

EEN LIEFDESGEDICHT

*Perspectieven op liefde
en het huwelijk in Yogyakarta*



♥ Nancy Boswerger ♥

Een liefdesgedicht

Perspectieven op liefde en het huwelijk in Yogyakarta

Nancy A.G. Boswerger (3782158)

Universiteit Utrecht, 2013

Master multiculturalisme in vergelijkend perspectief

Begeleider: Sofie Smeets

Ontwerp cover: Selma van Gorkum

Fotografie cover: Nancy Boswerger

**Shall I compare thee to a summer's day?
Thou art more lovely and more temperate:
Rough winds do shake the darling buds of May,
And summer's lease hath all too short a date:
Sometime too hot the eye of heaven shines,
And often is his gold complexion dimm'd;
And every fair from fair sometime declines,
By chance or nature's changing course untrimm'd;
But thy eternal summer shall not fade
Nor lose possession of that fair thou ow'st;
Nor shall Death brag thou wander'st in his shade,
When in eternal lines to time thou grow'st:
So long as men can breathe or eyes can see,
So long lives this and this gives life to thee.**

Shall I compare you to a summer's day?
You are more lovely and more constant:
Rough winds shake the beloved buds of May
And summer is far too short:
At times the sun is too hot,
Or often goes behind the clouds;
And everything beautiful sometime will lose its beauty,
By misfortune or by nature's planned out course.
But your youth shall not fade,
Nor will you lose the beauty that you possess;
Nor will death claim you for his own,
Because in my eternal verse you will live forever.
So long as there are people on this earth,
So long will this poem live on, making you immortal.

William Shakespeare, Sonnet 18 (Ray 1994)

Inhoudsopgave

Voorwoord.....	5
Inleiding.....	6
Hoofdstuk 1 Globalisms in Yogyakarta.....	14
§ 1.1 Asmara.....	14
§ 1.2 Mondialisering in Yogyakarta.....	17
§ 1.3 De spin in het web.....	20
§ 1.4 Het spinnenweb.....	23
Hoofdstuk 2 Zingeving en de familieman.....	25
§ 2.1 Wayan.....	25
§ 2.2 Zingeving.....	27
§ 2.3 Een groot hart.....	31
Hoofdstuk 3 Westerse liefde versus Indonesische liefde.....	35
§ 3.1 Bimo.....	35
§ 3.2 Romantische liefde.....	36
§ 3.3 Religie als leidraad.....	41
Hoofdstuk 4 Het samen in samenleving.....	44
§ 4.1 Merpati.....	44
§ 4.2 Cultuur.....	46
§ 4.3 Nooit alleen.....	49
Conclusie.....	53
Bibliografie.....	56

Voorwoord

Het is een persoonlijk avontuur en zoektocht geweest, zowel het doen van mijn veldwerk in Yogyakarta als het schrijven van deze scriptie. Een waardevolle ervaring die het meeste van zijn waarde te danken heeft aan alle bevlogen, enthousiaste, inspirerende, behulpzame en lieve mensen die de moeite namen (gedeelten van) deze weg met mij te bewandelen. Hoewel ik hier onmogelijk iedereen persoonlijk kan bedanken wil ik toch een poging wagen. Ten eerste wil ik mijn participanten in Yogyakarta bedanken, zonder hen was deze scriptie er nooit gekomen. Bedankt voor alle nieuwe perspectieven, voor de mogelijkheid jullie verhalen hier te schrijven en bedankt voor jullie vriendschap. Ook alle lof voor mijn begeleider Sofie Smeets die mij meerdere malen redde van een verdrinkingsdood wanneer ik weer kopje onder ging in mijn eigen hersenspinsels en ambities. Selma, bedankt voor het toffe ontwerp voor mijn titelpagina. Annemiek en Arwen bedankt voor het sparren en de mogelijkheid mijn moeilijkheden en twijfels bij jullie te ventileren, ik kan me geen betere huisgenoten wensen. Annemiek duizendmaal dank voor alle ongezouten feedback. En *last but not least* alle dank voor mijn trouwe biebmaatje Johanna, de bieb was niet hetzelfde geweest zonder jou.

Inleiding

Met haar benen onder haar lichaam gevouwen zit ze op de houten vloer van het sobere danslokaaltje, zoals wel vaker krult er eigenwijs een pluk haar vanonder haar hoofddoek uit. Aninda knikt begrijpend. Ik heb haar zojuist verteld over het beëindigen van mijn lange relatie en mijn twijfel over het op korte termijn beginnen van een nieuwe. Ze kan zich vinden in mijn verhaal, zelf beëindigde ze een relatie van drie jaar. Haar vriend ging vreemd. Ze kijkt een beetje zuur als ze praat over liefde en trouwen, alsof het uitspreken van de woorden haar een bittere nasmaak geven. “Het heeft ervoor gezorgd dat ik de bereidwilligheid om te trouwen een beetje ben verloren, maar ik weet dat er een punt komt dat ik moet trouwen. Ik hoop dat het gevoel weer veranderd.”

Aninda is een enthousiaste en intelligente 23-jarige vrouw. Oorspronkelijk komt ze uit Jakarta waar ze woonde met haar ouders, haar oudere zus, twee broertjes en een zusje, een nakomertje van vier. “Volgens mij een ongelukje”, grinnikt ze. Inmiddels woont Aninda vier jaar in Yogyakarta en doet haar bachelor *Economics* toegespitst op management aan de *Universitas Gadjah Mada* (UGM). Een druk baasje. Naast het schrijven van haar thesis en het volgen van vakken organiseert ze een tandemleerprogramma tussen Indonesische en buitenlandse studenten en heeft ze een sleutelpositie bij het organiseren van een festival voor de Balinese dans. Het duurt even voor ze in moeiteloos Engels vertelt hoe ze haar toekomst ziet. “Ik wil een eigen hotel beginnen en daar wonen met mijn familie en misschien met mijn man. Als ik aan mijn bedrijf denk dan denk ik aan mijn familie. Ik ben een van de oudere zussen, mijn broertjes en zusje zijn nog erg jong en mijn ouders worden steeds ouder. Mijn vader kan niet voor eeuwig werken, mijn zus en ik hebben de verantwoordelijkheid.”

Ondanks haar geschonden vertrouwen in mannen, is niet trouwen geen optie. “Natuurlijk neem ik een man, ik weet dat ik er eentje nodig heb. Ik heb iemand nodig die voor me zorgt in de toekomst, als je niet trouwt word je eenzaam. Ja, natuurlijk heb je je familie en vrienden maar zij kunnen niet altijd bij je zijn.” Gedachten over trouwen schieten regelmatig door haar hoofd. In Indonesië en specifiek op Java ligt er veel druk op vrouwen om voor een bepaalde leeftijd te trouwen (Nurmila 2009:29). “Ik heb al de geschikte leeftijd om te trouwen. Als je vijftientig bent ben je eigenlijk al oud.” Met een eigenwijze

glimlach vertelt ze dat ze op haar 26^{ste} wil trouwen. “Ik wil eerst een carrière hebben voor ik me *settle*.” Haar moeder blijft echter vragen wanneer ze zich gaat binden. “In eerste instantie had ik geen moeite met jong trouwen maar door de hele situatie met mijn ex denk ik daar nu anders over.” Ze zag zichzelf al voor de imam het ja-woord zeggen tegen haar ex. De affaire voelde als een koude douche. “Hij was al met mijn moeder in gesprek gegaan, nadat hij afstudeerde zou hij mij ten huwelijk vragen.”

