volgende gedeelte beschreven.

1.1.3 Indigenization

De opkomst van ‘inheems zijn’ als een juridische categorie (Anaya 1996; Barsh 1994; Kymlicka 1995) en sociale beweging zijn voorbeelden van *counter globalization*. De openstelling van nieuwe politiek en debatten over alternatieve vormen van soevereiniteit (Brysk 2000; Niezen 2003, Sawyer 2004; Warren 1998) en het stimuleren van op rechten gebaseerde aanspraken op cultuur (Brown 2003, Hirsch en Strathern 2004) zijn een belangrijk onderdeel van dit fenomeen genaamd *indigenization*. Essentialisering van cultuur staat hierin centraal en het fenomeen is voornamelijk gebaseerd op verlichtingsideeën die bestaan uit een aaneenschakeling van ideeën, termen en beelden over vrijheid, welvaart, universele rechten, soevereiniteit, representaties en democratie (Appadurai 1996:34, Brecher et al. 2000:15 in Kirsch 2007:304).

Uit de literatuur over *indigenization* blijken twee trends van macht en *agency* naar voren te komen. Allereerst wordt binnen het debat activisten en milieuorganisaties verweten lokale activisten uit te buiten voor eigen belang. Er wordt gesteld dat hulporganisaties een essentialistisch beeld van een oorspronkelijke nabijheid tussen ‘inheemse mensen’ en natuur bedacht hebben met het gevolg dat lokale mensen bekritiseerd worden doordat zij niet aan dit beeld voldoen (Brosius 1999:37, Conklin and Graham 1995 in Kirsch 2007:310). De focus binnen deze literatuur ligt voornamelijk op de verschuiving van bemiddelende naar dominante rol van de hulporganisaties (Chernela 2005) en de onmacht die hierdoor ontstaat bij lokale activisten. De casestudy van Tembak sluit niet geheel aan op deze trend. Alhoewel het essentialiseren van cultuur in Tembak plaats vindt, zijn het niet de hulporganisaties die deze strategie inzetten, maar de lokale bevolking om binding te krijgen met deze organisaties. Daarnaast ligt de focus binnen deze trend voornamelijk op het essentialiseren van cultuur; er zal blijken uit deze casestudy van Tembak dat deze verbreed moet worden om het fenomeen goed te begrijpen.

De tweede trend wordt gekenmerkt door een groep wetenschappers die stellen dat het inzetten van cultuur leidt tot meer *agency* voor de lokale bevolking. Studies zoals die van Tania Murray Li (2000) hebben de manier waarop *agency* uitgevoerd wordt in de articulatie van *indigeneity* onderzocht. Hieruit constateert zij dat het ruimte creëert om te manoeuvreren die anders niet beschikbaar is, ook al zijn sommige elementen die gebruikt worden in de articulatie geëssentialiseerd. Li (2000) stelt dan ook dat dit een prestatie is voor de lokale bevolking en problematiek (Li 2000:163). Dit komt overeen met Tsing (1999) die net als Li (2000) stelt dat de samenwerking tussen partijen met verschillende intenties hoopvol is en kan leiden tot mogelijkheden voor het realiseren van milieu- en sociale gerechtigheid (Tsing 1999:162). Indien we dit toepassen op Tembak betekent dit dat de Dayaks Seberuang door *indigenization* een dialoog aan kunnen gaan met hulporganisaties en daardoor niet alleen slachtoffer zijn van de situatie, ontstaan door mondialisering en modernisering. Echter, schetsen beiden trends een ongenueanceerd beeld van het fenomeen en dit komt door de beperkte focus op de handeling. De Dayaks Seberuang van Tembak hebben *agency*, maar dit wordt beperkt door afhankelijkheid van structuren uit het verleden en van westerse hulporganisaties. Daarnaast blijkt dat het fenomeen een reactie is op transformaties die plaatsvinden door modernisering. Met deze *casestudy* stel ik dat er een beter begrip van *indigenization* mogelijk is wanneer de ervaring van modernisering (als transformatieproces) etnografisch wordt uitgediept. De connectie tussen modernisering en *indigenization* wordt in het volgende gedeelte behandeld.

1.1.4 Modernisering en indigenization

Indigenization in Tembak is een reactie op modernisering en moet in deze context geplaatst worden indien men het fenomeen volledig wil duiden. Uit mijn data blijkt dat in Tembak modernisering een reflectieve strategie is waarmee ouderen anticiperen op de veranderende samenleving door modernisering. Hieruit blijkt ambivalentie van modernisering. Reflexiviteit is een belangrijk onderdeel van moderne samenlevingen (Beck, Giddens en Lash 1994), maar uit deze casestudy zal blijken dat het ook plaats vindt in ‘premoderne’ samenlevingen. Giddens (1984) stelt dat reflexiviteit in het ‘moderne’ sociale leven eruit bestaat dat sociale praktijken voortdurend worden onderzocht en hervormd in het licht van binnenkomende informatie (Giddens 1984:38). Het belang van reflexiviteit wordt op verschillende manieren duidelijk in Tembak. Bij jongeren speelt het een belangrijke rol omdat zij meer mogelijkheden hebben dan hun ouders om hun leven in te delen. De mogelijkheden van verbeelding die ontstaan zijn door mondialisering, zorgen ervoor dat zij aan een zoektocht beginnen naar een *lifestyle*, wat aansluit op de *scripts of possible lives* van Appadurai (1996). Door moderne invloeden moeten de Dayaks Seberuang constant reflecteren op hun eigen leven. Het ‘zelf’ wordt een reflectief project. Individuen kunnen zich niet langer identificeren met

vaste referentiepunten in de directe omgeving en dienen een andere identiteitsstrategie aan te wenden die relevant is bij participatie aan en afhankelijkheid van expertsystemen (Giddens 1991). Voor de oudere generatie betekent dit dat planning van belang wordt. Eerder ging alles voornamelijk automatisch, maar nu is reflectie nodig door de belangrijke rol die onzekerheid speelt in de samenleving. Die willen zij vermijden door hun samenleving te rationaliseren, en ze verwachten dat samenwerking met externe hulporganisaties hiertoe zal leiden. Zij ervaren de strategie van *indigenization* als een noodzaak voor hun samenleving om te overleven. Ik gebruik de belangrijke elementen van modernisering - reflexiviteit en verbeelding - om duidelijk te maken dat *indigenization* geïmplementeerd moet worden binnen de ervaring van modernisering. Reflexiviteit en verbeelding worden helder aan de hand van beslissingen omtrent dagelijks gedrag.

1.2 Onderzoeksmethodologie

Deze etnografie is gebaseerd op een veldwerkperiode van drie maanden waarin ik geleefd en geparticipeerd heb in de samenleving van Tembak (Indonesië). Mijn dagelijkse bezigheden tijdens mijn veldwerk waren voetballen, volleyballen of badmintonnen met de jongeren, het houden van interviews en 's avonds was ik voornamelijk met mijn vrienden bij mijn gastgezin waar wij Hollywood-films keken. Ik heb 40 interviews gehouden, vele dagelijkse gesprekken en observaties. Ik at bij Pak² Nayau, het neefje van mijn gastheer. De dagelijkse ontmoeting met hem werd intenser en dit gaf een interessante wending aan mijn onderzoek. Het verschil tussen mijn gastheer en Pak Nayau wordt besproken in paragraaf 3.3.2. Omdat het dorp klein is en er 60 gezinnen leven, dacht ik dat mijn doelgroep makkelijk te bereiken was, maar in een land waar sociaal wenselijke antwoorden de norm zijn, bleek dit anders dan verwacht. Mijn doelgroep bestond uit deze 60 Dayaks Seberuang-gezinnen. Daarnaast had ik ook veelvuldig contact met in Tembak werkzame buitenlanders, en ook zij vormden een belangrijk onderdeel van mijn onderzoek.

Mijn westerse identiteit, hoe vervelend soms ook, heeft mij betere inzichten gegeven in de vraagstukken die van belang waren voor deze studie. Dat ik meer mogelijkheden heb dan de lokale bevolking, maakte al duidelijk dat er verschil is, zelfs dat ik in hun ogen meer waard ben dan zij, al zal ik het zelf nooit zo willen zien. De momenten dat dit duidelijk werd en dat geldt hierin altijd een grote rol speelt, waren moeilijk maar ook zeer waardevol voor mijn onderzoek. Uiteindelijk zie ik mijn eigen identiteit dan ook niet als een hindernis en erken ik dat ik altijd een buitenstaander zal blijven in een samenleving als Tembak of zelfs in een land als Indonesië. Ik zie mijn westerse

² Bahasa Indonesia voor meneer. Het is een gewoonte in Indonesië om mannen met Pak en vrouwen met Ibu (mevrouw) aan te spreken.

identiteit als een instrument van onschatbare waarde voor dit onderzoek. Ik heb mij echter vaak afgevraagd wat nou werkelijk mijn toevoeging was aan de samenleving van Tembak. Mijn gastheer Pak Apui gaf mij het inzicht dat ik nodig had en legde uit wat mijn toegevoegde waarde was voor mijn doelgroep:

‘Wij zijn zeer dankbaar dat jij er bent en oprecht geïnteresseerd bent in onze cultuur. De Dayak-jongeren zijn niet meer geïnteresseerd en willen de westerse, stads- of televisiecultuur leven. Onze tradities gaan verloren, maar omdat jij en andere westerse mensen interesse in onze cultuur tonen, raken zij misschien ook geïnteresseerd en trots op onze cultuur.’

Pak Apui legde het mooi uit en het fragment hierboven is in feite ook de kern van mijn onderzoek. Ambivalentie, een man van de oudere generatie die bang is voor moderne invloeden en weet dat zijn samenleving waarde hecht aan een positief oordeel van westerse mensen. Hij maakt onderscheid tussen moderne invloeden en stelt dat mijn aanwezigheid goed voor zijn ‘cultuur’ was. Ik weet dat mijn invloed groot was op de jongeren, niet alleen dat ik hen als vrienden heb behandeld, maar vooral omdat ik de mogelijkheid had van de andere kant van de wereld naar Tembak te reizen waardoor verbeelding een andere betekenis heeft gekregen.

1.3 Opbouw van de scriptie

In het tweede hoofdstuk wordt de historische context van de Dayaks beschreven. Hier wordt uiteengezet welke invloeden van belang zijn voor het fenomeen *indigenization*. Dit bestaat uit twee episodes van contact met buitenstaanders: de missionarissen en de Javanen. Daarnaast wordt een nieuwe ontwikkeling beschreven: samenwerking met westerse hulporganisaties.

In hoofdstuk drie worden de transformaties die de samenleving meemaakt door modernisering aan de hand van scholing beschreven. Deze worden gevoed door het belang van planning en de invloed van de stad. Deze veranderingen zijn de aanleiding dat de samenleving zich wil aanpassen aan de snelle veranderingen die plaatsvinden.

In hoofdstuk vier wordt het intergenerationele verschil van verbeelding beschreven dat leidt tot de ervaring van een collectiviteitscrisis bij ouderen. Zij verbeelden modernisering in tegenstelling tot de jongeren als progressie voor de samenleving met behoud van het collectief. Dit is gebaseerd op eerdere ervaringen met buitenlanders en hierdoor is samenwerking met westerse hulporganisaties vanzelfsprekend.

Hoofdstuk vijf beschrijft de handeling en gevolgen van het fenomeen. Hieruit blijkt dat het

fenomeen complex is en ambivalentie van cultuur en modernisering bevat. Vervolgens beschrijf ik mijn bevindingen nog eenmaal kort en bondig in de conclusie. Het geheel wordt afgesloten met de bibliografie van de door mij geraadpleegde literatuur.

2 Aanpassing *aan buitenstaanders*



Het is rond half zes 's ochtends in het huis van mijn gastgezin. Het is een van de laatste traditionele Dayak-huizen in Tembak. Het is geheel van hout en staat op palen van ongeveer anderhalve meter hoog zodat men niets verspilt aan voedsel. Alles wat door de kieren van de vloer valt, is voor de kip, kat, hond of indien het terrein onder water staat, voor de vis. De mensen praten, vanaf het moment dat zij opstaan, tegen elkaar op een manier die volgens Nederlandse normen omschreven wordt als schreeuwen. Dit wordt aangevuld met vijf kleine kinderen die een dvd met Indonesische kinderliedjes opzetten alsof ze in een kinderdisco zitten. Het woord *privacy* bestaat dan ook niet in de lokale taal van het dorp. Vandaag zal de filmcrew van de film 'The rise of the Ecowarriors' aankomen in Tembak. Wat dit betekent voor deze samenleving ervaar ik dezelfde avond nog. Na een ontmoeting met de filmcrew is het tijd voor een informatiebijeenkomst voor de camera. Alle buitenlandse 'Ecowarriors' doen hun introductiepraatje en nadat dit opgenomen is, komt de lokale bevolking aan het woord, maar dan vertrekt de cameraman naar het toilet. Uit opmerkingen maak ik op dat de *Ecowarriors* het gevoel hebben dat zij in Tembak zijn om de Dayaks met hun problemen te helpen, maar er is natuurlijk niets mogelijk zonder hun medewerking.

Later op de avond ziet de woonkamer van mijn gastgezin er bijzonder uit. De inrichting is geheel van hout en simpel zonder stoelen, tafels of kasten, afgezien van het tv-meubel. De stopcontacten zijn verbonden met de meest geavanceerde apparatuur. Deze variëren van Apple-laptops, iPhones, camera's tot *back-up* apparatuur. De filmcrew heeft de elektriciteit van het huis van Pak Apui opgeëist voor hun apparatuur. Deze woonkamer is tevens mijn werkplek. Oma, vader en dochter komen binnen vanuit de keuken en ik zit met mijn rug naar hen toe. Oma praat en ik kijk om. Waarop de dochter vraagt of het goed is dat zij praten, terwijl ik aan het werk ben. Ik draai me beschaamd om en leg hun uit dat ik gast ben en vraag of ik hen niet tot last ben, omdat ik 's avonds nog aan het werk ben. Het gesprek vordert en ik vraag waarom zij geen tv kijken, dit doen zij namelijk elke avond. Zij antwoorden dat zij bang zijn dat er iets van de filmcrew kapot gaat als zij dit doen. Met schaamte reflecterend op mijzelf en mijn 'westerse cultuur', reageer ik dat dit geen probleem is en zet de televisie voor hen aan.

Deze dag geeft de essentie weer van het aanpassingsvermogen en het inferioriteitsgevoel van de Dayaks ten opzichte van buitenstaanders. De ochtend geeft weer dat men qua privacy en rust in deze samenleving geen rekening hoeft te houden met een ander, waar de avond laat zien dat men zich aanpast en inferieur opstelt ten opzichte van de buitenstaander. Het fenomeen *indigenization* analyseer ik in deze thesis als een inferieure strategische afweging. De manier waarop de Dayaks Seberuang hun samenleving recentelijk hebben aangepast aan buitenlanders en een drang naar modernisering ervaren, komt vanuit een verleden van aanpassingen aan buitenstaanders en stereotypering. Hiermee stel ik dat de wortels van inferioriteit ten opzichte van dominante buitenstaanders de basis van het fenomeen *indigenization* zijn. Het is dan ook van belang in het kort

deze geschiedenis te beschrijven om de discursieve fundamenteën van het fenomeen *indigenization* te verduidelijken. In dit hoofdstuk staat de context centraal die de basis vormt van het fenomeen *indigenization* in Tembak. Dit bestaat uit verschillende episodes van transformatie die van buitenaf geïnitieerd zijn.

Allereerst beschrijf ik de invloed van westerse missionarissen. Zij hebben westerse scholing geïntroduceerd in Tembak en dat werd ervaren als progressie. Echter, de leefwijze van de Dayaks werd negatief bestempeld door de kerk en dat resulteerde in grote aanpassingen in de samenleving. De inferioriteit die hierbij centraal staat ten opzichte van het eerste contact met een ‘hogere cultuur’, verklaart een belangrijk deel van de basis van het fenomeen *indigenization* in Tembak.