Aninda is één van de jonge intellectuelen met wie ik tijdens mijn veldwerk in Yogyakarta, Indonesië veel optrok. Deze scriptie is een verzameling van korte biografieën van jonge intellectuelen in Yogyakarta. Het zijn de mensen die ik leerde kennen tijdens etentjes, via wederzijdse vrienden, op het hockeyveld en terwijl ik mezelf in onmogelijke bochten wrong tijdens het Balinese dansen. Zo had Aninda het eindeloze geduld om mij de elegante kunst van het Balinese dansen te leren. Ik geloof in de kracht van verhalen¹ en ben ervan overtuigd dat we als antropologen moeten beginnen bij deze verhalen, als we de werkelijkheid willen begrijpen. Het zijn de kleine verhalen – niet de abstracte theoretische benaderingen – die helpen de fascinerende wereld van de mens inzichtelijk te maken (Abu-Lughod 1993; Ingold 2011; Nordstrom 2007; Tsing 2005).

Deze scriptie bestaat uit drie verschillende lagen. Als eerste schets ik het portret van enkele jonge intellectuelen in Yogyakarta en gebruik hun verhalen om een groter verhaal toegankelijk te maken. Tegelijkertijd is dit een pleidooi voor het belang van verhalen. Aan de hand van deze korte biografieën laat ik zien welke factoren een rol spelen in het denken over liefde en het huwelijk onder deze intellectuelen. Het verkorte verhaal van Aninda vertelt ons bijvoorbeeld dat zowel haar ouders, familie, religie en gemeenschap een rol spelen in haar overwegingen rond het huwelijk. We kunnen ons zelfs afvragen of haar veelvoudige contact met Europeanen bijdraagt aan het uitstellen van haar huwelijk. Het laat ons zien dat het leven niet uit losstaande punten bestaat maar uit een verweving van lijnen (Ingold 2011:89-97). In hoofdstuk 1 ga ik verder in op de theorie van Tim Ingold (2011). Vervolgens schijn ik in alle hoofdstukken een kritisch licht op ons huidige antropologische begrippenapparaat. Telkens neem ik een ander concept – mondialisering, zingeving, liefde

¹ Wanneer ik spreek over verhalen doel ik niet op proza. Met verhalen bedoel ik de levensverhalen die door mij geïnterpreteerd en geselecteerd zijn en een kijkje geven in de geleefde werkelijkheid van mijn participanten.

en cultuur – en gebruik ik de kleine verhalen om deze concepten aan de tand te voelen. Deze concepten kwamen voort uit de thematiek van mijn onderzoek. Ik deed onderzoek naar de invloed van mondialisering op zingeving waarbij ik zingeving heb toegespitst op liefde en het huwelijk. Zowel het liquide karakter van mondialisering als de persoonsgebonden invulling aan zingeving maakte dat ik mijn vraagtekens heb gezet bij het categoriseren van mijn participanten. Deze kanttekeningen werk ik verder uit in het hoofdstuk over cultuur, waarbij ik mij hardop afvraag hoe ver we mogen gaan in het essentialiseren van onze participanten.

Ik woonde drie maanden in Deresan, een studentwijk in Yogyakarta op loopafstand van de grootste - en volgens mijn participanten beste - universiteit van Indonesië: *Universitas Gadjah Mada* (UGM). In deze tijd deed ik meerdere *life story interviews* (Atkinson 1998:10) met mijn sleutelparticipanten - Asmara, Wayan, Bimo en Merpati -, hield ik korte *life story interviews* met zes andere participanten (waaronder Aninda) en bracht ik de nodige uren door met diezelfde studenten van UGM. *Gelanggang Mahasiswa*, het studentencentrum van UGM, werd een van mijn vaste *go-to-spots*. Daar trainde ik met een gemengd hockeyteam van studenten van UGM en worstelde ik met de Balinese dans. Ik heb gekozen voor het *Life Story interview* omdat ik op deze manier zoveel mogelijk eer doe aan de verhalen van mijn participanten. Atkinson (1998:10) schrijft het volgende over het *Life Story interview*:

Whatever form it takes, a life story always brings order and meaning to the life being told, for both the teller and the listener. It is a way to better understand the past and the present and a way to leave a personal legacy for the future. A life story gives us the vantage point of seeing how one person experiences and understands life, his or her own especially, over time. (Atkinson 1998:10)

Het leven van een persoon is altijd de optelsom van omstandigheden waarbinnen die persoon keuzes maakt. Christina Toren (1999:6-8) stelt dat hoewel we zelf vormgeven aan ons leven dit altijd gebeurt binnen een bepaalde context. We hebben een geschiedenis en de mensen om ons heen ook, we kunnen wie we zijn niet los zien van deze context. Dus in plaats van enkel op zoek te gaan naar antwoorden over liefde en het huwelijk, mijn concrete focus, heb ik interesse getoond in het brede levensverhaal van mijn participanten om zo een kokervisie te vermijden. De data voor deze scriptie verzamelde ik tijdens de vele interviews

maar ook achterop scooters, tijdens het ontbijt en avondeten, al rennend onder de brandende zon en terwijl ik boodschappen deed, oftewel terwijl ik ‘participerende observeerde’ (DeWalt and DeWalt 2002:1-15).

“For anthropologist and social scientists, participant observation is a method in which a researcher takes part in the daily activities, rituals, interactions, and events of a group of people as one of the means of learning the explicit and tacit aspects of their life routines and their culture” (DeWalt and DeWalt 2002:1)

Zingeving en mondialisering

Zingeving en mondialisering vormen een interessant bijna paradoxaal duo. Het meest intieme tegenover een op het eerste gezicht wereldwijd allesomvattend proces. En toch lijken ze innig verstrengeld. De manier waarop we zin geven aan ons leven wordt vormgegeven binnen een bepaald kader (Dohmen *in* Alma en Smaling 2010), een kader dat sinds eind jaren tachtig door mondialisering (Eriksen 2007:3) in een steeds hoger tempo in aanraking komt met kaders van over de hele wereld. Je hoeft immers niet verder te reizen dan de aan-knop van je televisie om in aanraking te komen met andere culturen, gebruiken en mensen. Mondialisering is de meervoudige en oneindige kruisbestuiving van culturen, waarin het westen geen noodzakelijke factor is (Inda en Rosaldo 2008:24-25). In hoofdstuk 1 ga ik verder in op mondialisering. De toevoer van nieuwe invloeden betekent ook een toename van nieuwe ideeën, perspectieven en mogelijkheden. Waren voor mijn grootouders de Nederlandse landsgrenzen het kader, voor mij als jonge intellectueel tijdens de liquide moderniteit (Bauman 2011:27-39) ligt de wereld letterlijk aan mijn voeten.

“But in the liquid stage of modernity capitalism opted out from that competition: its wager was put instead on the potential infinity of human desire, and its efforts have focused since on catering for their infinite growth.” (Bauman 2011:36)

Ik kan werken waar ik wil, wonen waar ik wil, reizen waar ik wil. Zelfs bij het kopen van een pot pindakaas kan ik kiezen uit verschillende merken, met of zonder stukjes. Massaproductie, biologisch of toch Fairtrade? Een oceaan aan mogelijkheden waarin ik persoonlijk amper het hoofd boven water houd, om het over het beantwoorden van levensvragen als: Wie ben ik? Wat wil ik met dit leven? nog maar niet te hebben. Het is

vanuit deze persoonlijke fascinatie en zoektocht dat ik op zoek ging naar het verband tussen zingeving en mondialisering in Indonesië. Ook is deze thematiek redelijk onbekend gebied binnen de antropologie. Waar binnen de humanistiek en filosofie wordt gesproken over zingeving hebben we het in de antropologie voornamelijk over identiteit. Gaat het bij identiteit enkel over de vraag ‘wie ben ik?’, zingeving gaat verder en gaat over hoe iemand zin geeft aan het menselijk bestaan (Smaling *in* Alma en Lensvelt-Mulders 2011:25). Hoofdstuk 2 gaat uitgebreider in op het concept zingeving.

Ik ging dus het veld in met twee concepten: zingeving en mondialisering. Hét voorbeeld van wat Tim Ingold (2011:68-75,145) *the logic of inversion* noemt. Door de levens van de jonge intellectuelen in Yogyakarta te bekijken door mijn westerse bril en proberen te begrijpen binnen een vooropgezet wetenschappelijk kader van concepten en categorieën zou ik enkel een bevestiging of ontkrachting van mijn eigen kader vinden. Hoewel menig wetenschapper met deze blinde vlek naar de wereld kijkt, wilde ik dit voorkomen of me hier op z'n minst bewust van zijn. Ingold (2011:145-155) geeft een *inversion of the logic of inversion* als oplossing, iets wat zoveel wil zeggen als dat we de wereld eerst moeten ervaren en dan pas begrijpen. Op deze manier gooien we onze oogkleppen af en ga we open het veld in. We vinden dan niet onze eigen waarheid maar de waarheid van onze participanten. Om deze reden besloot ik mij pas in het veld te focussen op de gedachtegang rond liefde en het huwelijk. Het huwelijk is één van de “*very few near universals in human culture, and it is hard to find any early ethnography that does not comment on the expectation, and reality, that every adult will marry*” (Jackson 2012:2). Daarnaast bleek het één van de belangrijkste thema's van de jonge intellectuelen die ik tegenkwam op mijn pad. ‘Wat is liefde?, hoe ga ik om met liefde?, en met wie wil de rest van mijn leven delen?’, de verbondenheid met een geliefde is volgens Smaling (*in* Alma en Lensvelt-Mulders 2011:26-27) één van de betekenisaspecten van zingeving. De verbondenheid met een geliefde lijkt dus een zingevend element te zijn in het leven van mijn participanten, maar is het wel zo simpel? Ingold's (2011:145-155) *inversion of the logic of inversion* heeft mij geïnspireerd mijn eigen westerse bril en het academische westerse perspectief tegen het licht te houden, een gedachtegang die als rode draad door mijn scriptie kronkelt.

Ik koos ervoor mondialisering te onderzoeken aan de voet van de vulkaan Merapi, in de stad Yogyakarta. De stad die door zijn inwoners – en menig toeristenboekje – liefkozend het culturele centrum van het eiland Java wordt genoemd was voor mij de uitgelezen locatie

om dit proces te begrijpen. Indonesië is onderhevig aan mondialisering en is dat altijd al geweest door handel en zijn koloniale geschiedenis. De 220 miljoen tellende bevolking, de 19.000 eilanden en de meer dan 200 verschillende culturele groepen en talen maken het land tot het visitekaartje van diversiteit (Vickers 2005:2). Yogyakarta staat bekend om zijn vele dans- en theatervoorstellingen, de tempels Borobudur en Prambanan en levende handwerkindustrie. Het zijn deze tradities en geschiedenis die Yogyakarta tot één van de populairste toeristenbestemming in Indonesië maakte (Gehrmann 1994:12-13). Het kost niet meer dan een korte wandeling door de straten van Yogyakarta om te ervaren dat de stad één van de theaters van mondialisering is. Je ziet de rest van de wereld in de reusachtige bilboards, winkelatallages, de voertuigen die langs je razen en de jongen die je zojuist vriendelijk groette. Yogyakarta is het kruispunt van geschiedenis, diversiteit en moderniteit en daarom de perfecte plek om te leren over mondialisering. Daarbij biedt de stad een thuis aan duizenden studenten en meer dan honderd universiteiten, een prettige bijkomstigheid aangezien het jonge intellectuelen zijn waar ik mijn onderzoek op focus. Jonge intellectuelen staan aan het begin van hun leven en de meeste van hun opties zijn nog open. Minder dan volwassenen zijn zij vastgeroest in bepaalde patronen. Daarnaast zijn het jongeren die verandering aanbrengen binnen een maatschappij (Anderson 1983:113-140), een beginnende invloed van mondialisering zou bij hen het eerste aanwezig moeten zijn.

Een pleidooi voor het verhaal

Deze scriptie bestaat uit vier inhoudelijke hoofdstukken. Elk hoofdstuk heeft dezelfde structuur; het hoofdstuk begint met de biografie van één van mijn sleutelinformanten waarna ik zijn of haar verhaal verweef met de theorie. De keuze voor de herhaling van de structuur is van symbolische aard om mijn belangrijkste conclusie te benadrukken: iedereen heeft zijn eigen waarheid. Ingold (2011:89-94) maakt de vergelijking met een spinnenweb. Het leven is een samenkomst van lijnen zonder punten en duidelijk begin of einde. Iedereen heeft zijn eigen spinnenweb, maar het blijft wel een spinnenweb. De teksten hebben hetzelfde basisprincipe en horen duidelijk bij elkaar maar zijn tegelijkertijd opzichzelfstaande unieke verhalen. Hetzelfde geldt voor mijn participanten; het zijn mensen die voor een groot gedeelte dezelfde context delen maar tegelijkertijd elk hun eigen levensverhaal hebben en daarmee hun eigen waarheid, hun eigen spinnenweb. In het eerste hoofdstuk koppel ik het verhaal van Asmara aan mondialisering. Tijdens een

kritische beschouwing laat ik zien dat mondialisering slechts een kleine bijrol heeft in het denken over liefde en het huwelijk. De familie, religie en de gemeenschap hebben een grotere rol. Op deze drie spelers ga ik de overige drie hoofdstukken verder in. In hoofdstuk 2 vertel ik het verhaal van Wayan en laat ik zien hoe de familie hem beïnvloedt, tegelijkertijd zet ik mijn vraagtekens bij het gebruik van het concept zingeving in mijn onderzoek. Hoofdstuk 3 vertelt het verhaal van Bimo, religie speelt een belangrijke rol in zijn gedachtegang over liefde en het huwelijk. Dit verhaal grijp ik aan om ons westerse idee van liefde tegen het daglicht te houden. Het laatste hoofdstuk laat zien hoe Merpati de gemeenschap overweegt in haar keuzes en bevraagt tegelijkertijd het begrip cultuur. In alle hoofdstukken gebruik ik de verhalen van andere participanten en gebeurtenissen voor extra duiding. Hoewel het lijkt alsof de werkelijkheid zich perfect naar de door mij bedachte categorieën gedraagt, wil ik een dergelijke suggestie bij deze ontkrachten. Categorieën suggereren dat er duidelijke lijnen bestaan maar de werkelijkheid is echter niet zwart-wit. Carolyn Nordstrom (2007:207-208) stelt dat we pas recht doen aan de waarheid en het volledige verhaal als we de *flow* beschrijven. Ik heb dit gedaan door in de afzonderlijke levensverhalen niet enkel de categorie te beschrijven die ik toevallig koos bij de desbetreffende persoon maar door binnen de beperkte ruimte alle facetten te laten zien. Zo laat het hoofdstuk van Wayan niet alleen zien hoe zijn familie hem beïnvloedt maar vertelt het ook welke rol religie, de gemeenschap en zelfs mondialisering spelen in zijn gedachtegang over liefde en het huwelijk.