Ten tweede beschrijf ik de negatieve invloed van de Javaanse overheid op de Dayaks Seberuang. Het verschil tussen de ervaringen van de Dayaks met de missionarissen en de Javanen is een belangrijk onderdeel van hun huidige keuze van samenwerking met westerse buitenlanders. De missionarissen kwamen om ‘hulp te bieden’ en met een boodschap. De Javanen daarentegen kwamen om het land en het volk uit te buiten. Het contact heeft ook overeenkomsten. Bij beide buitenstaanders ligt de nadruk op het labelen van het inheems zijn van de Dayaks. Dit ging gepaard met inferioriteit en schaamte. Naast de Javaanse geschiedenis van onderdrukking is de episode interessant, omdat het belang van etniciteit duidelijk wordt en dit is een onderdeel van het fenomeen *indigenization*.

Ten derde beschrijf ik de hulporganisaties die tegenwoordig aanwezig zijn in Tembak. Deze organisaties zijn geen abstracte fenomenen voor de Dayaks, maar bestaan uit concrete personen en zijn onderdeel van een reflectief proces. De verstandhouding met de Dayaks heeft belangrijke overeenkomsten met de historische context en hieruit blijkt het belang van de analyse van de aanleiding van het fenomeen.

2.1 Rooms-katholieke kerk

Het eerste intensieve contact tussen de Dayaks Seberuang en westerse buitenlanders kwam tot stand in 1970 met de komst van de rooms-katholieke kerk. Missionarissen kwamen met een boodschap en om ‘te helpen’. Dit betekent dat zij naar Tembak kwamen om de samenleving van de Dayaks Seberuang te hervormen naar de maatstaven van het katholicisme. Hiermee maakte zij duidelijk dat de levenswijze van de lokale bevolking niet de juiste was en het gevolg hiervan was de ervaring van inferioriteit en schaamte bij de Dayaks. De missionarissen brachten religie, medicatie en scholing. Voor 1970 hadden de Dayaks hun eigen geloof en baden tot geesten en verschillende goden. Dit verklaart waarom de oudste generatie niet naar de kerk gaat. De kerk heeft de katholieke tradities

geïncorporeerd in het Dayak-geloof en hierdoor ontstond een syncretisme. De oudere generatie in Tembak heeft de overgang naar het katholieke geloof meegemaakt. Pak Apui vertelt:

‘Tradities veranderen. Vroeger startten we voor het planten van de rijstzaden met het maken van een klein veld van 50 bij 50 centimeter. We doodden een kip en varken en gebruikten het bloed en de lichaamsdelen, zoals het hart en de lever. We gaven het aan de geesten. Dit was een oud gebruik. Dit was niet de juiste manier volgens de kerk en werd veranderd naar het bidden naar God en Jezus Christus. Het maken van het speciale veld is gebleven.’

Sommige gewoonten en tradities waren niet rein en moesten vervallen volgens de principes van de missionarissen. Een voorbeeld is het kussen van het geslachtsdeel van een jongetje door de moeder of oma, zodat hij later een goede minnaar zal worden. Dit komt sporadisch nog voor bij de oudere generatie. Door het contact met de missionarissen werd duidelijk gemaakt dat hun tradities niet goed waren en hun geloof afgoderij was. Hierdoor werden de Dayaks voor het eerst geconfronteerd met een ‘hogere cultuur’, waarnaar zij hun samenleving hebben hervormd, zo werden ze gesocialiseerd in ondergeschiktheid. De priesters hebben voor grote verandering gezorgd in de samenleving van Tembak. Pak Udung, een van de twee Adat-hoofden deelt zijn ervaring:

‘Voordat de priesters naar Tembak kwamen, liep de lokale bevolking veelal naakt. Dankzij de priesters kwamen er scholen; hiervoor had je alleen de tradities die aangeleerd werden. De katholieke kerk bouwde de eerste school hier en stelde de eis dat mensen zich ‘normaal’ moesten kleden en daarmee verdween een stuk traditie onder andere van het naakt lopen.’

Dit schetst het begin van het verdwijnen van bepaalde tradities binnen de samenleving. Eerder werd werk geleerd van vader op zoon en van moeder op dochter. Dit werk zagen de Dayaks als hun tradities. Daarnaast komt uit bovenstaand fragment naar voren dat hun levenswijze niet de juiste was. Het naakt lopen werd geassocieerd met zonde en door de instelling van scholing werd dit van jongs af aan anders aangeleerd. Het contact met de kerk zorgde voor schaamte en de drang tot ‘moderniseren’. Het dragen van kleding en het belang van scholing zijn hier voorbeelden van. Hier komt duidelijk hun inferieure positie en de admiratie om als de westerse buitenlander te worden naar voren. De manier waarop de missionarissen de samenleving benaderden, was met overwicht in moraliteit, materie en kennis. Zij kwamen van de andere kant van de wereld, bouwden scholen en bezaten kennis. Door het contact met de Ander werd de lokale bevolking bewust gemaakt van hun ‘inheemse status’.

Tegenwoordig neemt de kerk een prominente rol in de samenleving van Tembak in. Er worden belangrijke zaken besproken voor de gemeenschap en elke familie moet meehelpen aan de bouw van een nieuwe kerk. Alle mensen, van 30 t/m 60 jaar, gaan wekelijks naar de kerk. Deze eerste episode van intensief contact met buitenstaanders heeft de huidige beeldvorming van de Dayaks over westerse buitenlanders sterk beïnvloed. Het huidige contact met westerse hulporganisaties is namelijk geïnitieerd om toegang te krijgen tot ‘superieure kennis’ van mensen als Willie Smits en vertoont gelijkenis met het eerste contact. Daarnaast zetten de Dayaks een ‘inheemse cultuur’ in die hulp van buitenaf nodig heeft om een gezamenlijk doel te realiseren: het tegengaan van boskap. De rol van de Dayaks als inferieur en de buitenlanders als mensen die de milieubescherpende boodschap brengen, heeft duidelijke overeenkomsten met het verleden. Na deze episode wilde de Javaanse overheid dat de westerse kerken zich terugtrokken uit het land. De invloed van Java leidde tot een nieuwe episode van transformatie van de samenleving van Tembak die van belang is voor het duiden van het fenomeen *indigenization*. Hierin stond de confrontatie van inferioriteit, schaamte en ‘inheems zijn’ in vergelijking met de ander wederom centraal. Er was ook een belangrijk verschil tussen de missionarissen en Javanen. De eersten kwamen in de ervaring van de Dayaks met een positief doel en brachten progressie in de vorm van religie en scholing. De laatsten kwamen om uit te buiten en waren een gevaar voor het collectief. Deze episode wordt in het volgende gedeelte beschreven.

2.2 Dominantie van Java

Een tweede belangrijke factor die voor veranderingen in de samenleving van Tembak gezorgd heeft, is de onderdrukking vanuit Java, het centrum van de politiek in Indonesië. Deze ontmoeting tussen Javanen en Dayaks beschrijf ik als de tweede episode die van belang is om de huidige specifieke positie van inferioriteit ten opzichte van buitenstaanders te analyseren. Zoals ik al eerder stelde, vormt dit de basis van het fenomeen *indigenization*. In de vorige paragraaf is de inferioriteit beschreven aan de hand van het contact met de missionarissen. Indien we beide episodes vergelijken, wordt een belangrijk verschil duidelijk: de Javanen kwamen in tegenstelling tot de missionarissen niet met de intentie om ‘te helpen’. Zij kwamen om het land te exploiteren en de Dayaks uit te buiten.

De politieke keuzes gemaakt vanuit Java hebben in het verleden geleid tot etnische conflicten en ecologische verwoesting. De centrale overheidsprogramma's uit het verleden, van transmigratie en industriële bosomvorming, staan bekend als beleid dat geleid heeft tot corruptie, wanbeheer van middelen en etnische conflicten. Transmigratie, door de staat gesteunde migratie

van de dichtbevolkte binnenste eilanden (Java, Bali en Madura) naar de dunbevolkte buitenste eilanden (Sumatra, Kalimantan en West-Papoea), heeft geleid tot wijdverspreide etnische conflicten en aantasting van het milieu. Centraal beheer van natuurlijke hulpbronnen in Indonesië heeft ernstige gevolgen voor de ecologie van de buitenste eilanden, evenals voor het bestaan van bosafhankelijke gemeenschappen (O’Conner 2004: 320-321). Pak Noh vertelt de gevolgen voor Tembak:

‘West-Kalimantan en daarmee dorpen als Tembak zijn een doelwit voor Jakarta om een centrum van productie voor agricultuur te worden. Kalimantan is het grootste eiland en heeft veel ongebruikte jungle. Java is al volledig gebruikt voor agricultuur. De Javanen hebben de transmigratie hier gebracht. Deze mensen hebben geen interesse in ontwikkeling voor de lokale Dayaks, maar willen alleen winst maken van het land. Zij respecteren de Dayaks niet. We zijn dan ook erg blij met de westerse mensen hier die ons willen helpen en niet uit zijn op winst en exploitatie van ons land.’

Dit fragment deelt een ervaring waaruit blijkt dat de Javanen met een ander doel naar Tembak kwamen dan de missionarissen. De Dayaks ervoeren de Javanen als uitbuiters en de missionarissen als mensen die hulp aanboden. Dit verklaart deels waarom zij tegenwoordig graag willen samenwerken met westerse hulporganisaties. Daarnaast wordt uit het fragment het verlies aan vertrouwen in de nationale overheid door de marginalisatie van de Dayaks duidelijk. In de volgende paragraaf worden de gevolgen van transmigratie beschreven. Ervaringen van huidige problemen in Tembak zijn terug te herleiden naar deze periode. Dit betreft negatieve ervaringen van moderne invloeden van jongeren die na een langere tijd van socialisering in de stad terugkomen naar het dorp. Het gevolg hiervan is een ervaring van erosie van het collectief. Dit hebben de oudere Dayaks als eerst ervaren met de komst van de Javanen door transmigratie.

2.2.1 Transmigratie

De transmigratiepolitiek startte, vanuit Jakarta, in 1980 en hield in dat een gemeenschap in Indonesië voor 50% moest bestaan uit moslims. De Dayak-gemeenschappen bestonden in deze tijden voor 100% uit christenen. Dit betekende dat een dorp verdubbeld werd met als gevolg grote veranderingen die zelfs leidde tot etnische conflicten (O’Connor 2004:321). Eén van de Adat-hoofden en dorpsoudsten, Pak Niat, vertelt zijn ervaring:

‘Dit waren de tijden van het Rumah panjai ³ en door deze gemeenschapsvorming was niet duidelijk van wie wat was. Het leven in een longhouse betekende delen. Indien men vlees had deelde men alles. Door de transmigratiepolitiek begon eigendom in deze samenleving een rol te spelen en ontstond een systeem van kopen en verkopen. Javaanse moslims kwamen in Kalimantan en wisten niets van de Dayak-cultuur. Hun was land beloofd door de overheid uit Jakarta en de Dayaks hadden geen manier om aan te tonen wat hun land was. Voor deze tijd was het niet nodig om aan te tonen wat van wie was. Daarnaast hadden de Dayaks ook een zachte taal en, indien zij samenkwamen om belangrijke zaken te bespreken, spraken zij in liederen. Buitenstaanders begrepen niets van deze taal. Ten tijde van transmigratie moesten zij de taal Bahasa Indonesia aannemen. In eerste instantie bracht transmigratie dus grote problemen. Een ander voorbeeld is dat het favoriete eten van Dayaks wildzwijn is en de Javaanse moslims geen varkens eten.’

In bovenstaand fragment staat de inferioriteit van de Dayaks ten opzichte van Java centraal. Dit mondt uit in grote aanpassingen van hun levenswijze. Allereerst wordt duidelijk dat transmigratie voor het ontstaan van een consumptie-economie in Tembak gezorgd heeft. Materialisme en eigendom werden van belang door de komst van Javaanse buitenstaanders. Dit kan aangemerkt worden als het begin van een verwijdering van het collectief in Tembak. Men kon niet meer in een gemeenschapsvorm als het *Longhouse* wonen omdat voor het eerst in Tembak eigendom een rol ging spelen door de komst van Javaanse buitenstaanders. Ten tweede werd ten tijde van transmigratie niet meer geaccepteerd dat de Dayaks Seberuang hun eigen taal spraken omdat Javaanse buitenstaanders dit niet verstonden. Het opleggen van een andere taal is een enorme inbreuk op een samenleving en geeft de machtsverhouding aan tussen het dominante Java en de inferieure Dayaks. En ten derde, speelde religie een nieuwe belangrijke rol binnen de gemeenschap. Dit zorgde voor frictie waardoor de Dayaks als minderwaardig en inheems gestereotypeerd werden. Zij aten immers varkens. Tegenwoordig leven moslims en christenen in aparte gemeenschappen om frictie te vermijden. Uiteindelijk werd de samenleving van Tembak volledig aangepast aan buitenstaanders door transmigratie en de impact was groot. Het verdere verloop van marginalisatie door het beleid voor houtkap en industriële plantages uit Java wordt beschreven in het volgende deel.

³ Bahasa Kampung (dorpstaal) voor: langhuis. In het Bahasa Indonesia (de nationale taal van Indonesië) bekend als: Rumah panjang of betang. Het *Longhouse* principe houdt in dat er één groot huis voor de gehele samenleving is waar alle gezinnen gezamenlijk in wonen.

2.2.2 Ontbossing

Bosbronnen staan centraal in de economie van Indonesië, alsmede in het landelijk leven van bosafhankelijke mensen als de Dayaks Seberuang. In 1960 verkondigde de Indonesische regering dat alle natuurlijke hulpbronnen werden onderworpen aan staatscontrole en -beheer (Basis Agrarische Wet; Staatsblad 160, nummer 104, Wet nummer 5). In de late jaren 1960 verdeelde Soeharto (Indonesisch president, 1966-1998) het land van de buitenste eilanden - Sumatra, Kalimantan en Irian Jaya - en verleende rechten aan industriële houtkapbedrijven in bijna 80% van de beboste gebieden (O'Connor 2004:25). Houtkapbedrijven kregen 35-jarige huurcontracten, waarna zij de lease konden vernieuwen of het land verlaten. Als bedrijven kozen voor de laatste optie, dan werden de ontboste gebieden omgevormd tot industriële plantages, voornamelijk palmolie monoculturen. Bijna 25% van het land in West-Kalimantan werd toegewezen aan industriële plantages in 2002. In Kalimantan ontstonden landgebruiksproblemen bij meerdere belanghebbenden - concessies, plantages, verblijfsgemeenschappen en transmigranten - (O'Connor 2004:325-326). Vele dorpen om Tembak heen zijn verleid door palmoliebedrijven en Tembak heeft kunnen ervaren hoe deze bedrijven te werk gaan. Een oom van Agung vertelde:

‘Veel mensen van Jakarta en Java komen met mooie verhalen. Indien de palmoliebedrijven komen pakt het bedrijf 80% en krijgen de mensen 20%. Deze 20% moeten zij terugbetalen door krediet, met als gevolg dat zij 100% betalen en niets verdienen. De helft van de mensen doet hieraan mee voor het snelle geld, de andere helft voor de toekomst van de kinderen. Al het land dat gebruikt kon worden, is al gebruikt voor rubber, groenten en rijst. Dus als er palmolie komt, moet het bos eraan geloven. De mensen begrijpen niet hoe ze belazerd en lekker gemaakt worden met mooie reisjes naar Bali omringd door vrouwen. Uiteindelijk hebben de mensen niets meer.’

Het Indonesische beleid inzake boskap en palmolie heeft verschillende groepen mensen tot verbeelding aangezet. De partijen die zich voor het lot van Tembak inzetten tegen illegale boskap en palmolie, hebben elkaar gevonden in Sintang. Deze hulporganisaties worden beschreven in paragraaf 2.3. Zij waren op zoek naar een partner in bosbehoud en vonden een samenleving die dichtbij de natuur stond. Het belang van authenticiteit en in het geval van de Dayaks ook etniciteit staat centraal in deze samenwerking.