Als we recht willen doen aan de werkelijkheid van onze participanten is het belangrijk dat wij als antropologen laten zien dat de wereld niet bestaat uit generalisaties maar uit variaties (Barth *in* Fox and King 2002:27-28), dat de wereld zich niet gedraagt naar categorieën en dat het denken in dichotomieën te kort doet aan het kleurenpalet van het leven (Nordstrom 2007). Het leven beweegt zich niet van punt naar punt, het is een doorgaande lijn zonder duidelijk begin- en eindpunt. Een leven waar we nooit volledig grip op krijgen als we weigeren in te zien dat het leven bestaat beweging en het blijven beschouwen vanuit vastomlijnde kaders (Ingold 2011:3-14). Lila Abu-Lughod (1993:6-7) laat zien dat dit juist is wat we doen als antropologen, onze etnografieën zijn doordrongen van generalisaties en kaders.

“ Whether “seeking” laws of human sociality or simply characterizing and interpreting ways of life, our goal as anthropologists is usually to use details and the particulars of individual lives to produce typifications. The drawback, as I will argue, for those working with people living in other societies is that generalization can make these “other” seem simultaneously more coherent, self-contained, and different from ourselves than they might be. Generalization, however useful for other projects, helps make concepts like “culture” and “cultures” seem sensible. This in turn allows for the fixing of boundaries between self and other.” (Abu-Lughod 1993:7).

Maar kunnen we überhaupt nog iets zeggen als antropologen als we ons niet schuldig mogen maken aan generalisaties, als we individuen niet kunnen afbakenen en binnen kaders kunnen plaatsen? Abu-Lughod (1993) denkt van wel, en ik sluit me bij haar aan. Door het schrijven van verhalen in plaats van algemene theorieën en niet voorbij te gaan aan het individu moedigen we vertrouwdeheid aan en breken we *otherness* stukje bij beetje af, *“for it not only corresponds to the way we ordinarily think about those close to us in our everyday world, but also actively facilitates identification with and sympathy toward others”* (Abu-Lughod 1993:29-30). Door mensen te helpen elkaar te begrijpen, kunnen we dichter tot elkaar komen. In deze scriptie probeer ik precies dat te doen. Ik geef mijn participanten een gezicht en ik hoop dat lezers van deze scriptie hen op dezelfde manier leren kennen als ik deed; als individuen met ieder hun eigen verhaal, beweegredenen, bijzonderheden en eigenaardigheden maar bovenal als volwaardig mens.

Hoofdstuk 1 Globalisms in Yogyakarta

§1.1 Asmara²

Waar de meeste Indonesische vrouwen zich hullen in een witte *mukena*³, richt Asmara zich in een knalroze exemplaar tot Mekka. Haar persoonlijkheid doet amper onder voor de kleurrijkheid van haar kledingkast; ze is direct, openhartig en lijkt precies te weten wat ze wil. Hoog op haar verlanglijstje staat het worden van een succesvolle zakenvrouw. Asmara wil een eigen stichting, beurzen verschaffen en werkgelegenheid scheppen voor zo'n 3000 werknemers. Dit gaat ze realiseren door het openen van verschillende restaurants en resorts; andere gevierde zakenmensen hielden het immers ook niet bij één enkel bedrijf. Asmara ziet overal mogelijkheden, marketingideeën beroven haar van haar nachtrust en een wandelingetje over het zwarte strand van Parangtritis is genoeg voor de visualisering van de bouw van haar eerste resort. Ambitieuus? Wellicht, maar in de vastberadenheid van de verhalen van de 24-jarige doorklinkt geen spootje twijfel. "Ik kan het bereiken maar zal er wel hard voor moeten werken."

Ondanks dat haar Indonesische uiterlijk anders doet vermoeden lijkt het alsof Asmara zich thuis zou voelen in het westerse systeem. Een systeem waar individualisme en kapitalisme de toon zetten en waar *"thanks to the network of 'information highways', rapidly growing in extension and density, every and any individual – man or woman, adult or child, rich or poor – is invited, tempted and induced (compelled rather) to compare their own individual lot with the lot of all other individuals, and particularly with the lavish consumption practiced by public idols (...), and to measure the values that make life worth living by the opulence they brandish"* (Bauman 2011:18). Updates op haar facebookpagina doen vermoeden dat westerse invloeden een plekje vinden in het hoofd van Asmara. Een lijst van Forbes met de *20 youngest power women 2011* en een link naar een artikel over Ivanka Trump geven een idee waar Asmara haar inspiratie vindt. Maar het gaat bij Asmara verder dan dagdromen.

² Ik heb ervoor gekozen mijn participanten een pseudoniem te geven. Sommige namen zijn willekeurig maar de meesten hebben een betekenis. Asmara is Indonesisch voor liefde.

³ Een wijdvallende hoofddoek tot op de knie met daaronder een wijdvallende rok waarin islamitische vrouwen bidden.

In het begin van 2012 startte ze haar eerste bedrijf in *batik*⁴ maar toen deze na een paar maanden niet van de grond kwam startte ze haar tweede en huidige bedrijf in schoenen. Dag en nacht wordt Asmara vergezeld door haar twee mobieltjes waarmee ze haar tweekoppige personeel in Jakarta aanstuurt. Met succes, *Waqia Footwear* vierde afgelopen mei zijn eerste verjaardag. En ook haar plannen voor een eigen stichting lijken geen vage toekomstdromen. “Ik wou een eigen stichting en die ben ik dit jaar begonnen.” Maandelijks overhandigt Asmara zo’n miljoen *rupiah*⁵ aan een plaatselijk weeshuis. Mondialisering lijkt zijn grip te hebben op Asmara, en verwestering zijn voet tussen de deur. De ambities van Asmara zouden niet misstaan binnen het westerse zakenleven. Hoewel ik in eerste instantie laat zien dat het discours van cultureel imperialisme niet volledig uit de lucht komt vallen, beargumenteer ik in dit hoofdstuk dat we mondialisering onmogelijk gelijk kunnen stellen aan verwestering.