2.2.3 Belang van etnische identiteit

Na de val van President Soeharto in 1998 en zijn 32-jarige centralistische regime startte Indonesië met het decentralisatieprogramma wat voor Kalimantan een belangrijke oorzaak was van sociale verandering. Decentralisatie vormde de perceptie, als respons op een lange periode van Javaanse overheersing, dat lokale mensen de nieuw verworven lokale macht moesten krijgen. Etnische identiteit werd een belangrijke factor voor sociale insluiting. De samenleving van West-Kalimantan werd gescheiden op basis van etnische scheidslijnen en er waren voortdurend etnische conflicten. De verdeling van regio's na decentralisatie door het proces van *pemekaran* heeft de fragmentatie verscherpt. *Pemekaran* was een politieke verandering geassocieerd met territoriale claims en toegang tot bronnen, wat het belang van etnische identiteit vergroot. Alqadrie (1990), Schiller (2007), en Davidson (2003) benadrukken de rol van de elite in de identiteitsconstructie van Dayaks (Minza 2012:65). De zogenaamde 'elite' van Tembak maakt strategische beslissingen over belangrijke zaken voor de samenleving en het contact met buitenlanders. Zoals zal blijken uit deze etnografie spelen etnische relaties in de formatie van etnische identiteit in de strijd naar bronnen en territorium nog steeds een belangrijke rol in Tembak. De Dayaks Seberuang gooien het tegenwoordig over een andere boeg en geloven niet meer in hulp vanuit de regering, maar zetten nog steeds hun 'Dayak-cultuur' in voor het verkrijgen van bronnen, ditmaal bij hulporganisaties.

De invloed van Java op de Dayaks heeft geleid tot marginalisatie. Transmigratie en ontbossing hebben voor grote veranderingen gezorgd, waarbij de Dayaks voornamelijk geconfronteerd werden met hun 'minderwaardige' etniciteit. Zij hebben hun hoop in de regering opgegeven en hebben hun zinnen gezet op een samenwerking met hulporganisaties die geïnteresseerd zijn in het behouden van het bos. De ervaring die de Dayaks hebben met het belang van etniciteit door sociale insluiting, komt van pas voor het inzetten van het fenomeen *indigenization* waarmee deze samenwerking tot stand komt.

2.3 Buitenlandse hulporganisaties

De episode van dominantie vanuit Java is nog steeds aan de gang, maar daarnaast is er sprake van een nieuwe ontwikkeling. Deze is gestart in 2011 en betreft intensief contact met westerse hulporganisaties die zich inzetten voor natuurbehoud. De verhouding tussen de Dayaks en de hulporganisaties heeft vele overeenkomsten met de voorafgaande episodes. De hulporganisaties komen net zoals de missionarissen met een morele boodschap. In dit geval heeft deze betrekking op de natuur. Daarnaast hebben zij een overwicht aan (wetenschappelijke) kennis en hebben ook financieel meer mogelijkheden. De Dayaks gedragen zich dan ook onderdanig aan deze

hulporganisaties, dit wordt beschreven in paragraaf 5.1. Deze organisaties zijn voor hen geen abstracte fenomenen, maar concrete personen die als helden worden beschouwd. Het betreft de leiders van drie westerse organisaties: de Kobus Foundation, Masarang en Orangutan Outreach Nederland.

Vanuit Sintang coördineert de zogenaamde *gatekeeper*, Pater Maessen (oud- missionaris) van de Kobus Foundation, de projecten in Tembak. De naam Kobus is een afkorting voor: *Kommunikasi, Budaya en Seni*⁴. Deze zet zich dan ook in voor het behoud van de Dayak-cultuur en dit uit zich in plannen voor de bouw van een *Longhouse* in Tembak. Pater Maessen heeft ervoor gezorgd dat alle partijen, de drie westerse organisaties en de Dayaks, bij elkaar zijn gekomen.

De tweede organisatie is Masarang en staat onder leiding van Willie Smits. Hij is een internationaal bekend persoon in de wereld van het natuurbehoud. Door middel van de suikerpalm wil hij bereiken dat Tembak zelfregulerend wordt. De omgeving van het dorp moet herbebest worden met deze palm, zodat het bos hersteld wordt en de lokale mensen een goede bron van inkomsten hebben. Deze palm moet een vervanger worden van de oliepalm. Willie Smits is verantwoordelijk voor de grote lijnen en strategieën met betrekking tot natuurbehoud in Tembak. Tijdens mijn veldwerk is hij twee keer in het dorp geweest. Hij is een druk bezet man, Tembak is één van de vele lopende projecten die hij heeft. Hij ziet Tembak als een belangrijk project en wil dat het dorp uiteindelijk als een voorbeeld voor de wereld fungeert.

De derde organisatie is Orangutan Outreach Nederland die zich sterk maakt voor het behoud van het regenwoud met als achterliggende gedachte het behoud van de orang-oetang. Jean Kern is de voorzitter van deze organisatie en is veel aanwezig in Tembak. Zijn taak is het project op locatie te coördineren. Daarnaast is hij verantwoordelijk voor stagiaires, vrijwilligers en voor de eco-toeristen van straks. Tijdens mijn verblijf werd onder toezicht van Jean Kern ook de documentaire *'The rise of the Eco warriors'* gemaakt. Deze gaat over vijftien jongeren vanuit verschillende landen die zich inzetten voor het behoud van het regenwoud. De documentaire is deels in Tembak gefilmd waardoor deze jongeren zo nu en dan voor een langere tijd in Tembak verbleven. Het dorp van 60 gezinnen werd hierdoor bij tijden geconfronteerd met 20 tot 30 buitenlanders als de filmcrew ook aanwezig was. Dit had een grote impact op de dorpingen.

Uit de historische context zoals in dit hoofdstuk beschreven, blijkt dat missionarissen en Java sterke invloeden hebben uitgeoefend op de Dayaks wat hun gevoel van onderdanigheid heeft versterkt en hun positie afhankelijker heeft gemaakt. De basis van het fenomeen *indigenization* is ook inferioriteit ten opzichte van de buitenlandse hulporganisaties. De noodzaak van het inzetten van

⁴ Bahasa Indonesia voor Communicatie, Cultuur en Kunst.

het fenomeen is ontstaan uit een gevoel van ondergeschiktheid van de Dayaks ten opzichte van de hulporganisaties. Dit is terug te herleiden tot een geschiedenis van contact met buitenstaanders. De bestempeling van achtergesteld en ‘inheems zijn’ stond altijd centraal in het contact met buitenstaanders en heeft voor een drang naar modernisering gezorgd. Het veranderen van de samenleving van Tembak en het inzetten van een ‘inheemse cultuur’ naar de wensen van buitenlanders, heeft als basis het minderwaardigheidsgevoel en de afhankelijke machtspositie van de mensen van Tembak. Uit dit hoofdstuk is gebleken dat het fenomeen complex is en samenhangt met de historische context. Indien we de komst van missionarissen en Javanen vergelijken, wordt duidelijk waarom de Dayaks hun hoop gevestigd hebben op westerse hulporganisaties. In tegenstelling tot de Javanen kwamen de missionarissen om ‘te helpen’ en hebben voor progressie gezorgd in de vorm van religie, scholing en kennis. De westerse organisaties komen om progressie te stuwen in het verbeteren en moderniseren van de samenleving. In het volgende hoofdstuk staat het belang van scholing op de samenleving van Tembak centraal want hierdoor vinden er transformaties plaats binnen de samenleving die de aanleiding zijn van het fenomeen *indigenization*.

3 Scholing

Tembak: onderdeel van transformatie



In het vorige hoofdstuk is het contact met missionarissen en de Javaanse overheid beschreven. Door dit contact is een drang naar modernisering ontstaan bij de lokale Dayaks Seberuang in Tembak. De Dayaks hebben scholing ervaren als een manier om dit te bereiken en hebben het geassocieerd met het Westen. De missionarissen bouwden de eerste scholen in Tembak en werden mede hierdoor ervaren als dragers en bringers van een moderne cultuur. De Javanen hadden een overwicht aan kennis ten opzichte van de Dayaks en dit betekende voor hen macht. Modernisering is een complex fenomeen met een aantal kenmerkende gevolgen. In Tembak houdt dit in dat reflectie en verbeelding geactiveerd worden. Dit wordt duidelijk aan de hand van de transformaties die de samenleving meemaakt door scholing. Deze staan centraal in dit hoofdstuk en worden gevoed door het belang van planning en de invloed van de stad. Deze veranderingen zijn de aanleiding dat de samenleving zich wil aanpassen aan de snelle veranderingen die plaatsvinden.

De ervaringen door scholing verschillen per generatie. De oudere generatie heeft in het verleden enerzijds progressie ervaren door samenwerking met missionarissen, maar anderzijds ook de erosie van het collectief door invloeden van de Javaanse buitenstaander. Deze dichotomie ervaren zij tegenwoordig opnieuw door scholing. Er is progressie omdat hun kinderen kennis opdoen die verder reikt dan het dorp, maar deze gaat gepaard met individualisme door het contact met de stad waar de jongeren voor langere tijd heengaan om scholing te volgen. De ouderen zien het collectief als het hoogste goed binnen hun samenleving en ervaren de moderne invloed van de stad als een gevaar. De jongere generatie ervaart door het contact met de stad nieuwe mogelijkheden die los staan van het collectief. Het gevolg is een disconnectie tussen aspiraties en mogelijkheden als zij terugkomen naar Tembak. Het volgen van scholing in de stad betekent ambivalentie van modernisering omdat noodzakelijke kennis moet worden opgedaan op een plek waar de Javaanse dominantie het meest gemanifesteerd is. De eerdere ervaring van scholing is positief en is enerzijds voor de Dayaks een strategie om te moderniseren, maar anderzijds zoals zal blijken uit dit hoofdstuk is het negatief omdat er een botsing is tussen de nieuwe mogelijkheden die jongeren hebben ervaren en de gedachtegang van de ouderen.

Naast de ervaringen van jong en oud zijn er ook feitelijke veranderingen die plaatsvinden door scholing. Een opmerkelijke verandering voor deze thesis is het belang van planning om te voldoen aan de kosten die scholing vereist. Dit wordt in de volgende paragraaf beschreven.

3.1 Het belang van planning

'Door de moderne tijd met politiek en nieuwe dingen zoals plastic zaken werden wij gedwongen na te denken over andere problemen zoals economie. Geld speelde eerder niet een grote rol in onze samenleving maar nu is het van groot belang voor het betalen van scholing voor de kinderen en om het gezin te onderhouden. Dit zijn grote veranderingen en hebben ons leven totaal veranderd.'

Pak Lukas

Het fragment hierboven beschrijft de moderne invloed die scholing heeft op de samenleving. Volgens Pak Lukas speelt planning een belangrijke rol. De jongste generatie in Tembak studeert voor het eerst universitair, terwijl de oudere generatie geen scholing heeft gekend. In het leven van de ouderen stond een traditionele economie centraal en dit sluit aan op de stelling van Simon Brascoupé (1993) dat mensen in 'premoderne samenlevingen' betekenis geven aan het leven op het land en met het land (Brascoupé in Kuokkanen 2011:215). De situatie van nu in de 'premoderne samenleving' Tembak is echter dat men afhankelijk is van mondiale systemen zoals scholing en economie. De Dayaks hebben educatie altijd belangrijk gevonden ongeacht *gender* (Alqadrie 1990:115) en dit is te verklaren aan de hand van hun ervaringen met missionarissen en Javanen die een overwicht aan kennis hadden. Dit houdt in dat jongeren verder studeren dan eerdere generaties en geld daardoor een belangrijke rol is gaan spelen binnen de samenleving. Dit sluit aan op de stelling van sociologe Rauna Kuokkanen (2011) dat inheemse gemeenschappen onder toenemende druk staan om te voldoen aan de wereldwijde markteconomie in de vorm van winstgedreven ontwikkelingsprojecten zoals: houtkap, mijnbouw, en olie- en gaswinning. Door vermindering in mogelijkheden van andere vormen van levensonderhoud zijn volgens Kuokkanen (2011) inheemse volkeren verplicht om over te schakelen naar andere vormen van productie (2011:217). Dit gebeurt ook in Tembak waar jongeren verplicht scholing hebben en geld een belangrijke rol speelt. De Dayaks zijn hierdoor afhankelijk van hun rubberoogsten die zij verkopen in de stad. Dit zorgt ervoor dat men reflectief en met de toekomst bezig moet zijn. Hierdoor ondergaat de samenleving een transformatie: het belang van tradities verandert. Pak Lukas vervolgt zijn verhaal:

'We hebben geen tijd om met tradities bezig te zijn maar moeten ons richten op de toekomst. Het verleden heeft een mindere waarde en gaat verloren in onze dagelijkse gang van zaken. Of we het willen of niet maar we moeten vooruit. Eerder leefden wij meer geïsoleerd. Iemand die nu een motor wil kopen moet rubber tappen en verkopen in de stad om aan geld te komen. Vroeger ging alles door middel van tradities. Er was geen planning behalve voor

het planten van zaden en het oogsten van de rijst. Dit werd in een gesloten framework gedaan. Indien wij iets nodig hadden haalden we het uit het bos. Nu moeten we plannen voor 20 a 30 jaar. Dit proces begint al op vijftienjarige leeftijd waar men moet plannen voor tien a twaalf jaar, wil men een bachelor of een master. Dit was totaal niet nodig in de oudere tijd waar mensen geboren werden en stierven. Tijd speelde geen rol. Indien je veel over je toekomst moet nadenken en nieuwe manieren van leven moet leren blijft er geen tijd over om aan het verleden te denken.'

Allereerst wordt duidelijk, in het fragment hierboven, dat tijd een andere betekenis heeft gekregen. Waar men eerder veelal in het verleden of het heden leefde is het nu zaak om met de toekomst bezig te zijn. Dit sluit aan op de stelling van Appadurai (1996) dat modernisering een nieuwe tijd in samenlevingen representeert en veelal gezien wordt als de breuk tussen traditie en moderniteit waarin het leven gebaseerd wordt rondom instituties. De Dayaks Seberuang kunnen het niet meer permitteren om een slechte oogst te hebben. Waar eerder alles automatisch ging moet men nu nadenken over beslissingen en speelt onzekerheid een grote rol. Het feit dat men alles moet plannen betekent dat reflectie een belangrijke rol in de samenleving speelt. De nieuwe samenlevingsvorm waar zij naar streven wordt door Stef Aupers (2004) beschreven als een samenleving gedomineerd door rationaliteit, wetenschappelijke visies, bureaucratie, technologie en economie (Aupers 2004:2). Dit is echter het begin van, wat Weber (1996) een *Entzauberung der Welt* - onttovering van de samenleving - noemt waarmee bedoeld wordt: een afname van de invloed van religie en een toename van het rationele denken (Weber in Aupers 2004:1). Dit is het tweede aspect wat duidelijk wordt uit het fragment van Pak Lukas. In Tembak geloofde men dat indien zij offerden alles goed kwam maar nu ontstaat er een drang naar wetenschap omdat zij zekerheid willen en verrassingen willen uitsluiten. Dit is kenmerkend voor moderne samenlevingen en wordt ook beschreven door verschillende sociologen⁵. Het maatschappelijke transformatieproces wordt bij deze onderzoekers verschillend beschreven, maar bij alle concepten staat centraal dat het traditionele normen en waarden systeem van premoderne samenlevingen – de invloed van de Kerk en het groepsgevoel – plaats maakt voor een meer seculiere samenleving en gekenmerkt wordt door een proces van individualisering en zelfontplooiing. Tembak is echter nog niet aan secularisatie onderhevig maar door het belang van planning zien we het begin van een samenleving die niet meer alleen vertrouwt in tradities en de kerk. Het geloof verschuift van tradities naar wetenschap. Daarnaast betekent het belang van geld een samenleving die onderhevig is aan individualisering.

⁵ Heelas, Lash en Morris (1995) noemen dit 'de-traditionalisering', Beck, Giddens en Lash (1994) 'reflexieve modernisering' en Inglehart (1997) spreekt over 'postmodernisering'.

De inkomsten van de rubbertappers in Tembak zijn niet genoeg om alle kinderen scholing te geven. Daarnaast is het verrassingsmoment regen een probleem omdat men dan niet kan werken. Met andere woorden: de voornaamste werkzaamheden binnen de samenleving kunnen niet gepland worden. De verandering die scholing met zich meebrengt zijn met betrekking tot het fenomeen *indigenization* belangrijk omdat zij de drang naar samenwerking met westerse buitenlanders voor een groot deel verklaren. De wetenschap die de westerse hulporganisaties hebben kan de samenleving helpen rationaliseren en daarnaast voor opwaartse sociale mobiliteit zorgen. De samenwerking moet ervoor zorgen dat de economie verbeterd wordt en de Dayaks Seberuang niet meer afhankelijk zijn van rubber. Het plan is dan ook om het nieuwe gewas suikerpalm en toerisme in Tembak te introduceren. Naast het belang van planning zorgt scholing er ook voor dat de ‘moderne invloed’ van de stad Tembak bereikt. Dit wordt in het volgende stuk beschreven.

3.2 Invloed van de stad

‘Alle jongeren van mijn leeftijd hebben Tembak verlaten voor scholing. Vijf van de 32 mensen zijn teruggekomen. De rest komt niet meer terug omdat ze na hun studie een baan moeten krijgen. Ik denk dat indien ze werk kunnen krijgen in Tembak ze terug zullen komen. De grootste reden is de werkgelegenheid. Hier zijn alleen rubberplantages. Ze willen het andere leven leiden.’

Agung

Uit het fragment hierboven beschreven wordt de problematiek van Tembak met betrekking tot de stad duidelijk. Dit bestaat uit verschillende aspecten die onder te verdelen zijn in feitelijke veranderingen en ervaringen. Allereerst wordt een feitelijke verandering uit het fragment hierboven duidelijk: alle jongeren van Agung’s leeftijd verlaten Tembak voor scholing. Dit komt omdat de ouderen scholing belangrijk vinden door hun ervaringen met missionarissen en Javanen beschreven in hoofdstuk 2. Zij zien hierdoor scholing als een mogelijkheid om te moderniseren. Voor het volgen van scholing moeten de jongeren voor een langere tijd naar de stad omdat er in landelijke gebieden slechte of in het geval van Tembak geen toegang tot middelbaar- en hoger onderwijs is (Minza 2012:67). Het gevaarlijke transport naar de stad en de lange reistijd zorgen ervoor dat alle jongeren tussen de leeftijd van twaalf tot veertien jaar voor acht tot tien jaar vertrekken naar de stad voor scholing. Deze feitelijke verandering heeft belangrijke gevolgen voor het collectief.

Het tweede punt wat belangrijk is uit het fragment sluit aan op de stelling van Wenty Minza (2012) dat de meeste jongeren na het studeren in de stad niet meer terugkomen naar het dorp (2012:71). Zoals Agung aangeeft in het fragment is de reden hiervan dat zij geen aansluiting vinden

op hun studie en aspiraties in het dorp. De ouderen ervaren dit als een desinteresse in het collectief. Zij hebben een andere intentie met scholing en verwachten dat hun kinderen terugkeren naar het dorp om iets toe te voegen aan het collectief dat uiteindelijk zal leiden tot progressie. De jongeren die wel terugkomen ervaren een disconnectie tussen aspiraties en de mogelijkheden in het dorp met het gevolg dat zij niet kunnen aarden. Zij worden ervaren als negatief voor het collectief door de ouderen omdat zij niet genoeg interesse tonen in de leefwijze van het dorp en daarentegen wel in moderniteit. Een voorbeeld hiervan is de oogstceremonie van de jonge rijst. Het is traditie dat vier keer per jaar het dorp gezamenlijk de jonge rijst oogst. Deze staat op het land van één persoon uit het dorp, maar uit solidariteit en afhankelijkheid is de traditie ontstaan dat iedereen elkaar helpt. De rijst wordt verzameld in grote geweven bakken die gedragen worden op de rug. Na de oogst krijgt iedereen een deel en wordt er gezamenlijk *Tewak*⁶ gemaakt. Tegenwoordig zijn er geen jongeren meer te bekennen bij de oogst. Daarnaast verdwijnt de traditie van het weven omdat jongeren hier geen interesse in hebben. De ouderen zien hun samenleving stukje bij beetje vervagen en verwijten dit aan de lange periode die de jongeren in de stad doorbrengen voor scholing. Zij begrijpen niet dat de lange socialisering in de stad een bepaalde verbeelding heeft geactiveerd waardoor de jongeren moeite hebben om het leven in Tembak weer op te pakken.

Het derde punt dat van belang is in het fragment van Agung is dat de jongeren het ‘andere leven’ willen leiden. Dit is een gevolg van het intensieve contact met de stad waar zij geconfronteerd worden met verbeelding van een ander mogelijk leven. Door de lange verwijdering van hun familie wennen de jongeren aan het stadsleven dat in sterk contrast staat met het leven in Tembak. De jongeren worden geconfronteerd met allerlei soorten etniciteiten - Dayaks, Chinezen, Madurezen en Maleiers - en klassen. Minza (2012) beschrijft dat Dayak jongeren in de stad bewuster worden van inkomens- en statusverschillen en dit ervoor zorgt dat zij zich willen meten met leeftijdgenoten. Een voorbeeld zijn jongeren uit financieel sterke families die naar school komen met de auto of motor. Deze verschillen zorgen voor een minderwaardigheidsgevoel bij de Dayaks (2012:71). Door de hoge kosten die de familie voor studie moet betalen, bestaande uit: collegegeld, kost en inwoning, blijft er niet veel extra's over voor de jongeren die door verbeelding van een ander leven een drang naar materialisme ontwikkelen. Deze drang komt ook voor in de omliggende dorpen van Tembak waar jongeren stukken land verkopen voor het verkrijgen van materialisme. Deny een ex-onderzoeker voor WWF en documentairemaker vertelde:

‘Omdat er geen school is moeten ze buiten Tembak naar school. Indien ze terugkomen willen ze niet meer hier wonen. Ze willen een groot huis, auto en een goede baan. Ze hebben

⁶ Bahasa Dayaks Seberuang voor lokale rijstwijn.

geld nodig en willen het land verkopen. Ook al gaan ze niet naar school, ze worden toch beïnvloed door televisie. De snelste manier om geld te krijgen is het land verkopen.'

De verbeelding van jongeren ontstaan door moderne invloeden uit de stad heeft sociale implicaties zoals in het fragment hierboven beschreven wordt. De angst van de oudere inwoners van Tembak voor het verliezen van het land is groot. Door ervaringen van omliggende dorpen beseffen zij dat indien één iemand uit het dorp in zee gaat met palmoliebedrijven het dorp verloren is. Het behoudt van het collectief is dan ook van groot belang voor het overleven van de samenleving. Het gaat niet alleen om materialisme, maar in feite draait het voornamelijk om het nastreven van een bepaalde 'moderne levensstijl' waar hedonisme en een leven vol vrijheid en genot centraal staan. De interesse van jongeren in moderne praktijken baart de ouderen dan ook zorgen. Dit houdt in dat de oudere generatie de moderne invloed van de stad op de jongeren als gevaarlijk ervaren. In een interview met Pak Tomo, vertelde hij over deze kwestie:

'Er zijn weinig positieve effecten. Indien ze studeren buiten Tembak krijgen ze de cultuur uit de stad die ze volgen. Indien ze terug komen gebruiken ze die cultuur. De Dayaks zijn niet zo slim en hebben weinig interesse in de Dayak-cultuur. Indien iemand uit de stad met de stadscultuur hier komt zullen anderen deze opvolgen.'

De ouderen zien de jongeren die terugkomen uit de stad als dragers van negatieve modernisering. De verbeelding van jongeren ontstaan door moderne invloeden wordt door ouderen opgevat als individualistisch en daarmee als een gevaar voor het collectief. In werkelijkheid ervaren de jongeren een disconnectie tussen de mogelijkheden die het dorp biedt en hun aspiraties ontwikkeld door verbeelding.

In dit hoofdstuk zijn de transformaties in Tembak beschreven die ontstaan zijn door scholing. De Dayaks vinden scholing van belang omdat zij door contact met missionarissen en Javanen dit ervaren hebben als een mogelijkheid om te moderniseren. Scholing zorgt ervoor dat Tembak onderhevig is aan reflectie en verbeelding, beiden invloeden van modernisering. Reflexiviteit is aanwezig doordat geld een belangrijke rol speelt voor het bekostigen van scholing en daardoor is planning belangrijk geworden. Daarnaast is er de invloed van de stad die voor verbeelding zorgt bij de jongeren en door de ouderen ervaren wordt als een gevaar voor het collectief. Beide generaties hebben een verschillende verbeelding van modernisering en dit zorgt voor de ervaring van een collectiviteitscrisis. Dit wordt beschreven in het volgende hoofdstuk omdat dit de reden is dat het fenomeen *indigenization* ingezet wordt.

4 Verbeelding

als basis van transformatie



'Velen werd verteld dat de Dayak tradities slecht waren, de jongeren raakten door hun confrontatie met het stadsleven geïnspireerd in moderniteit. Zij wilden niet meer meedoen aan de ceremonie Gawai met de oudere generatie want, zij zagen dit als iets ouds. Ze gingen niet meer naar deze festiviteiten, leerden de gebruiken niet meer en vroegen er niet naar. Zo ontstond er een gat tussen deze generaties. Voor de jongeren was het interessanter om naar een disco te gaan en nieuwe dingen te doen. De jongeren schaamden zich zelfs voor hun eigen Dayak-cultuur en wilden zich hiervan distantiëren'.

Pak Sinko

Ook al waren de uitspraken in dit fragment niet ongewoon in gesprekken met ouderen, tijdens mijn veldwerk, het illustreert het belangrijkste thema dat ik wil beschrijven in dit hoofdstuk: verbeelding van een ander mogelijk leven. Het verschil van verbeelding tussen generaties staat hierin centraal. Zoals beschreven in het vorige hoofdstuk wordt scholing gezien als een manier om te moderniseren. De ouderen verbeelden modernisering namelijk als progressie voor de samenleving. Dit beeld is ontstaan door het contact met westerse buitenlanders. Collectiviteit en moraliteit staan centraal in de drang naar modernisering. De jongeren ervaren modernisering in de stad op een andere manier. Zij worden door de stad geconfronteerd met verbeelding van een ander mogelijk leven dat los staat van het dorp en daarmee van het collectief. Dit komt ook duidelijk naar voren in het fragment hierboven beschreven van Pak Sinko. De jongeren ervaren een leven van autonomie, vrijheid en hedonisme. Dit leven wordt door de ouderen geassocieerd met individualisme en immoraliteit. Deze aspecten komen overeen met de negatieve kenmerken van het contact met de Javaanse buitenstaander die ervaren werd als een indringer en verantwoordelijk was voor erosie van het collectief. De ouderen ervaren hierdoor een kloof tussen generaties en zien de jongere generatie als dragers van negatieve moderniteit. Het gevolg is dat de oudere generatie een verwijdering van waardevolle lokale tradities en leefregels ervaart bij de jongeren met het uiteindelijk resultaat: erosie van het collectief. Deze wordt geconceptualiseerd als een verlies van moraliteit. De reactie hierop van de ouderen is vanuit de historische context logisch: samenwerking met westerse buitenlanders.

In de volgende paragrafen worden de verschillende ervaringen en verbeeldingen van modernisering door jong en oud beschreven. Hieruit blijkt dat dit leidt tot de ervaring van een collectiviteitscrisis. Daarna wordt de verbeelding van samenwerking met externe partijen beschreven. Ik gebruik in dit hoofdstuk het concept van Appadurai (1996) met betrekking tot verbeelding. Daarnaast wordt het concept *reflexive identity* van Giddens (1991) gebruikt om het belang van de verandering van identiteitsconstructie te duiden. Dit staat in verband met de ervaring van ouderen van immoreel gedrag van jongeren dat volgens hen tot de erosie van het collectief leidt.

4.1 Intergenerationele spanningen

Modernisering wordt op verschillende manieren verbeeld en ervaren. In Tembak verschilt dit per generatie. De oudere generatie heeft ervaringen met modernisering door buitenstaanders en hierop is hun verbeelding gebaseerd. De drang naar modernisering is door dit contact ontstaan. Het contact met de missionarissen werd als positief ervaren. Er ontstond progressie voor de samenleving en moraliteit stond centraal. Religie, scholing en morele regels zorgden ervoor dat de samenleving veranderde. In 1990 werd deze ervaring versterkt toen de lokale Dayaks voor het eerst, na de komst van missionarissen, contact met een westerse toerist kregen. Dit was de Duitse Ulrich, de eerste toerist in Tembak. Het contact leidde wederom tot grote progressie van de samenleving met versterking van het collectief. Ulrich heeft het initiatief genomen elektriciteit te realiseren en dit was een grote ontwikkeling voor Tembak. Hij vertelde hoe het tot stand kwam:

‘Het was altijd al een wens om elektriciteit te hebben voor schoon licht. De oude olielampen waren namelijk zeer vervuilend doordat resten in het eten en op hun kleren vielen. Schoonlicht is zeer belangrijk en olie is duur omdat het over slechte wegen vervoerd moest worden. Dus gebruikte men niet altijd een olielamp maar vaker een kaars. ‘s Avonds was het onmogelijk met kaarslicht aan school of aan een manier om geld te verdienen te werken. Met de komst van elektriciteit kunnen mensen naast hun werk in het veld, wat voor eten zorgt, op een andere manier extra geld verdienen.’

Dit moment is belangrijk geweest voor de huidige verbeelding van modernisering door ouderen in Tembak. In dit voorbeeld ervaren de Dayaks wederom superieure kennis en altruïsme van buitenlanders met het gevolg grote progressie voor de samenleving van Tembak. Deze progressie betekende opwaartse sociale mobiliteit. Zij gingen economisch vooruit omdat zij meer tijd konden besteden aan werkzaamheden en niets hoefde te betalen voor elektriciteit. Met name in vergelijking met andere dorpen op Kalimantan. Zij waren totaal onafhankelijk van de Javaanse overheid voor elektriciteit en maakten progressie door samenwerking met buitenlanders. De overheid investeerde niets in infrastructuur of andere voorzieningen. Een ander belangrijk aspect van de totstandkoming van deze progressie was dat het gezamenlijk gerealiseerd werd. Zeven families werkten samen aan de infrastructuur om elektriciteit te bewerkstelligen. Door deze ervaring associëren zij westerse kennis als superieur, progressief en versterkend voor het collectief. Zij zien buitenlanders als de dragers van positieve moderniteit. Daarnaast is het deze vorm van moderniteit die zij tegenwoordig nastreven. Hierbij staan het collectief, progressie en moraliteit centraal.

Zoals ik al eerder beschreef in deze paragraaf wordt modernisering op verschillende manieren verbeeld en ervaren. Zo hebben de Dayaks Seberuang ook een negatieve ervaring met modernisering door het contact met de Javaanse buitenstaanders. Het gevolg hiervan was erosie van het collectief. Deze negatieve ervaring toont tegenwoordig gelijkenis met de invloed van jongeren op de samenleving. De jonge generatie is beïnvloed door de lange socialisering in de stad en verbeeld hierdoor een autonoom leven van hedonisme en vrijheid. Dit staat los van het collectief en zoals zal blijken van moraliteit. In de volgende paragraaf volgt een beschrijving van het verschil tussen de generaties. Dit is ontstaan doordat zij op een verschillende manier gesocialiseerd zijn waardoor moraliteit en interesse in het collectief een andere waarde hebben. Het gevolg is de ervaring van een collectiviteitscrisis onder de oude generatie.