Logischerwijs zou je denken dat Asmara een opleiding volgt die naadloos aansluit bij haar overduidelijke ambities, maar de waarheid is minder voorspelbaar. “Ik wou enorm graag een studie economie volgen maar daar ging mijn vader niet mee akkoord. Volgens hem kon ik dat mezelf wel leren.” Haar vader, zelf een gepassioneerd docent Engels, suggereerde dat Asmara zijn voorbeeld moest volgen. “Ik was zo kwaad. De titel kan me gestolen worden en Engels beheersen doe ik al.” Uiteindelijk gooide ze het op een akkoordje met haar vader. Hij zou voor een studie *Chemical Engineering* betalen door één van zijn huizen te verkopen maar zou eerst een aanbetaling doen voor de bachelor culturele antropologie. Het geluk stond aan de kant van Asmara, haar vader kreeg het huis niet verkocht en dus mocht ze met haar neus in de antropologische boeken. Deze opleiding aan *Universitas Gadjah Mada* (UGM) rondde ze met succes af en inmiddels is ze bezig met de master *religion and crosscultural studies* aan dezelfde universiteit.

Dit conflict was niet de eerste en zeker niet de laatste tussen vader en dochter. Asmara werd grootgebracht door haar vader in Malang, een stad in het oosten van Java. Haar ouders scheidden toen ze zes was. Een akelige scheiding. “Mijn grootouders namen mijn moeder en mij mee naar hun dorp. In het midden van de nacht kwam mijn vader om ons op te halen. Mijn grootouders hielden mijn moeder maar gaven mij mee aan hem, ze scheidden mij van mijn moeder. Mijn vader wou ons allebei meenemen maar zij verboden

⁴ Met was beschilderd textiel en hét visitekaartje van Yogyakarta.

⁵ De Indonesische munteenheid.

het.” Na de scheiding zag Asmara haar moeder maar een paar keer. “Ik was negen jaar oud toen ik haar voor het laatst zag. Mijn grootouders wilden niet dat ik mijn moeder zag.” De normaal gesproken vrolijke en goedlachse Asmara kijkt fel uit haar ogen. “Mijn grootouders zijn *fucking crazy!* Ik beschouw ze niet als familie.” Haar moeder alsnog zien is niet mogelijk. In 2005 raakte ze in coma omdat de baby van haar nieuwe man in haar buik stierf. Tien dagen later overleed ze door gebrek aan goede medische zorg. De scheiding had een diepe impact op Asmara. “Het was enorm moeilijk voor me, je ziet hoe je eigen familie voor je ogen verwoest wordt. Het veranderde praktisch alles. Het was de ergste periode uit mijn leven, maar het maakte me sterker.” Heimwee heeft ze nooit. Haar vader was vaak aan het werk waardoor Asmara voor zichzelf moest zorgen. “Ik ben niet zo sterk verbonden met mijn familie. Misschien ben ik daarom niet zo afhankelijk als sommige anderen.”

Een onafhankelijkheid die zich weerspiegelt in de keuzes die Asmara maakt. Het voorkomen van de jonge moslim - een *hijab*⁶ en de bijbehorende wijde kleding – maakt het moeilijk te geloven dat ze niet zo lang geleden nog lid was van een rockband. Van haar veertiende tot haar achttiende zong en speelde ze gitaar in een meidenband. Bijzonder vindt Asmara dit niet. In Indonesië beslaat religie een belangrijke plek in het publieke leven⁷, -- in het Indonesische paspoort staat bijvoorbeeld welke religie iemand heeft - het land heeft grootste aantal moslims ter wereld (Wieringa 2006:1). “Het is niet ongewoon. Moslim zijn is hier geen synoniem voor vroom zijn, veel mensen zijn moslim. Er zijn ook genoeg moslims die bier drinken.” De alternatieve band speelde onder andere muziek van de Red Hot Chili Peppers, Linkin Park en DJ Sammy, maar voornamelijk brachten ze covers van Muse en de Indonesische rockband Pasband ten gehore. “Het was voordat ik mijn hoofddoek droeg; natuurlijk droeg ik strakke kleding.” Op het moment dat deze zin over haar lippen rolt, rolt ze ook haar ogen en schudt ze haar hoofd. Alsof ze denkt: “naïeve ik”. Toen Asmara achttien werd besloot ze te stoppen met het spelen van *rock 'n roll*, begon ze met dragen van de *hijab* en verhuisde ze naar Yogyakarta voor haar bachelor opleiding. “Een nieuwe plek, een nieuwe identiteit. Niemand zou me daar immers vragen naar mijn hoofddoek. Dat was makkelijker.” De vader van Asmara had zo’n zijn twijfels bij de keuze

⁶ Hoofddoek

⁷ Door de tijd heen kent mondialisering vier verschillende drijfveren; technologie, economie, imperia en religie (Mazrui 2001:13). Al voor *time-space compression* (Harvey 1990:240-242), en dus mondialisering, had Indonesië contact met andere landen. De Islam werd al eind veertiende eeuw geïmporteerd, “*mediated by merchants through a slow process of persuasion*” (Aini 2008:679).

van zijn dochter. “Hij wou niet dat die ik de *hijab* ging dragen. Hij dacht dat ik er nog niet klaar voor was aangezien ik daarvoor nog korte broeken droeg. Mijn vader is strikt als het over bidden gaat maar totaal niet als het gaat over het dragen van een hoofddoek. Het was mijn beslissing.”

Asmara is een jonge moslim met ambities, grote dromen en een nog grotere eigen wil. Een zelfstandige vrouw die het ver wil schoppen. Als we op een avond samen op haar donkerrode scooter door de smalle straatjes van de wijk Deresan hobbelen, op zoek naar eten, vraag ik haar hoe het gesprek ging met de Duitse professor. Goed zegt ze, ze mag haar masteronderzoek doen in Freiburg maar aangezien ze al te laat is voor de inschrijving heeft ze een PhD plek aangeboden gekregen in Duitsland. In mijn enthousiasme tetter ik luid van onder mijn helm mijn bewondering en feliciteer ik haar meerdere malen. Zonder het mij dan te beseffen maak ik me schuldig aan *the logic of inversion* (Ingold 2011:68-75,145). Mijn westerse perspectief ligt zo diep in mij verankerd dat ik zonder me daar bewust van te zijn mijn westerse verlangens en idealen projecteer op Asmara: “wauw, het is je gelukt!”. Daarnaast is mij tijdens mijn veldwerk in Yogyakarta vaak verteld door studenten hoe graag ze wel niet naar het buitenland willen om te studeren en ga ik ervoor het gemak vanuit dat hetzelfde geldt voor Asmara. Tijdens mijn lofzang blijft het echter angstvallig stil tot Asmara mijn stortregen aan woorden onderbreekt. “Maar Nancy, ik wil volgend jaar trouwen.”