4.2 Collectiviteitscrisis

De invloed van jongeren op de samenleving wordt door de ouderen ervaren als een collectiviteitscrisis. Dit bestaat uit een verschil in moraliteit en interesse in het collectief. Dit is mede tot stand gekomen door de lange socialisering in de stad voor scholing. De jongeren worden hierdoor op een andere manier gesocialiseerd dan hun ouders. Een voorbeeld hiervan is het verschil tussen Agung, een jongeman van 21 jaar, en zijn vader Pak Apui. Tijdens mijn veldwerkperiode woonde ik in het huis van deze familie. Pak Apui heeft altijd in Tembak geleefd en zijn werkzaamheden en levenswijze van zijn opa geleerd omdat zijn vader op jonge leeftijd het leven verloor. Hij is hierdoor een generatie teruggegaan en leeft volgens eigen zeggen op een traditionele manier. Tot de komst van de externe partijen was hij jager, maar nu werkt hij alleen nog op het land en als smid. Al zijn werkzaamheden zien de Dayaks als hun tradities. Zij vinden de saamhorigheid waarmee deze tradities gepaard gaan en hoe deze van vader op zoon overgedragen worden, belangrijke aspecten. Zijn vrouw heeft hij ook op een traditionele manier ontmoet. Dit betekent dat zij in het begin geen direct contact hadden en het samenkomen uiteindelijk geïnitieerd is door de ouders. Het leven van Agung is totaal anders. Hij heeft gestudeerd in Sintang, de stad waar bijna alle jongeren in Tembak heengaan om te studeren. Hij beschrijft deze periode als ruig waarin hij veel dronk, feestte en een hedonistische levensstijl nastreefde. Daarna heeft hij voor een korte tijd gewerkt als deurwaarde, maar dit beviel hem niet, dus restte er niets anders dan terug te keren naar Tembak. Hier vindt hij het moeilijk om te aarden. In eerste instantie begon hij als rubbertapper omdat zijn ouders een rubberplantage bezitten, maar een leven als rubbertapper was niet voor hem weggelegd en na een korte tijd stopte hij hiermee. Dit mondde uit in een tijd waarin hij niet veel

deed en hierdoor omschreven wordt als lui binnen zijn familie. Daarnaast heeft hij meerdere kortstondige relaties gehad die niet geïnitieerd waren door ouders.

Allereerst wordt uit het voorbeeld hierboven duidelijk dat Agung in het dorp, maar ook in de stad gesocialiseerd is waardoor zijn sociale sfeer verder rijkt dan die van zijn vader en hierdoor zijn mogelijkheden tot verbeelding groter zijn. Dit geeft de mogelijkheid om verder dan zijn eigen realiteit te verbeelden en daarmee verschillende mogelijkheden voor een eigen levenstraject of *scripts of possible lives* (Appadurai 1996) in overweging te nemen. In dit geval houdt het in een ander leven los van het collectief. Agung is één van de weinige jongeren die teruggekeerd is na zijn studie. Bijna alle jongeren besluiten na het afronden van hun opleiding niet meer terug te keren naar het dorp. Ten tweede wordt uit het voorbeeld van Agung en zijn vader het verschil van de totstandkoming van levenswijze tussen de beide generaties duidelijk. Eerder werd een levenswijze overgenomen van ouder op kind, maar tegenwoordig is dit veranderd in een zoektocht naar een *lifestyle* waardoor reflectie (Giddens 1984) een andere rol is gaan spelen. Bij de ouderen was het collectief belangrijk om te overleven en dit werd ook zo ervaren. Om deze reden waren werkzaamheden voor mannen en vrouwen duidelijk verdeeld. De vrouw deed het weefwerk van de manden en matten, de man werkte op het land en als jager. Door scholing wordt dit niet meer van ouder op kind aangeleerd. Uit vele gesprekken met ouderen bleek dat zij bang waren dat hun tradities verloren zouden gaan door de desinteresse van jongeren. In werkelijkheid sluiten de mogelijkheden van het dorp omtrent werk niet aan op de scholing die de jongeren krijgen. Dit komt ook naar voren in het voorbeeld van Agung. Hij ervaart een disconnectie van zijn aspiraties en mogelijkheden in Tembak. Dit heeft zijn vader niet ervaren omdat hij niet de mogelijkheden van verbeelding had die zijn zoon heeft.

Uiteindelijk leiden de verschillende ervaringen en verbeelding van modernisering in de ogen van ouderen tot een collectiviteitscrisis. De meeste jongeren komen niet meer terug naar Tembak na hun periode in de stad omdat zij aansluiting willen op hun studie. Een voorbeeld is Teo die aan de universiteit in Pontianak Engels studeert en regelmatig terug naar het dorp komt. Tijdens ontmoetingen met hem vraagt hij mij meerdere malen of het mogelijk is om in Nederland te studeren omdat hij zichzelf niet meer ziet wonen in Tembak. Uit mijn gesprekken met hem blijkt dat hij zich meer thuis voelt in een modernere samenleving. Ouderen begrijpen niet waarom jongeren als Teo hun afgeronde studie niet gebruiken om het dorp te helpen en in plaats daarvan hun eigen weg gaan. Modernisering verbeelden zij op een manier waarin het collectief centraal staat. Zij zien niet in dat hij een disconnectie ervaart tussen zijn aspiraties ontwikkeld door verbeelding en de mogelijkheden die het dorp hem biedt. In paragraaf 3.2 kwam in het eerste fragment naar voren dat bijna alle jongeren na hun studie in de stad blijven. Tijdens mijn verblijf in Tembak waren er vijf jongeren van Agung's leeftijd. De rest van de jongeren kiest voor een ander

leven buiten het dorp. Dit was niet de intentie van de ouderen die een ander beeld van modernisering hebben. Daarnaast spreekt de immorele levensstijl van de jongeren die terugkomen de ouderen niet aan. De kortstondige relaties van Agung in het voorbeeld hierboven beschreven en alle andere aspecten die bij deze *lifestyle* horen zijn in strijd met de lokale Adat die voor leefregels zorgt zodat de samenleving soepel verloopt. In het vrije en autonome leven dat hij probeert na te streven staat hedonisme centraal en dit wordt ervaren als individualistisch.

4.2.1 Moraliteitsverlies

De Adat is een belangrijk voorbeeld van het verdwijnen van tradities en de intrede van immoraliteit in de samenleving. De Adat zijn belangrijke leefregels die opgesteld zijn om te zorgen dat moraliteit en het collectief centraal staan in de samenleving. De laatste generatie is niet geïnteresseerd in deze regels en leeft - zoals het voorbeeld van Agung in paragraaf 4.1 - liever het vrije leven. Een voorbeeld dat duidelijkheid geeft over het verval van de Adat en de problemen die hieruit voortkomen is de verandering in normen en waarden waarop liefdesrelaties tot stand komen. De favoriete bezigheden van de jongeren tijdens mijn veldwerk waren drinken, tatoeëren en op vrouwenjacht gaan. Nachtleven bestaat niet in Tembak, dus gaan de jongeren veelal naar andere dorpen. Ik vroeg ze vaak wat ze gingen doen en het antwoord was: *'We're going hunting, hunting for the long-haired squirrel'*. Dit werd tien jaar geleden niet toegestaan en man en vrouw werden samengebracht door families. Vele jongeren drinken elke avond en blijven regelmatig nachten van huis weg zonder dat zij zich druk maken om verplichtingen. Dit is nieuw voor de ouderen die dit ervaren als immoreel en als een erosie van het collectief. Het past namelijk niet bij de leefregels van de Adat om als man en vrouw bij elkaar te zijn voordat men getrouwd is. Zij zien dat de samenleving in verval raakt omdat hun levenswijze verloren dreigt te gaan. Tien jaar geleden werden jongemannen en -dames, op basis van de Adat, verplicht te trouwen indien zij samen gezien werden. Dit resulteerde vaak in jongeren die niet wilden trouwen en daarom gif innamen, zij noemden dit: *'Kids got lost in the forest'*. De oom van Agung heeft dit gedaan op zestienjarige leeftijd. Hij overleed bijna, maar na hulp van buitenaf heeft hij medische hulp kunnen krijgen. De schaamte die hij had naar de samenleving resulteerde in een poging tot zelfmoord. De leefregels werden strikt nageleefd door het collectief en (bijna) iedereen deed dit. Tegenwoordig vindt er een versoepeling van de Adat plaats: jongeren die op vrouwenjacht gaan en op late leeftijd trouwen, dit is kenmerkend voor de invloed van televisie en buitenstaanders.

De ervaringen die ouderen hebben met de jongeren komen overeen met de negatieve ervaring van de Javaanse buitenstaanders. De ouderen ervaren dat het collectief in gevaar is en willen hierop reageren. Dit doen zij door middel van een samenwerkingsverband met westerse buitenlanders. Zoals in paragraaf 4.1 is beschreven hebben de ouderen naast een negatieve ook een

positieve ervaring met modernisering door het contact met de westerse buitenlanders. Zij verbeelden een nieuw samenwerkingsverband dat zal leiden tot positieve modernisering. Dit houdt in progressie voor de samenleving met versterking voor het collectief. In het volgende stuk wordt beschreven welke partijen hier deel aan nemen en wat zij verbeelden van de samenwerking.

4.3 Samenwerking

De Kobus Foundation is de link tussen de Dayaks Seberuang en de hulporganisaties. Zij hebben iedereen met elkaar in contact gebracht. Bij deze stichting staat de ‘Dayak-cultuur’ centraal en in Tembak bouwen zij dan ook een ‘traditioneel *longhouse*’. Zij willen dit als symbool gebruiken van samenwerking. Daarnaast zal het fungeren als museum en slaappleats voor ecotoeristen. Voor Masarang is het van belang dat het dorp een voorbeeld voor de wereld wordt. Het moet laten zien dat het suikerpalmproject van Willie Smits werkt en dat het dorp hierdoor zelfregulerend wordt. Orangutan Outreach Nederland heeft er belang bij dat de bossen behouden blijven zodat de orang-oetan kan overleven. De betrokken partijen bij de organisatie tegen ontbossing hebben verschillende intenties en doelen, maar de weg om deze te bereiken komt overeen: het behouden van het bos. Om dit te realiseren, moeten zij zich aan elkaar aanpassen. De Kobus Foundation moet zich naast de interesse in cultuur ook bezighouden met conservatie van de orang-oetan; Masarang en OUON moeten de economische situatie in Tembak verbeteren en als laatste moeten de Dayaks Seberuang hun samenleving en identiteit veranderen van jagers en rubbertappers naar natuurliefhebbers en -verdedigers. Zoals Anna Lowenhaupt Tsing (2005) in haar boek *Friction* stelt:

‘Collaboration is not a simple sharing of information. There is no reason to assume that collaborators share common goals. In transnational collaborations, overlapping but discrepant forms of cosmopolitanism may inform contributors, allowing them to converse but over difference (2005:13).’

De hulporganisaties realiseren zich ook wat het doel van de Dayaks is. Deny, een medewerker van Willie Smits en voormalig onderzoeker naar illegale boskap van het WWF, legt de situatie uit:

‘Gedurende mijn onderzoek heb ik begrepen dat we niets kunnen redden indien we niets aan de economische situatie doen. Ze hebben een goede economische situatie maar willen meer omdat ze het westerse leven willen leven. Dus indien er geen ecotoerisme en suikerpalm komen, zullen ze voor de oliepalm kiezen. Dit is eerder gebeurd met het bedrijf Barito dat

tien jaar geleden hier was om het hout te kappen. Nu is het nog erger met de oliepalmbedrijven.'

Uit het fragment hierboven blijkt dat het verbeteren van de economische situatie noodzakelijk is als zij het bos willen redden. Indien alles loopt zoals gepland, krijgen de Dayaks in Tembak toegang tot mondiale systemen, zoals wetenschap en toerisme. Wetenschap zorgt voor een efficiëntere manier van landgebruik en de introductie van de suikerpalm opent economische deuren die verder reiken dan de lokaliteit van het dorp. Daarnaast ontstaan er industrialisatie en ecotoerisme, wat voor andere banen moet zorgen die aansluiten op de wensen van de jongeren. Deze elementen zijn de reden waarom de Dayaks het fenomeen *indigenization* inzetten. Zij verwachten dat moderne invloeden als reflectie door het belang van planning en verbeelding vanwege de invloed van de stad geen gevaar voor het voortbestaan van hun samenleving meer zullen zijn. Hierdoor verbeteren zij uiteindelijk hun economie en realiseren ze opwaartse sociale mobiliteit. Een grappig maar duidelijk voorbeeld waarin hun wensen naar voren komt, is het spandoek voor het verwelkomen van de *Eco warriors*. Daarop stond de tekst: *Welcome economical warriors to Tembak!*

In dit onderdeel is een begin gemaakt met de beschrijving van de reactie op de sociale implicaties in Tembak als gevolg van scholing. Dit houdt in een samenwerking tussen de Dayaks Seberuang en de milieuhulporganisaties. Deze beschrijving bestond voornamelijk uit een verbeelding van de mogelijkheden in Tembak en in de samenwerking met de Ander. Zoals beschreven past men zich aan en in het geval van de Dayaks gaat dit verder dan de hulporganisaties. Zij passen hun samenleving en identiteit aan op de wensen van de buitenlander. Dit komt overeen met het eerdere contact met missionarissen en Javanen. In dit contact stonden net als in het huidige contact moraliteit, inferioriteit en het collectief centraal. De westerse hulporganisaties komen naar Tembak met een morele les van natuurbehoud en de Dayaks passen hun samenleving vanuit een inferieure positie aan de wensen van de buitenstaander aan. De Dayaks hebben hiervoor het collectief nodig en de organisaties weten dat dit van belang is om het bos te behouden. De palmoliebedrijven proberen het collectief namelijk te ontwrichten om toegang te krijgen tot het bos. Hoe de Dayaks hun samenleving en levenswijzen aanpassen en wat de gevolgen van samenwerking met de hulporganisatie zijn, wordt beschreven in het volgende hoofdstuk. Hieruit blijkt dat er geen sprake is van een intergenerationeel probleem, maar om mogelijkheden van verbeelding. Door het intensieve contact met buitenlanders wordt de samenleving direct beïnvloed door moderne invloeden die eerder voornamelijk door jongeren en televisie de samenleving bereikten. Dit zorgt voor mogelijkheden tot verbeelding van een ander leven voor jong en oud.

5 Indigenization
in de context van modernisering



'Ze kwamen langs en zagen dat wij cultuur hadden. De eerste keer hebben we gepraat over palmolie en het werd duidelijk dat we beiden hetzelfde doel hadden: het bos behouden. Daarna maakten ze een programma om de orangoetang te behouden waardoor we het bos moeten behouden. Voordat zij kwamen wisten we niet hoe we het bos moesten behouden en veel mensen wilden het bos van ons afpakken. Nu zij hier zijn en wij meewerken aan het programma van het vrijlatingsgebied voor de orangoetang kunnen we het bos behouden.'

Pak Nayau

Het bovenstaande gaat over de komst van de hulporganisaties en beschrijft beknopt hoe de samenwerking met de Dayaks tot stand is gekomen. De *performance* van een inheemse identiteit door de Dayaks Seberuang stond hierin centraal en de complexiteit hiervan wordt in dit hoofdstuk beschreven. Deze bevat drie belangrijke inzichten die nodig zijn om een genuanceerd beeld te schetsen van de Dayaks als slachtoffer en actor. Daaruit wordt duidelijk dat een focus op het gehele proces van *indigenization* nodig is voor de analyse van de handeling. Het eerste inzicht laat zien dat in het fenomeen inferioriteit centraal staat en dit terug te herleiden is naar de machtsverhouding van het contact met missionarissen. Het fenomeen heeft namelijk duidelijke overeenkomsten met deze historische context, zoals beschreven in hoofdstuk 2. Dit inzicht toon ik aan in de volgende paragraaf.

Het tweede inzicht is dat het fenomeen gekenmerkt wordt door ambivalentie van cultuur. De Dayaks zetten hun aangeleerde cultuur in om te voldoen aan een beeld dat voldoet aan de normen en waarden van westerse natuurhulporganisaties voor een samenwerkingsverband om ontbossing tegen te gaan. De werkelijke reden is het verkrijgen van progressie en modernisering voor de samenleving. Uit de eerste twee inzichten wordt de *agency* en structuur waarbinnen de Dayaks kunnen handelen, duidelijk. Zij hebben *agency* met betrekking tot mondialisering en modernisering, maar zijn afhankelijk van buitenlandse hulporganisaties. Dit sluit aan op de kritiek van wetenschappers als Tsing (2005), Boelstorff (2003) en Ho (2005) op het dominante discours van mondialisering waarin zij stellen dat mondialiseringsinvloeden niet los van de lokale context geanalyseerd moeten worden, maar lokaliteit als medeproducent van deze processen gezien moet worden. Dit betekent dat het fenomeen *indigenization* in Tembak bestaat uit een bepaalde machtsverhouding op lokaal, nationaal en mondiaal niveau.

Het derde en laatste inzicht uit de analyse is dat het fenomeen naast ambivalentie van cultuur ook ambivalentie van modernisering kenmerkt. Dit wordt duidelijk uit het feit dat de Dayaks modernisering nastreven om moderniseringsinvloeden tegen te gaan. Zij ervaren de jongeren die na hun studie terugkomen als dragers van negatieve moderniteit en als een bedreiging voor het collectief. De ouderen reageren hierop door progressie voor hun samenleving na te streven

zodat zij niet meer afhankelijk zijn van de stad. Om dit te bewerkstelligen zien zij samenwerking met buitenlanders als essentieel en dit komt voort uit eerdere ervaringen. Het gevolg hiervan is dat de samenleving direct beïnvloed wordt door modernisering met als gevolg erosie van het collectief en verlies van moraliteit. In de volgende paragraaf wordt het eerste inzicht beschreven: de onderdanige positie die het fenomeen *indigenization* kenmerkt en het verband met de historische context.

5.1 Inferioriteit

Het fenomeen *indigenization* is ondenkbaar zonder het verband met de historische context. Zoals beschreven in hoofdstuk 2 stond inferioriteit centraal in het eerdere contact met buitenstaanders. Dit is ook het geval in het huidige contact met de westerse hulporganisaties. Dit kent net zoals het eerdere contact een overwicht aan kennis, moraliteit en materialisme van de hulporganisaties. Zij hebben de mogelijkheden om van de andere kant van de wereld te komen en de middelen om voor de samenleving van Tembak sociale mobiliteit te realiseren. Daarnaast komen zij ook met een morele boodschap om de samenleving te helpen en is er ook sprake van een overwicht van moderne wetenschappelijke kennis. Deze kennis wordt in Tembak geassocieerd met het Westen gebaseerd op vroegere ervaringen met buitenlanders zoals de missionarissen en Ulrich. De dragers van deze wetenschappelijke kennis geloven in de superioriteit ervan. Daarentegen wordt, volgens Diane Warren (1989), inheemse technische kennis, geassocieerd met het lage prestige van het landelijke leven; zelfs de dragers geloven dat het minderwaardig is ten opzichte van moderne wetenschap (1989:162). Dit is ook het geval in Tembak waar Pak Apui het verschil tussen hem en de buitenlanders schetst:

'Vanuit onze gedachtewijze hebben de buitenlanders grote kennis en ervaring. We zien onszelf als minder slim en hebben een groot respect voor de mensen die hier bereid zijn te komen helpen waardoor wij een broeder verbondsschap voelen. Er is een groot respect voor wie zij zijn en wat zij doen.'

De inferioriteit - ook beschreven in hoofdstuk 2 - ten opzichte van de westerse buitenlander komt in het fragment hierboven naar voren. Pak Apui beschrijft zijn kennis als ondergeschikt aan die van buitenlanders zoals Willie Smits.

De onzekerheid in hun eigen werkwijzen kwam ook naar voren in een ander interview met Pak Apui, hij vertelde:

'Ik weet dat we van de natuur kunnen leven. Maar als we eten nodig hebben gaan we naar het bos en nemen het. We zijn niet zo zelfverzekerd om dieren en velden te behouden zoals westerse mensen doen. We moeten naar de heuvels omdat we geen platteland hebben om voedsel te verbouwen en als het niet meer vruchtbaar is moeten we open up the wood again, (het verbranden van een bos). Ik zie dat er niet veel bos meer is. Met de komst van gezondheidszorg overleven meer kinderen en krijgt iedereen zijn erfgedeelte. Eerder overleefde niet alle kinderen. Er is niet genoeg land voor de volgende generatie en daarom is het voor mij heel belangrijk dat één familie leert leven van één hectare land zonder dat dit zijn vruchtbaarheid verliest. Ik wil ook dat de natuurlijke planten en dieren hier terugkomen waardoor het bos gerepareerd wordt. Ik erken dat wij de kennis om lang van een land te leven en het houden van dieren missen. Omdat wij jagen en eten uit het bos halen, maar voor de rest interesseerde het ons niets. We hielden niets in stand en we willen leren een onderhoudende economie te realiseren zonder veel land te hoeven gebruiken. Daarom vragen we ook buitenlandse organisaties om hulp omdat zij de kennis hebben.'

Een paar punten zijn van belang uit het fragment hierboven beschreven. Allereerst beschrijft Pak Apui dat de Dayaks geen kennis hebben van duurzaam gebruik van het bos en stelt dat westerse mensen dat wel hebben. Dit duidt op ervaringen met westerse kennis door het contact met missionarissen en Ulrich waardoor zij onzeker zijn over hun eigen kennis. Pak Apui is een man die veel weet over het bos, zelfs meer dan Willie Smits, maar toch zijn eigen kennis ondergeschikt acht. Het tweede punt is zijn ervaring met deze zogenaamde 'superieure kennis'. Hij gaf zelf als voorbeeld de gezondheidszorg - gebracht door missionarissen en andere buitenlanders - waardoor meer kinderen overleven. Ten derde kenmerkt het fragment schaamte omdat zij verantwoordelijk zijn voor het vernietigen van het bos. Pak Apui legt uit dat zij geen natuurliefhebbend volk waren voordat de organisaties in Tembak kwamen. Hieruit komt naar voren dat de hulporganisaties een moreel overwicht hebben en dat de Dayaks bereid zijn hun levenswijze op te geven voor een moderner leven met progressie. De inferieure positie kwam ook naar voren tijdens een bezoek van Willie Smits.

Willie Smits is voor de tweede keer tijdens mijn veldwerk op bezoek in het dorp. Er hangt net zoals de eerste keer een gespannen sfeer. Hij straalt autoriteit uit en wordt op deze manier behandeld. Agung is zenuwachtig voor de beoordeling van zijn werk, de ouderen hebben hun beste kleding aangetrokken en velen hebben het t-shirt

van Orangutan Outreach Nederland aan met de tekst: *pencinta orangutan*⁷. Na een ronde langs de *nursery*⁸ en de locatie van het geplande longhouse is het tijd voor een presentatie in het huis van Pak Nayau. Centraal staat de suikerpalm die in de taal van de hulporganisaties wonderboom heet. Iedereen staat om de eettafel heen en Willie Smits legt alle mogelijkheden met behulp van beeldend materiaal op zijn laptop uit. Het klinkt te mooi om waar te zijn en als ik alles moet geloven is het de oplossing voor alle milieuproblemen. De meeste mensen konden de snelheid van de sheets en hoeveelheid informatie niet aan, maar waren desondanks erg enthousiast.

De presentatie bevatte bijna alles waar de Dayaks naar opzoek zijn: superieure kennis met als gevolg een verbeterde economie. De superieure kennis werd gepresenteerd door Willie Smits met behulp van een professionele presentatie. Dit maakte alleen al indruk op de mensen. Het ontzag dat zij voor buitenlandse kennis hebben kwam deze dag goed naar voren. Hun kleding keuze liet ook zien dat zij beschikken over een *dual discursive competence* (Baumann 1996: 145) en het dominante discours van ‘inheemse cultuur’ hanteren ten opzichte van de hulporganisaties om de band te versterken met de Ander. Baumann (1996) beschrijft in zijn boek ‘*Contesting Culture*’ hoe het dominante - essentialistische - discours van cultuur ingezet wordt voor het verkrijgen van collectieve rechten. Stereotypering blijkt hier van belang in alledaagse handelingen van mensen. Hij spreekt over een *dual discursive competence* (Baumann 1996:145) en conceptualiseert hiermee mensen die vanuit een essentialistische (*dominant discourse*) als wel een constructionistische (*demotic discourse*) benadering cultuur gebruiken.

In deze paragraaf is een begin gemaakt met een beschrijving van de inzichten die duidelijk worden uit de analyse van het fenomeen *indigenization*. Hieruit blijkt dat het fenomeen complex is en dat analyse van het gehele proces nodig is. Alleen een focus op de handeling is niet voldoende, omdat hierdoor een *bias* ontstaat in de analyse. De Dayaks hebben hun levensstijl en samenleving dusdanig aangepast aan de wensen van de hulporganisaties. Hieruit blijkt dat het fenomeen *indigenization* in Tembak geen samenwerking op gelijk niveau is maar een duidelijke machtsverhouding kenmerkt die terug te herleiden is tot hun eerste kennismaking met westerse buitenlanders. Hiermee stel ik dat de Dayaks *agency* hebben, maar dat deze wel gebonden is aan bepaalde machtsstructuren. De Dayaks zijn geen slachtoffer van mondialiseringsinvloeden, maar wel afhankelijk van hulporganisaties. Deze inferieure positie heeft gevolgen voor hun samenleving

⁷ Bahasa Indonesia voor orangoetang liefhebber.

⁸ Een plek voor het kweken van bomen.

en deze worden in de volgende paragraaf beschreven. Dit bestaat uit drastische aanpassingen in hun leefwijze en samenleving.

5.2 Ontwikkeling van nature lovers

In de vorige paragraaf is een begin gemaakt aan de beschrijving van de inzichten uit de analyse van de complexiteit van het fenomeen *indigenization*. Het eerste inzicht was een verbondenheid tussen de inferioriteit, die centraal staat in de handeling van het fenomeen, en de historische context - beschreven in hoofdstuk 2 -. Daarnaast werd duidelijk dat de Dayaks een beperkte vorm van *agency* hebben die gekenmerkt wordt door een afhankelijkheid van hulporganisaties. In deze paragraaf staat het tweede inzicht uit de analyse centraal: het gevolg van een onderdanige positie van de Dayaks ten opzichte van buitenlanders. Dit betreft het aanpassen van de samenleving en levenswijze aan de normen van de westerse buitenlander. Deze aanpassingen zijn gebaseerd op een stereotypering van de Dayaks als inheems en dichtbij de natuur, terwijl zij zich hiervoor schamen. Hieruit blijkt ambivalentie van cultuur. De eerste tijd van mijn veldwerk, vroeg ik mij af waarom de Dayaks Seberuang *indigenization* inzetten en waarom dit belangrijk voor hen was. Alles wees er echter op dat zij zich schaamden voor de stereotypering van de Dayaks en meer interesse hadden in moderniteit. Ik stelde Agung deze vraag en hij antwoordde: *‘Omdat wij uit ervaring weten dat buitenlanders hiervan houden. Zij houden van cultuur’*. Dit geeft wederom aan dat zij over een *dual discursive competence* (Baumann 1996: 145) beschikken en het dominante discours van ‘inheemse cultuur’ hanteren ten opzichte van de hulporganisaties om de band te versterken met de Ander. De Dayaks zetten het dominante vertoog in om bronnen te verkrijgen en houden daarmee een stereotypering in stand waar zij eerder niet geassocieerd mee wilden worden. De cultuur van de Dayaks Seberuang is internationaal, nationaal en lokaal veelal geëssentialiseerd als inheems, wild en heidens. Pak Dudung vertelt over zijn ervaring in een ziekenhuis in Jakarta, waar hij na een ernstig ongeluk zeven jaar werd behandeld:

‘Ik zat voor een lange tijd in een ziekenhuis in Jakarta en indien mensen hoorden dat ik een Dayak was, werden zij erg bang. Ze waren beïnvloed door stereotypering en kenden de verhalen van Dayaks die moordden en primitief waren.’

Deze essentialisering van een zogenaamde inheemse Dayak-cultuur leidde tot schaamte voor hun afkomst. Dit had het gevolg dat men wilde moderniseren en zich niet wilde associëren met aspecten die aan deze essentialisering voldeden.

Het verhaal van Veny, een lokale documentairemaakster, over het leven van haar vader in de stad sluit hierbij aan:

‘Ja, ze denken dat hun levensstijl niet bij deze tijd past. Ik denk dat de Dayaks als traditionele, onontwikkelde mensen geportretteerd worden. Alsof ze moorden, geen kleding dragen en in een bos leven. Dit is gewoon niet de realiteit. Mijn moeder is Chinees, mijn vader is half Dayak en half Chinees. Ik wist niets van de Dayak-afkomst van mijn vader af totdat ik op de middelbare school kwam. Ik hoorde dit van mijn moeder in plaats van mijn vader. Hij schaamde zich altijd om zijn Dayak-afkomst. Op een gegeven moment begreep ik wat hij meegemaakt heeft als een half Dayak in een Chinese gemeenschap in die tijd. Toen ik erover leerde en ik vragen stelde over mijn oma, voelde ik dat hij niet wilde toegeven dat hij Dayak was. Ik voelde me disconnected met mijn cultuur.’

Uit het fragment hierboven komt schaamte naar voren als een belangrijk element in het leven van de Dayaks. De stereotypering van een zogenaamde ‘Dayak-cultuur’ zorgt ervoor dat er een zelfperceptie ontstaat van *indigeneity* waarmee men zich niet mee wil en eigenlijk ook niet mee kan identificeren omdat de werkelijkheid anders is. Dit betekent dat het fenomeen *indigenization* in Tembak ambivalentie van cultuur kenmerkt. Het inzetten van het dominante vertoog wordt beschreven in de volgende paragrafen. Dit bestaat uit de ontwikkeling van een milieuvriendelijke samenleving en -cultuur. Hierin staan moraliteit en collectiviteit centraal.

5.2.1 Samenleving aanpassen

Het aanpassingsvermogen van de Dayaks aan de hulporganisaties toont overeenkomsten met de periodes van de missionarissen en de Javanen. De samenleving en levenswijze worden wederom aangepast aan de wensen van de buitenstaander. Moraliteit en collectiviteit staan ook weer centraal in het huidige contact. De hulporganisaties zijn in Tembak om de Dayaks moraliteit te leren met betrekking tot de natuur. Daarnaast weten zij dat het collectief belangrijk is omdat palmoliebedrijven er baat bij hebben als deze ontwricht wordt. De Dayaks waren op de hoogte van de wensen van de hulporganisaties en hebben voorafgaand aan het samenwerkingsverband voorzorgsmaatregelen getroffen. Dit bestond uit het aanpassen van de samenleving naar een milieuliefhebbend dorp. Indien we Tembak vergelijken met omliggende dorpen zoals bijvoorbeeld Sungai Bulu, zien we dat het een schoon en vriendelijk dorp is. In eerste instantie lijkt dit niet bijzonder, maar milieu is niet iets waar de inwoners van Tembak mee bezig waren voordat zij contact hadden met de hulporganisatie. Het schone element is niet vanzelf ontstaan en er was een beleid voor nodig om dit te bereiken: het zogenaamde prullenbakkenbeleid. Dit hield in dat voor ieder huis een

prullenbak moest staan. Daarnaast moest iedereen een toilet hebben. Waar eerder de behoefte gedaan werd in de rivier, was dit niet meer de bedoeling. De samenleving moest een milieuvriendelijk uiterlijk hebben. Hiervoor was binding een belangrijk element wat ervoor moest zorgen dat iedereen zich aan de milieuvriendelijke normen hield. Meerdere keren heb ik Pak Nayau horen spreken in de kerk dat zij samen sterk moesten zijn tegen palmolie en er dagen ingepland werden om het dorp op te ruimen omdat zij bezoek kregen van de buitenlandse organisaties. Een nieuwe vorm van bureaucratie was ontstaan en dit komt overeen met Frank Hertz (2003) die de term *'Bureaucratic Orientalism'* ontleent aan Edward Saïd en hiermee stelt dat procedures en tijdelijke representatieve processen worden ontwikkeld waarmee het beeld van *'The Other'* bevestigd wordt.