§1.2 Mondialisering in Yogyakarta

Yogyakarta, een stad waar voor de groene gordijntjes van de lokale bus prominent een poster van de voetballer Van Persie hangt en waar billboardgrote blanke gezichten je aanstaren door de ramen. Een stad waar je in de drogisterijen met moeite huidproducten zonder *whitening* vindt, waar pillen en injecties bestaan om langer te worden en waar je als blanke vrouw van 1,85 een wandelende attractie bent. Mondialisering of misschien wel verwestering lijkt hoogtij te vieren in Yogyakarta. De stad is met zijn *kraton*⁸ en zijn twee prominente tempels, Borobudur en Prambanan, een populaire bestemming voor internationale reizigers (Gehrmann 1994:12-13) en staat algemeen bekend als het culturele centrum van Java (Columbia Electronic Encyclopedia 2013), een reputatie waar de lokale bevolking je met liefde aan helpt herinneren. De stad is de geboorteplaats van *batik*, biedt

⁸ Het paleis van de Sultan

een podium aan ontelbaar veel *wayang*⁹- en dansvoorstellingen en staat bekend om zijn zilver- en leerindustrie. Het is dan ook niet verrassend dat je de nodige *bule*¹⁰ langs de kraampjes van Yogyakarta's meest populaire winkelstraat Malioboro ziet slenteren. Nog minder verrassend is dat een groot gedeelte van de *locals* zijn boterham (of eigenlijk rijst) verdient met het geld van deze toeristen. Hoewel het de Indonesische tradities en gewoonten zijn die de toeristen trekken, lijken de Indonesiërs meer gecharmeerd van de westerse varianten. Engelstalige popmuziek schalt uit menig speaker - ironisch aangezien veel van de luisteraars amper of geen Engels spreken – en Amerikaanse ketens als McDonalds en Dunkin' Donuts vinden gretig aftrek. Zelfs in de omliggende *kampung*¹¹ waar de vrouwen bananenbladeren scheuren om er vervolgens tempé¹² in te vouwen waggelt een klein jongetje door het tafereel gehuld in een rood *Angry Birds*¹³ T-shirt. Anno 2013 lijkt de verwestering van Indonesië een feit. Met Asmara, die de songteksten van populaire Engelse liedjes beter kent dan menig Brit, die haar bedrijf runt vanaf haar Blackberry, vloeiend Engels spreekt, geïnspireerd raakt door de manier waarop Europeanen omgaan met het milieu en van haar hart geen moordkuil maakt als het levende bewijs.

Antropologen kijken naar mondialisering als een dialogisch proces tussen *detritorialization* (het loskomen van cultuur uit zijn context) en *reterritorialization* (het opnieuw lokaal betekenis geven aan cultuur) (Inda en Rosaldo 2008:12-15). Deze gedachtegang vertelt ons echter niets over de manier waarop dit proces plaatsvindt of in welke richting deze zich begeeft. Een antwoord op deze vragen vinden we binnen het discours van cultureel imperialisme. Eén van de centrale posities in dit discours is dat mondialisering geen goedaardig fenomeen is aangezien het zorgt voor een ongelijke machtsverdeling. De beweging van cultuur wordt gedicteerd vanuit het westen; cultuur beweegt zich van het westen naar de rest van de wereld (Inda en Rosaldo 2008:15). Het idee van cultureel imperialisme, waarbij bepaalde culturen domineren over anderen, is misschien zo gek nog niet. In de straten van Yogyakarta vindt de westerse cultuur zijn weg en ook de hoofden van zijn inwoners lijken niet veilig. Zo geeft de 25-jarige masterstudent

⁹ Refereert over het algemeen aan een schimmenspel met leren poppen (*wayang kulit*), maar kan ook gespeeld worden met driedimensionale poppen (*wayang golèk*), met platte houten poppen (*wayang gedhog*) of de term kan doelen op een toneelstuk met zwijgende acteurs-dansers (*wayang wong*).

¹⁰ Indonesisch voor buitenlander of soms specifiek blank persoon.

¹¹ Indonesisch voor dorpen.

¹² Een vleesvervanger gemaakt van gefermenteerde sojabonen.

¹³ Een computerspel met boos kijkende vogels dat oorspronkelijk ontwikkeld werd door een Finse spelontwikkelaar.

information technology Dendy aan in zijn denken sterk beïnvloed te zijn door zijn Canadese goeroe en internationale vrienden. “Ik observeerde hun manier van leven en luisterde naar de redenen achter hun keuzes. Het liet me nadenken over hoe ik mijn leven leid.” Het discours van cultureel imperialisme stelt dat mondialisering uiteindelijk zorgt voor een culturele homogenisering van de wereld. Het scenario dat vaak wordt geschetst is dat de culturen in de periferie¹⁴ stukje bij beetje steeds verder moeten in boeten. “*Peripheral culture will step by step assimilate more and more of the imported meanings and forms, becoming gradually indistinguishable for the center.*” (Hannerz in King 1991:122).

Verwestersing gaat verder dan de verspreiding van merken als Coca-Cola, Levis en McDonalds. Mondialisering is volgens John Tomlinson (1997 in Inda en Rosaldo 2008:16) “*the installation worldwide of western versions of basic social-cultural reality: the West’s epistemological and ontological theories, its values, ethical systems, approaches to rationality, technical-scientific worldview, political culture and so on*”. Mondialisering houdt volgens deze visie meer in dan de wereldwijde verspreiding van het kapitalisme, het betekent de verspreiding van de westerse manier van zijn. Volgens het cultureel imperialistische gedachtegoed infiltreert het westen in muziek, architectuur, eet- en kleedgewoonten, taal, filosofie en culturele waarden en normen (Inda en Rosaldo 2008:16-17).

Indonesië kenmerkt zich door zijn collectivistische eigenschappen, waarbij een belangrijke rol is weggelegd voor familie en met name ouders. Ouders spelen bijvoorbeeld een belangrijke rol in de zoektocht naar een huwelijkspartner (Lies 2012:369), maar ook de maatschappij en religieuze leiders zijn hierin een factor (Aini 2008:671). Deze collectiviteit is op verschillende manieren merkbaar in Yogyakarta. Als vrouw alleen in Indonesië moet je de nodige medelevende gezichten verteren, hoewel je hier en daar ook bewondering oogst. Candra vormde zo’n uitzondering. Op weg naar de zondagsmarkt uitte ze haar bewondering. “Ik vind het zo dapper van je dat je hier helemaal alleen bent. Dat zou ik nooit durven. In Indonesië doen we dingen niet alleen.” Op dat moment staken we een gevaarlijk drukke weg over. Zonder er bij stil te staan pakte Candra mijn hand om mij te helpen de straat over te steken. Inmiddels had ik al een maand lang alleen de wegen van Yogyakarta getrotseerd en langzaam maakte de zelfstandige individualistische vrouw in mij zich meester. Toen ze

¹⁴ Moeten we de term periferie wel willen gebruiken? Suggereert de term niet een onjuiste hiërarchische verhouding tussen westerse en niet-westerse landen?

me vervolgens in alle kleren hielp die ik paste wou ik schreeuwen: “Ik kan dit zelf wel!”. Ik hield me in en glimlachte, ze deed dit niet om mij te sarren maar omdat het nou eenmaal zo hoort. In het contact met Asmara heeft de westerse vrouw in mij nooit gesteigerd. Ze begreep mijn gevoel van privacy en alleen zijn en leek dit zelf ook prettig te vinden. Ik kon mijzelf – soms onterecht zoals bij mijn enthousiasme rond haar PhD – met haar identificeren. Waar het collectief in Indonesië voor veel mensen belangrijk is, lijkt het voor Asmara minder relevant. Ze lijkt aan haar gedrag een westerse draai gegeven te hebben, een individualistische insteek. “De gemeenschap is alleen belangrijk voor me om pragmatische redenen, voor mijn marketingrelaties. Voor het maken van keuzes niet. Zij kennen mij niet.” Ook hecht Asmara, in tegenstelling tot veel van haar landgenoten, weinig waarde aan familie. Ze zorgt wel voor zichzelf. Asmara is niet de enige die in haar gedrag westerse kenmerken vertoont, praktisch al mijn participanten hadden in meer of mindere mate ‘westerse’ karakteristieken; Dendy hoort hier ook bij. Dit voorbeeld suggereert cultureel imperialisme waarbij *“the center [het westen], through the frameworks of cultural process within which the transnational flow passes most readily, and among which the market framework is certainly conspicuous, cumulatively colonizes the minds of the periphery...”* (Hannerz in King 1991:123).