Een andere belangrijke gebeurtenis wat het aanpassingsvermogen verduidelijkt is het orangoetangsvrijlatingsgebied. Het was zo vanzelfsprekend voor iedereen - de samenleving en de hulporganisaties - dat dit gebied op de eerste ontmoeting gegeven werd. De organisaties kwamen naar Tembak en vonden daar een orangoetang in een kooi. Zij mochten deze meenemen naar de verzorgingskliniek van het Kobus *rescue center* in Sintang. Tot hun verbazing kregen zij ook een gebied van 68 hectare aangeboden voor het vrijlaten van orangoetangs. Dit terwijl uit meerdere interviews die ik gehouden heb, een probleem omtrent landtekort geschetst werd. Er was niet genoeg land over om te verdelen onder de kinderen. Daarnaast krijgen dieren geen liefde in Tembak en worden alleen getolereerd indien zij een functie hebben. De hond is er voor het jagen, de kat voor de muizen en de orangoetang als huisdier. In ieder geval totdat deze een andere functie kreeg, namelijk: binding. Voordat de externe organisaties in Tembak kwamen, waren de mensen nog jagers. Hier zijn zij mee gestopt omdat dit niet paste bij het morele karakter van de hulporganisaties. Tijdens mijn tijd in Tembak heb ik mensen dagelijks honden en katten zien trappen en kinderen op vogels zien jagen die tegelijkertijd rubberen armbandjes en t-shirts droegen met de print: *pencinta orangutan*.

5.2.2 Cultuur inzetten voor bronnen

Waar iedere respondent aangaf dat er niets veranderd was sinds de komst van de buitenlanders, attendeerde mijn tolk Ibu⁹ Lena mij op het feit dat de samenleving een grote transformatie had ondergaan. In eerste instantie betrof het groepvorming en het belang van 'samen zijn we sterk'. Pak Nayau benadrukte dit als iets wat bij hun cultuur hoorde en zei altijd: *'Wij werken altijd samen aan de kerk, succes!'*. Daarna moest iedereen verplicht proosten. Echter Ibu Lena stelde dat dit iets nieuws was en zij dit nooit eerder had opgemerkt tot de voorbereidingen voor de ceremonie Gawai 2011. Deze ceremonie was 50 jaar lang verdwenen en werd in 2010 geïntroduceerd als oefening

⁹ Bahasa Indonesia voor mevrouw.

voor de echte show. De ceremonie werd vroeger gehouden ter ere van de geesten en voor het einde van het oogstjaar. Drie maanden voor de ceremonie in 2011 tijdens een dorpsbijeenkomst werden de taken verdeeld. De moeder van Agung moest traditionele kleren maken, Agung was verantwoordelijk voor de traditionele tekens, Pak Apui zou de traditionele dans voorbereiden en er zou door de ouderen gezamenlijk traditioneel gekookt en Tewak - traditionele drank - gemaakt worden. De jongeren die in de ceremonie Gawai 2011 participeerden hadden dit nog nooit eerder meegemaakt. Drie maanden voor de ceremonie moesten de meisjes dansjes instuderen die zij nog nooit gedanst laat staan gezien hadden. Agung verkreeg via internet in Sintang de Dayak-tekens die hij gebruikte voor het maken van een poort en hielp zijn moeder met de motieven voor de kleding.

Gawai 2011 werd in overeenstemming met de zogenaamde *gatekeeper* Kobus Foundation gepland op de dag dat de hulporganisaties zouden arriveren. Ze werden 'traditioneel' verwelkomt. Tijdens een interview met Pak Dudung, kreeg ik de ceremonie op film te zien. De buitenlandse hulporganisaties werden ontvangen met een ceremonie die op dat moment strategisch ingezet werd om een brug te bouwen tussen twee verschillende werelden: Oost en West. Traditionele kleding, dans en symbolen, die ik niet herken uit hun dagelijkse leven, dienden om te voldoen aan het beeld van hen als *nature lovers*, en van een dorp dat zich sterk maakt tegen ontbossing. Ik vroeg mij af waarom zij hiervoor gekozen hadden. Het antwoord van mijn respondenten was dat zij wisten wat de buitenlanders interessant vonden. Daarnaast hadden zij nauw contact met de Kobus Foundation die zich inzet voor het behoud van de zogenaamde 'Dayak-cultuur'. Pater Maessen, een oud missionaris die zich al ruim 40 jaar inzet voor de Dayaks in de omgeving van Sintang, is verantwoordelijk voor het terug brengen van tradities zoals het weven van Ikat doeken en het bouwen van een *longhouse*. Uit interviews met Ibu Dewi, de secretaresse van de Kobus Foundation, kwam dan ook naar voren dat zij wist waar de voorkeur naar uitging van de betreffende hulporganisaties. Zij zijn dan ook degene die de Dayaks Seberuang uit Tembak geïntroduceerd hebben aan de hulporganisaties. De ceremonie werd door de hulporganisaties ervaren als zeer bijzonder en hierna is intensief contact ontstaan tussen de partijen. Ik stelde de vraag wat de oudere generatie wilde bereiken aan Pak Rinto, zijn antwoord representeerde de gedachtegang van zijn generatie:

'Wij hopen dat de jongeren zich meer gaan interesseren in hun cultuur. Weer onze tradities en leefwijze willen leren. Het belangrijkste element hiervan is groeppvorming. Vroeger in het Longhouse deelden wij alles en dachten aan elkaar. Indien zij niets van ons willen leren gaat onze kennis en daarmee onze cultuur verloren.'

In zijn antwoord staan moraliteit en het collectief centraal. Het verlies hiervan was ook de reden dat de Dayaks de samenwerking met hulporganisaties wilden bewerkstelligen. Mijn volgende vraag was wat er veranderd was na de komst van de buitenlanders binnen de samenleving, hij antwoordde: *'Het dorp is schoner, wij jagen niet meer en de jongeren zijn Engels aan het leren.'* Dit laatste duidt erop dat door het inzetten van cultuur de jongeren zich meer interesseren in zogenaamde 'moderniteit' dan in in het leven van Tembak. In hoofdstuk 4 is beschreven dat dit ervaren wordt door ouderen als immoreel en als een gevaar voor het collectief, maar dit werd niet zo ervaren. Men was trots dat iedereen Engels aan het leren was en zag de invloeden van de buitenlanders niet als een nieuwe mogelijke bron voor verbeelding van moderniteit en *scripts of possible lives*. Hieruit blijkt dat men een onderscheid maakt tussen de moderne invloeden die door jongeren de samenleving binnenkomen en de invloeden van buitenlanders. In de volgende paragraaf laat ik zien dat beide invloeden dezelfde gevolgen hebben: erosie van het collectief en moraliteitsverlies. Hieruit blijkt dat de stelling van de ouderen - beschreven in hoofdstuk 4 - dat de problemen in de samenleving intergenerationeel zijn niet gegrond is. Het draait namelijk om mogelijkheden tot verbeelding die door het intensieve contact met buitenlanders toegankelijk zijn voor de gehele samenleving en niet meer alleen voor jongeren in de stad. Hierdoor wordt een volgend belangrijk inzicht duidelijk: het fenomeen *indigenization* heeft ook ambivalentie van modernisering. De ouderen wilden door het nastreven van modernisering negatieve invloeden van modernisering van jongeren tegengaan.

5.3 Gevolgen van *indigenization*

's Ochtends vroeg zit ik op de veranda van mijn gastfamilie. De kinderen op het volleybalveld voor mij staren tien minuten lang in de lucht waardoor ik nieuwsgierig wordt naar wat voor vogel zij spotten. Kalimantan staat bekend als de plek op aarde met de grootste diversiteit aan planten en dieren dus ik vind het raadzaam om hun ogen te volgen. Het blijkt dan ook een zeer bijzondere vogel voor Tembak te zijn: een vliegtuig. 's Middags zitten we in het huis van Pak Nayau omdat Willie Smits op bezoek is. Hij legt zijn plannen uit met betrekking tot het dorp en vraagt: *'Volgend jaar hebben we een vliegveld nodig voor de vips die hiernaar toe komen. Is het voetbalveld groot genoeg?'*

Deze dag geeft de moderne invloed van buitenlanders op de samenleving van Tembak weer. De samenleving van Tembak staat, vanaf 2011 met de komst van hulporganisaties, intensief in contact

met buitenlanders. De verbeelding die door de aanwezigheid van buitenlanders is geactiveerd mondt uit in individualistische handelingen met gevolgen voor het collectief. Eerder kwamen moderne invloeden de samenleving binnen door middel van televisie en jongeren die terugkwamen na een lange socialisering in de stad voor scholing. Hierdoor ontstond een ervaring bij ouderen dat jongeren verantwoordelijk waren voor een collectiviteitscrisis. In deze paragraaf wordt duidelijk dat dezelfde invloeden ook via de buitenlanders het dorp binnenkomen. Dit houdt in dat niet alleen de jongeren beïnvloed worden door mogelijkheden van verbeelding, maar ook ouderen met als gevolg erosie van het collectief. Het inzicht dat uit deze analyse verkregen wordt is dat het fenomeen *indigenization* naast ambivalentie van cultuur ook ambivalentie van modernisering heeft. Als reactie op invloeden van modernisering pretendeert men terug te willen naar bepaalde waarden zoals moraliteit en collectiviteit. Dit probeert men door middel van een samenwerking met buitenlandse organisaties met als doel het nastreven van moderniteit. Uiteindelijk ontstaan er meerdere manieren waarop de gehele samenleving beïnvloed wordt door moderne invloeden met als gevolg een negatieve impact op moraliteit en het collectief. In de volgende paragrafen worden de gevolgen van de aanwezigheid per generatie beschreven.

5.3.1 Hedonisme en Materialisme

De kleine kinderen worden verwend door Jean Kern (OUON) als hij aanwezig is. Hij speelt met ze, gaat met ze zwemmen en trakteert ze op drinken. Daarnaast mogen ze onbeperkt spelen met zijn Ipad, fototoestel en telefoon. De traktatie van Jean is goed bedoeld en lijkt onschuldig, het kost echter niets in Nederlandse begrippen maar voor de lokale bevolking is dit niet mogelijk. De invloed wordt echter duidelijk indien we de ambities van Jakobus Siam, een jongetje van acht jaar, bekijken, hij vroeg mij:

'Mag ik jouw laptop als je een nieuwe gaat kopen? Hoeveel kost zo'n laptop in de stad? Ik knikker en verkoop ze per twintig voor tweeduizend Rupiah (€ 0,16). Ik spaar voor een Ipad of een laptop.'

De meeste jongeren zijn zeer geïnteresseerd in de geavanceerde apparatuur maar Jakobus Siam gaat een stap verder en voelt dat het binnen handbereik is. Het leven van buitenlanders zoals Jean en ik werd door de lokale bevolking ervaren als een leven vol vrijheid zonder verantwoordelijkheden. Dit heeft niet alleen impact op de verbeelding van een mogelijk ander leven voor de jongeren maar resulteert ook in handelen naar deze mogelijkheden.

Een ander voorbeeld is Agung. Hij heeft Engels het beste opgepakt en hierdoor een baan kunnen bemachtigen bij de hulporganisatie van Willie Smits. Dit geeft hem echter geen voldoening.

Hij slaapt lang uit en volgt zijn collega Bram (stagiair tropische bosbouw uit Nederland) uit schuldgevoel naar de werkplaats. Tijdens een dagelijks gesprek met Agung vraag ik hem wat hij graag wil worden en hij antwoordt:

'Ik wil gids worden, ik wil naar Bali, naar Nederland, reizen zoals jij doet, dat is mijn droom maar dat zal nooit mogelijk zijn.'

Uit het fragment wordt duidelijk dat zijn droom gebaseerd is op contact met mij. Hij wordt geconfronteerd met mijn mogelijkheden van reizen en een autonoom leven vol met vrijheid. Dit sluit aan op de stelling van Paul Ricoeur (1994) dat verbeelding beelden kan creëren die niet echt bestaan, maar wel echt lijken te bestaan. Agung ziet namelijk niet dat mijn leven in Nederland ook gebonden is aan verplichtingen en dat ik in Tembak ben met een duidelijk doel. Daarnaast wilde Agung een jaar geleden Engels leren en kon hij alleen nog dromen van een baan bij de hulporganisatie van Willie Smits. Kenneth Gergen's (1991) stelling dat 'de zelf' verzadigd raakt door de stroom van beelden, ervaringen, relationele mogelijkheden en alternatieve identiteiten in deze zogenaamde postmoderne wereld sluit bij de situatie van Agung aan. Hij beschrijft dat er geen individuele essentie is waar men trouw en toegewijd aan blijft. De identiteit wordt continue opnieuw gevormd in een zoektocht naar 'Wie word ik?' in een wereld van voorlopige mogelijkheden (1991:139). Het gevolg hiervan is een zoektocht naar *lifestyle scripts of possible lives* (Appadurai 1996).

Uit de voorbeelden van de impact op jongeren blijkt dat de invloeden vanuit de stad en van buitenlanders overeenkomsten hebben. Het activeren van verbeelding van een ander leven en de drang naar materialisme - beschreven in hoofdstuk 4 - staan namelijk ook centraal in de voorbeelden hierboven beschreven. De stelling van de ouderen dat de invloed van de stad voor een collectiviteitscrisis zorgt houdt hierdoor geen stand. Dit geldt ook voor hun ervaring van de jongeren als dragers van deze invloeden. Door de komst van buitenlanders wordt iedereen in de samenleving blootgesteld aan moderne invloeden. Het gevolg is een verlies van moraliteit in de vorm van hebzucht en daarmee erosie van het collectief doordat men individualistische strategieën inzet. Dit staat centraal in het volgende gedeelte.

5.3.2 Status en Hebzucht

'In het ergste geval verkopen Dayaks hun land voor moderne materiële zaken zoals een motor, stereoset of koelkast aan palmoliebedrijven. Ik heb het veelal meegemaakt, ook al wordt de koelkast uiteindelijk gebruikt als kledingkast maar als status symbool blijft het bestaan. Het is een race tussen de palmoliebedrijven en de hulporganisaties. De Dayaks willen moderniseren en wie het eerst komt, wie het eerst maalt.'

Deny (voormalig onderzoeker ontbossing WWF)

Het fragment hierboven maakt duidelijk wat men bereid is op te offeren voor het verkrijgen van materialisme en daarnaast welke rol een moderne status en identiteit spelen in deze samenleving. In dit gedeelte staat het gevolg - status en hebzucht - van verbeelding van een moderne identiteit centraal. Hieruit zal blijken dat hebzucht complexer is dan in eerste instantie lijkt. Buitenlanders zorgen voor verbeelding bij ouderen van mogelijke andere *scripts of lives* voor hun kinderen. Hieruit blijkt dat de erosie van het collectief geen intergenerationeel fenomeen is, maar draait om toegang tot de meeste bronnen van verbeelding. De hebzucht die ervoor zorgt dat men het collectief in de steek laat ten eigen bate, komt ook duidelijk naar voren in Tembak en blijkt uit verschillende voorbeelden. Mijn aankomst in Tembak, hieronder beschreven, gaf mij hierover de eerste inzichten.

Bram (Nederlandse stagiair tropische bosbouw) en ik arriveerden in Tembak. De bedoeling was dat ik bij Pak Apui zou verblijven en Bram bij Pak Nayau zodat meerdere families konden profiteren van de opbrengsten. De familie van Pak Apui had hier niet op gerekend en zei dat eten bij zijn familie moeilijk werd omdat zij op onregelmatige tijden aten. Uiteindelijk kwamen we tot de regeling dat ik bij Pak Apui zou slapen en bij Pak Nayau zou eten. Die had echter hierop ook niet op gerekend en protesteerde. Ik wilde een deel van het geld wat ik betalen moest aan Pak Apui geven voor mijn overnachtingen. Dit accepteerde Pak Nayau niet en stelde dat voor overnachten niet betaald hoefde te worden, met andere woorden alleen voor eten, wat betekende dat het gehele bedrag naar hem zou gaan. Uiteindelijk werd dit via de externe organisaties opgelost en kon ik een deel aan Pak Apui betalen. Met dit goede nieuws ging ik naar Pak Apui, waarop hij antwoordde: *'Je hoeft niets te betalen'*. Hetzelfde is voorgevallen met vijftien *Eco warriors*, jongeren die meespelen in de film *'The rise of the Eco warriors'*, die allen bij Pak Nayau aten. Dit terwijl de rest van het dorp stond te springen om extra inkomsten. Eten per persoon voor een dag kostte 65 duizend *Rupiah* (€ 5,20) (het gemiddeld inkomen is ongeveer

100 duizend *Rupiah* per week). Dit ontging de rest van het dorp niet, maar men bleef beschaafd zoals mensen uit een non-verbale cultuur als Tembak kunnen.

Het bovenstaande fragment schetst het verschil binnen de samenleving. Pak Apui, een man die graag wil dat zijn tradities overleven waardoor hij het collectief als zeer belangrijk ervaart en Pak Nayau, die in plaats van naar het heden naar de toekomst kijkt waarin hij zijn zonen in het buitenland ziet studeren. Zijn zelfingenomenheid is dan ook complexer dan het voorbeeld hierboven. Het is niet dat hij een groot huis, een auto of een nieuwe motor wil, maar een goede toekomst voor zijn kinderen. Hij zegt vaak dat zijn jongste zoon misschien wel in het buitenland kan studeren en dat hij dan een beroep op mij kan doen voor een woonplaats. Hij is bewust van de veranderingen die spelen binnen de samenleving en ook hoe hij het spel mee kan spelen. Dit maakt het verschil tussen hem en zijn leeftijdgenoten die enkel een ‘kloof’ tussen de generaties ervaren, maar de complexiteit die modernisering met zich meebrengt niet kunnen vatten. Verder kijken dan ‘het moment’ en de noodzaak zien om te moderniseren, is nodig in een snel veranderende samenleving als Tembak. Eerder werkte men op het land en speelde geld geen rol. Door scholing komt het collectief of de familie niet meer op de eerste plaats, maar het individu of het eigen gezin en dit wordt duidelijk uit het fragment van de neven Pak Apui en Pak Nayau. Er moet geld verdiend worden omdat men alle kinderen scholing wil geven.

Een ander voorbeeld van hebzucht werd duidelijk met de komst van de *Eco warriors*. De buitenlanders werden gesitueerd dichtbij Pak Nayau en Pak Apui. De buurvrouw van Pak Nayau, Ibu Milu, begon hierdoor een *warung*¹⁰ en verhoogde de prijzen in vergelijking met de rest van de *warungs* in Tembak. Zij had een goede locatie en wist deze optimaal te benutten. Jean merkte dat de prijs van zijn traktaties verdubbelde. Op een avond tijdens een bezoek aan een andere *warung* samen met mijn vriend Darius werd er afgunstig gesproken over de manier waarop Ibu Milu haar nieuwe zaak runde. Tijdens een gesprek met Pak Udung, één van de twee Adathoofden, werd duidelijk dat hij vele klachten ontvangen had vanuit het dorp over de oneerlijke verdeling van de inkomsten die het gevolg waren van de komst van buitenlanders. Echter, net zoals Pak Nayau ging het Ibu Milu niet om materialisme of om een moderne status te verkrijgen maar om haar vier zonen die uiteindelijk naar school zouden moeten. Zij liet mij meerdere malen weten dat de kosten daarvoor te hoog waren.

De voorbeelden van Pak Nayau en Ibu Milu laten zien dat de erosie van het collectief geen intergenerationeel fenomeen is zoals de ouderen stellen. Pak Nayau en Ibu Milu behoren niet tot de jongere generatie al zijn zij wel jonger dan Pak Apui of Pak Udung. Het draait om wie de meeste

¹⁰ Bahasa Indonesia voor eethuis.

mogelijkheden tot verbeelding heeft, verbeelding van een beter leven voor hun zelf of voor hun kinderen. De jongeren werden hiermee het meest geconfronteerd in de stad, maar de gevolgen werden ook duidelijk zichtbaar voor de ouderen. Mensen zoals Pak Nayau en Ibu Milu zien en grijpen individuele kansen door de verbeelding die voornamelijk door buitenlanders wordt aangereikt. Dit heeft dezelfde gevolgen als eerdere invloeden van jongeren die terugkwamen uit de stad, namelijk: moraliteitsverlies en erosie van het collectief. Uit deze voorbeelden wordt duidelijk dat het fenomeen *indigenization* verbonden is met modernisering en dat het gekenmerkt wordt door ambivalentie van modernisering. De invloeden die zij wilden tegengaan, hebben zij bestreden door middel van het nastreven van modernisering. De gevolgen waren dan ook dat modernisering op meerdere manieren de samenleving bereikt en beïnvloed heeft.

In dit hoofdstuk zijn de handeling en de gevolgen van het fenomeen *indigenization* beschreven. De focus van deze thesis is niet alleen gericht op de handeling, maar ook op het proces van *indigenization*. Dit maakt het mogelijk een genuanceerd beeld te schetsen want het fenomeen is complex en de handeling herbergt belangrijke inzichten die alleen te begrijpen zijn als het proces helder is. Dan worden er inzichten in structuren zichtbaar die anders niet waar te nemen zijn. In het begin van dit hoofdstuk is het eerste inzicht geconstateerd. Dit houdt in dat de handeling samenhangt met de afhankelijkheid ten opzichte van de buitenlanders. Dit is te deels te verklaren door de historische context waarbij vooral het contact met de missionarissen genoemd moet worden. Daaruit vloeit het tweede inzicht voort: de inferioriteit bewerkstelligt een ambivalente houding ten opzichte van cultuur. Dit betekent bijvoorbeeld dat de Dayaks een stereotypering inzetten waar zij zich jarenlang voor geschaamd hebben met als doel samenwerking met westerse buitenlanders te realiseren. Deze stereotypering was mede de reden dat men wilde moderniseren. Uit deze eerste twee inzichten worden de machtsstructuren van het fenomeen *indigenization* duidelijk. De Dayaks zijn niet alleen slachtoffer van mondialiseringsinvloeden, maar hebben *agency*, ze kunnen zelf ook iets doen. Zij zijn echter afhankelijk van buitenlandse hulporganisaties om die *agency* in praktijk te brengen. Het derde inzicht betreft ambivalentie van modernisering. Door het succes van het inzetten van het fenomeen ontstaat er een samenwerking met de hulporganisaties. Het gevolg is intensief contact met buitenlanders in de samenleving waardoor de moderne invloeden op een andere wijze de samenleving binnenkomen. Dit heeft negatieve gevolgen voor moraliteit en het collectief, waardoor de ambivalentie nog groter wordt. Modernisering heeft zijn prijs.

6 Conclusie



Geraakt door het onrecht van ontbossing en palmolie heb ik onderzoek gedaan in Tembak. Mijn onderzoeksvraag waarmee ik het veld betrad was: *'Hoe organiseren de lokale Dayaks Seberuang van Tembak zich tegen ontbossing?'* Deze vraag heb ik losgelaten omdat ik merkte dat de organisatie tegen ontbossing voornamelijk ging om het verkrijgen van moderniteit. Dit probeerde men te bereiken door het inzetten van het fenomeen *indigenization*. Om deze reden en omdat het fenomeen *indigenization* een reactie op modernisering is, stel ik dat het in deze context begrepen moet worden. De complexiteit en dubbelzinnigheid van het fenomeen waren uiteindelijk de kern van deze thesis. De toevoeging van de *casestudy* van Tembak aan het antropologische debat *indigenization* is dat het een genuanceerd beeld van slachtoffer en actor schetst. Zoals beschreven in hoofdstuk 1 zijn de meningen in het debat hierover verdeeld door twee trends. De eerste bestaat uit onderzoekers die stellen dat lokale actievoerders geen *agency* hebben en gedomineerd worden door hulporganisaties die voor eigen belangen een essentialisering van cultuur inzetten. De focus binnen deze trend ligt voornamelijk op de verschuiving van bemiddelende naar dominante rol van de hulporganisaties (Chernela 2005) en de onmacht die hierdoor ontstaat bij lokale activisten. Hier sluit deze thesis niet op aan omdat het inzetten van cultuur gebeurt door de lokale bevolking. De tweede trend wordt vertegenwoordigd door wetenschappers die stellen dat het fenomeen *indigenization* leidt tot meer mogelijkheden van *agency* voor de lokale bevolking. De studie van Tembak bevestigt dit door de mogelijkheden van het dialoog met buitenlandse organisaties. Echter ligt bij beide trends de focus van analyse op de handeling van *indigenization* en zoals duidelijk geworden is uit deze thesis is dit niet voldoende om de complexiteit van het fenomeen te begrijpen. Door de analyse van het hele proces van *indigenization*, vanaf de aanleiding tot het inzetten van het fenomeen en de gevolgen daarvan, wordt duidelijk dat de structuren waar de Dayaks aan gebonden zijn, van belang is voor het fenomeen *indigenization*. Dit blijkt uit drie verschillende inzichten.

Allereerst wordt duidelijk dat het fenomeen verbonden is aan de historische context van de Dayaks Seberuang. Zij hebben *agency*, maar zijn gebonden aan ervaringen uit het verleden met buitenstaanders. De geschiedenis herhaalt zich door het fenomeen *indigenization*. De structuren van overwicht aan kennis, materialisme en moraliteit leiden wederom tot een ongelijke verstandhouding met de buitenstaander. Hierin staan inferioriteit en schaamte centraal. De hulporganisaties komen vanuit de andere kant van de wereld om de Dayaks te helpen en moraliteit tot de natuur te leren. Dit komt overeen met het eerdere contact van de missionarissen. Het gevolg hiervan is het tweede inzicht: ambivalentie van cultuur. De cultuur die de Dayaks inzetten voor het verkrijgen van binding met de hulporganisaties, is gebaseerd op een stereotypering waarvoor de Dayaks zich schamen. Deze 'inheemse cultuur' voldoet aan de verbeelding die de hulporganisaties hebben, maar laat duidelijk de onderdanige positie van de Dayaks zien. Het derde inzicht dat duidelijk wordt uit de analyse van het proces is ambivalentie tegenover modernisering. Dit betekent dat de Dayaks

altijd modernisering hebben nagestreefd. Zij vonden dit belangrijk door hun ervaringen met buitenstaanders die een overwicht aan kennis bezaten. Binnen hun structuren hebben zij geprobeerd de samenleving te moderniseren via scholing. Zoals beschreven in hoofdstuk 3 moesten de jongeren voor een langere tijd naar de stad omdat er geen middelbare of hogere school in Tembak is. Echter, de moderne invloeden van verbeelding die de jongeren uit de stad bij terugkomst meenamen, zorgden ervoor dat de ouderen een negatieve ervaring van een collectiviteitscrisis ervoeren. Hieruit blijkt dat de structuur van de historische context weer van belang is. De Javanen hadden namelijk hetzelfde effect op de samenleving en waren verantwoordelijk voor erosie van het collectief. De reactie van de ouderen is een samenwerkingsverband met de hulporganisaties omdat zij in het verleden ervaren hebben dat dit progressie opleverde zonder erosie van het collectief. Dit betekent dat zij moderne invloeden van verbeelding tegen willen gaan door de samenleving te moderniseren. Het gevolg is dat de samenleving direct beïnvloed wordt met moderne invloeden door het intensieve contact met de ‘moderne buitenlander’.

De inzichten verkregen uit de analyse van het proces van *indigenization* laten zien dat er een duidelijke structuur heerst waar de Dayaks afhankelijk van zijn. Zij hebben *agency*, maar zijn afhankelijk van de hulporganisaties. Is het niet feitelijk dan wel door verbeelding en ervaring. Het fenomeen is complex en niet alleen te duiden door middel van een focus op de handeling. Indien men de focus verbreedt, wordt duidelijk dat het fenomeen verbonden is aan de historische context en aan modernisering. Hieruit ontstaat een genuanceerder beeld van de rol als slachtoffer en actor der lokale activisten.

Literatuur

Appadurai, Arjun

- 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2000 Grassroots Globalization and the Research Imagination. *Public Culture* 12(1):1–19.
- 2006 *Fear of small numbers. An essay on the geography of anger*. Durham and London: University Press.

Alqadrie, Syarif I.

- 1990 *Ethnicity and Social Change in Dyaknese Society of West Kalimantan, Indonesia*. PhD Dissertation, University of Kentucky.

Anaya, S. James

- 1996 *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford: Oxford University Press.

Aupers, Stef

- 2004 *In de ban van moderniteit: de sacralisering van het zelf en computertechnologie*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Barsh, Russell Lawrence

- 1994 Indigenous Peoples in the 1990s: From Object to Subject of International Law. *Harvard Human Rights Journal* 7:33–86.

Bauman, Zygmunt

- 2011 *Collateral damage. Social inequalities in a global age*. Cambridge: Polity Press.

Baumann, Gerd

- 1996 *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott

- 1994 *Reflexive modernization. Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge: Polity Press.

Boellstorff, Tom

2003 Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World. *American Ethnologist*, 30(2):225-242.

Brecher Jeremy, Costello Tim, Smith Brendan

2000 *Globalisation from Below. The Power of Solidarity*. Cambridge: South End Press.

Brosius J. Peter.

1999 Green dots, pink hearts: displacing politics from the Malaysian rain forest. *American Anthropological Association* 101(1):36–57.

Brysk, Alison

2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

Chernela Janet

2005 The politics of mediation: local-global interactions in the Central Amazon of Brazil. *American Anthropological Association*, 107(4):620–31.

Dove, Michael R.

2006 Indigenous People and Environmental Politics. *Annual Review of Anthropology*, 35:191-208.

Escobar, Arturo

2001 Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization. *Political Geography*, 20:139–174.

Falk, Richard

1993 The Making of Global Citizenship. *Global Visions: Beyond the New World Order*, 39–50.

Gergen, Kenneth J.

1991 *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic.

Giddens, Anthony

1984 *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

2003 *Runaway World: How Globalisation is Reshaping our Lives*. New York: Routledge.

Harvey, David

1990 *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishing.

Ho, Karen

2005 Situating Global Capitalisms: A View from Wall Street Investment Banks. *Cultural Anthropology*, 20(1): 68-96.

Hirsch Eric en Marilyn Strathern

2004 *Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Oxford: Berghahn.

Hirtz, Frank

2003 It takes modern means to be traditional: on recognizing indigenous cultural communities in the Philippines. *Development and Change* 34(5): 887–914.

Inda, Jonathon X. en Renato Rosaldo

2008 *The Anthropology of Globalisation: A Reader. 2nd edition*. Malden: Blackwell Publishing.

Jung, Courtney

2003 The politics of indigenous identity: neoliberalism, cultural rights, and the Mexican Zapatistas. *Social Research* 70(2):433–62.

Keck, Margaret E.

1995 Social equity and environmental politics in Brazil: lessons from the rubber tappers of Acre. *Comparative Politics*, 27: 409–24.

Keck, Margaret E. en Kathryn Sikkink

1998 *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kirsch, Stuart

2007 Indigenous movements and the risks of counter globalization: Tracking the campaign against Papua New Guinea's Ok Tedi mine. *American Ethnologist*, 34(2):303-321.

Kuokkanen, Rauna

2011 Indigenous Economies, Theories of Subsistence, and Women. Exploring the Social Economy Model for Indigenous Governance. *American indian quarterly*, 35(2):215-240.

Kymlicka, Will

1995 *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

Li, Tania M.

2000 Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal slot. *Comparative Studies in Society and History* 42(1):149-79.

Minza, Wenty M.

2012 Young Migrants and Education-to-Work Transitions in Pontianak, West Kalimantan. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 13(1): 64-75.

Niezen, Ronald

2003 *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.

Nugent, Daniel

1995 Northern intellectuals and the EZLN. *Monthly Review*, 47(3):124-38.

O'Connor, Christopher M.

2004 Effects of Central Decisions on Local Livelihoods in Indonesia: Potential Synergies between the Programs of Transmigration and Industrial Forest Conversion. *Population and Environment*, 25(4): 319-333.

Ricoeur, Paul

1994 'Imagination in Discourse and in Action'. In Robinson, G. en J. Rundell (Eds.). *Rethinking Imagination: Culture and creativity*, 118-35.

Sassen, Saskia

1994 *Cities in a World Economy. Sociology for a New Century*. California: Pine Science Press.

Sawyer, Suzana

2004 *Crude Chronicles: Indians, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham, NC: Duke University Press.

Tsing, Anna L.

2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection*. New Jersey: Princeton University Press.

1999 Becoming a tribal elder and other green development fantasies. *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power and Production*, 159–202.

Warren, Kay

1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

Warren, Diane M.

1989 'Linking Scientific and Indigenous Agricultural Systems', in J. Lin Compton (ed.) *The Transformation of International Agricultural Research and Development*, 153-70.

Internetbron

<http://www.greenthefilm.com/?cat=49>. Geraadpleegd op 08-08-2012.