§1.3 De spin in het web

Het discours van cultureel imperialisme is een theorie dat op het eerste gezicht naadloos lijkt te passen op de geleefde werkelijkheid in Yogyakarta. Het straatbeeld is immers doordrongen van westerse beelden en ook het gedrag van haar inwoners lijkt beïnvloed. Een uitgebreidere beschouwing laat echter zien dat dit gedachtegoed voorbij gaat aan de complexiteit van de wereld en haar inwoners. We zouden de individualistische en onafhankelijke levenshouding van Asmara inderdaad kunnen toewijzen aan cultureel imperialisme. Het leven is echter niet ingedeeld in categorieën en bestaat niet uit duidelijke dichotomieën (Nordstrom 2007). Het leven bestaat uit bewegende lijnen, alles hangt met elkaar samen en komt uit elkaar voort. Ingold (2011:63) noemt dit *‘the web of life’*, het leven is niet *“a network of connected points, but a meshwork of interwoven lines”*. We kunnen het spinnenweb nemen als metafoor voor het leven en Asmara is in dit geval de spin. Haar leven bestaat niet uit één enkel draadje maar uit een ondefinieerbaar aantal lijnen die samen haar spinnenweb of beter gezegd leven vormen. Mondialisering is een draadje, maar ook

bijvoorbeeld haar familie, religie, gemeenschap, nationaliteit en opleiding maken onderdeel uit van haar spinnenweb. In hoeverre en op welke manier een bepaald draadje Asmara beïnvloedt ligt aan haar plek op het spinnenweb. De beweging die Asmara maakt op het web is niet richtingloos, persoonlijke ambities maar ook andere mensen hebben een invloed op de richting van de beweging. Het is dus heel goed mogelijk dat mondialisering gezorgd heeft voor Asmara haar onafhankelijke levenshouding. Daarnaast is het denkbaar dat de akelige scheiding van haar ouders heeft gemaakt dat ze minder binding voelt met haar familie. En is er de mogelijkheid dat het feit dat haar grootouders onderdeel uitmaakten van een communistische partij - iets wat maakt dat je je in Indonesië al snel aan de buitenkant van de gemeenschap begeeft – ervoor heeft gezorgd dat Asmara minder waarde hecht aan goedkeuring van haar samenleving. Hoe je het went of keert, al deze gegevens maken een onderdeel uit van het leven van Asmara. Alles hangt samen in het spinnenweb. Zeggen dat mondialisering dé katalysator is zou simpelweg te simplistisch zijn. Ieder individu onderhandelt op zijn eigen manier, binnen zijn eigen spinnenweb, met mondialisering. Iedereen heeft zijn eigen *globalism* (Tsing 2005), en dit hoofdstuk geeft ons een kijkje in de *globalism* van Asmara.

Hoewel de discours van cultureel imperialisme een onvolledig beeld schetst van mondialisering, komt de notie dat de westerse cultuur zich verspreid niet uit de lucht vallen. Alleen al het straatbeeld van Yogyakarta geeft die bevestiging. Het is inderdaad correct om te stellen dat er een zekere mate van standaardisering optreedt door mondialisering. Eerder autonome werelden komen met elkaar in contact en om tussen deze werelden communicatie mogelijk te maken worden zogenoemde '*bridging principle*' in het leven geroepen. Deze gedeelde standaarden maken dat we dingen kunnen vergelijken en dat we elkaar kunnen begrijpen (Eriksen 2007:51). Binnen deze standaardisering zien we een culturele hegemonie. Wereldwijd zijn we ons bijvoorbeeld, vergeleken met de negentiende eeuw, steeds meer hetzelfde gaan kleden (homogenisering) en is het voornamelijk de westerse kledingstijl die zich mondiaal verspreidt (hegemonie) (Mazrui 2001:13). Standaardisering is echter geen sluitend proces, niet iedereen wordt op dezelfde manier beïnvloed en sommigen mensen worden zelfs niet betrokken bij deze onderhandeling. Eriksen (2007) stelt dat hoewel mondialisering aan de oppervlakte misschien zorgt voor homogenisering, het uiteindelijk juist heterogenisering in de hand werkt. "*Globalization is centripetal in that it connects people worldwide; and it is centrifugal in that it inspires a*

heightened awareness of, and indeed (re)construction of local uniqueness” (Eriksen 2007:142). Wanneer je in de overtuiging leeft dat jouw cultuur de enige cultuur is voel je niet de noodzaak om deze cultuur duidelijk te benadrukken, het is immers een gegeven. Mondialisering maakt echter dat men zich bewust wordt van verschil (Hall in King 1991:21) en daarmee van de noodzaak om de eigen cultuur te beschermen. We zouden ons bijvoorbeeld kunnen afvragen of het arbeidsintensieve *batik* dezelfde dominante plek in Yogyakarta zou innemen zonder de stroom aan toeristen. Daarnaast zet het idee van verwestering de periferie weg als een passieve ontvanger. Dit idee van cultuur als dictator van het handelen, denken en voelen van het individu werd echter in de jaren vijftig al ontkracht door Britse antropologen. *“Study after study [they showed] that the observable behavior of real-life individuals very often did not correspond to the cultural rules”* (Wimmer 2002:23). Ook Tom Boelstorff (in Inda en Rosaldo 2008) laat zien dat de westerse cultuur niet als een kant-en-klaarmaaltijd wordt geconsumeerd. In zijn onderzoek onder homo’s en lesbiennes in Indonesië laat hij zien dat universele ideeën over homoseksualiteit worden toegepast in de Indonesische maatschappij maar dat deze worden vertaald naar de lokale context. Waar verwestering suggereert dat cultuur één op één gekopieerd wordt toont Boelstorff (in Inda en Rosaldo 2008:322) juist aan dat cultuur ‘gedubt’ wordt, *“a notion of “dubbing culture” allowed me to move beyond this impasse of “puppets of globalization” versus “veneer over tradition”*. Dendy, die aangaf dat hij in zijn denken en handelen beïnvloedt wordt door het westen, ‘dubt’ deze invloeden ook. Hij is kritisch. *“Ik heb de vrijheid voor mijn eigen interpretatie. Ik geloof niet simpelweg wat de media mij voorschotelt.”* Hij past de westerse invloeden binnen zijn eigen context. Tevens is het kortzichtig en misschien zelfs arrogant om mondialisering weg te zetten als cultureel imperialisme. Het klopt dat de westerse cultuur zich verspreid over de wereld, maar het westen heeft geen monopolie op die middelen die deze verspreiding faciliteren. Ook in de periferie - waar Indonesië toebehoort - is er handel, gebruiken mensen internet en komen ze in aanraking met andere culturen. Mondialisering is geen eenrichtingsverkeer, maar een meervoudige en oneindige kruisbestuiving. Het westen is geen noodzakelijke factor in de uitwisseling van cultuur en verwestering is geen synoniem voor mondialisering (Inda en Rosaldo 2008:24-25).

Een goed voorbeeld van dat mondialisering niet wordt gedictieerd vanuit het westen en dat mondialisering niet op alles en iedereen eenzelfde impact heeft zien we in de

discours rond het huwelijk en liefde. Ondanks economische en sociale veranderingen zien we in veel landen in Oost- en Zuid-Azië dat verwachtingen rond het huwelijk nog altijd gelinkt zijn aan traditionele waarden en religieuze overtuigingen (Kline 2012:320-321). Konden we bij Asmara op het gebied van haar carrière veel lijntjes zien met de westerse idealen, in haar gedachten rond het huwelijk en liefde zijn deze lijnen vager. “Natuurlijk wil ik ook een vrouw en moeder worden.” Asmara wil - of in haar eigen bewoording: gaat – dit of volgend jaar trouwen. Een vriend heeft ze nog niet en die gaat er ook niet komen. “Ik ben niet geïnteresseerd in een relatie. Ik wil meteen trouwen, ik word gewoon gevraagd.” Asmara heeft vijf gegadigden die een ring om haar vinger willen schuiven, maar uiteindelijk is de keuze aan haar. Hoewel haar vader ook zijn zeggenschap heeft. “Het is niet alleen een burgerlijk huwelijk maar ook een religieus huwelijk. Bij een religieus huwelijk heb je de toestemming van je ouders nodig.” De toestemming van je ouders, of in het geval van Asmara’s vader, staat gelijk aan de goedkeuring van God. De pijnlijke ervaring van de scheiding van haar ouders maakte Asmara pragmatisch over het huwelijk. Ze wil trouwen omdat ze graag een gezin wil maar houden van haar man is geen *must*. Hoewel het een mooie bijkomstigheid zou zijn is het voor haar belangrijker dat ze een goede man trouwt. “Als ik geen moslim zou zijn zou ik niet trouwen. Misschien zou ik dan liever gewoon samenwonen met een man.” Het westen of zelfs mondialisering lijkt amper een rol te spelen in Asmara’s houding tegenover het huwelijk. Is in het westen romantische liefde het ideaalbeeld (Giddens 1992:58-64), voor Asmara zijn religie en familie belangrijke pijlers.

§ 1.4 Het spinnenweb

We mogen mondialisering dus niet als cultureel imperialisme beschouwen, maar hoe moeten we dit ongrijpbare en relevante fenomeen dan wel begrijpen? Anna Lowenhaupt Tsing (2005) geeft in haar boek *Friction* een werkbaar perspectief. Zij trekt mondialisering uit elkaar door deze te beschouwen op drie verschillende niveaus: het lokale, regionale en mondiale. Door mondialisering te beschouwen als een *scale-making* proces benadrukt ze dat het geen monolithisch maar dialogisch proces is. Volgens Tsing (2005) is de plek waar deze drie niveaus samenkomen de plek waar onderhandeling over cultuur mogelijk is. Op deze plek van frictie zien we mondialisering aan het werk. Omdat elke ontmoeting tussen deze drie spelers uniek is – andere individuen, tijd, problematiek etc. – betekent dit een andere onderhandeling en daarmee andere uitkomst. Tsing (*in* Inda en Rosaldo 2008:90-91)

pleit voor een andere conceptuele antropologische gereedschapskist (evenals Ingold 2011; Boellstroff 2008; Abu-Loghod 1993; Barth 2002; Nordstrom 2007) . In plaats van praten over mondialisering moeten we het volgens Tsing (*in* Inda en Rosaldo 2008:67-69) over meerdere mondialiseringsprocessen (door Tsing *globalisms* genoemd) hebben. Deze *globalisms* moeten we niet als losstaande activiteiten beschouwen maar als verweven projecten. Iedereen heeft zijn eigen *globalism* die voortkomt uit een specifieke context. Mondialisering is niet een opzichzelfstaand iets maar maakt een onderdeel uit van een oneindig spinnenweb van associaties en interpretaties (Ingold 2011:89-94).

Mondialisering heeft invloed op bepaalde aspecten van het leven van Asmara. Een poging doen om te duiden hoe groot deze invloed is zou te kort doen aan Asmara als persoon. Mondialisering maakt een onderdeel uit van haar spinnenweb, maar ook bijvoorbeeld religie, familie en de gemeenschap maken hier onderdeel van uit. Asmara geeft zelf aan dat religie een belangrijke factor is in haar gedachtegang rond het huwelijk, en geeft aan zich het nodige aan te trekken van de meningen van haar vader en vrienden. En we mogen niet uitsluiten dat Asmara de deadline van 25 jaar – de ideale leeftijd om te trouwen in Yogyakarta – toch in haar nek voelt hijgen, ondanks dat ze aangeeft zich weinig van de gemeenschap aan te trekken. Het hangt allemaal met elkaar samen. De komende drie hoofdstukken gaan over familie, religie en de gemeenschap. Tijdens mijn veldwerk werden deze thema's telkens opnieuw benoemd wanneer het ging over het huwelijk en liefde. Deze categorieën moeten we echter wel met een korreltje zout nemen. Zoals ik al eerder aangaf gedraagt de wereld zich niet naar categorieën (Nordstrom 2007). Hoewel de verhalen van Wayan, Bimo en Merpati allemaal op een bepaald onderwerp zijn toegespitst moet beseft worden dat deze onderwerpen zijn uitgelicht omdat ik daar een punt mee wil maken, de echte levens van mijn participanten zijn minder overzichtelijk. Daarnaast komen in alle hoofdstukken facetten terug die niet per se in dat hoofdstuk thuishoren. Ik heb dit bewust gedaan om te laten zien dat ondanks dat bijvoorbeeld Bimo die door mij gekoppeld is aan religie hij ook zeker beïnvloedt wordt door familie, de gemeenschap, mondialisering en overige invloeden waaraan ik in deze scriptie geen label zal plakken.

Hoofdstuk 2 Zingeving en de familieman

§2.1 Wayan

Gehaast neemt Wayan afscheid van zijn leven in Yogyakarta. De stad was zes jaar zijn thuis maar één telefoontje veranderde zijn koers drastisch. Tijdens een *hike* in de bergen zei hij ja op de vraag of hij mee ging naar Anambas zonder ooit van de plek gehoord te hebben. Een boot die zich beweegt tussen de kleine eilandengroep aan de kust van Maleisië vormt het komende jaar zijn thuisbasis. Als pas afgestudeerd arts is hij verplicht in te stemmen met een intensieve stage van een jaar en in plaats van te kiezen voor een onbetaalde stage in het populaire Yogyakarta, Bali of Lombok koos hij voor de afgelegen stipjes op de kaart met een zwaar gebrek aan gezondheidsdeskundigen. Een stage waarbij hij zich moet laten afbeulen voor een onkostenvergoeding. De 24-jarige Wayan heeft weinig moeite zijn gedroomde toekomst te visualiseren. Met zijn werk als cardioloog en het lesgeven aan de universiteit wil hij het leven met zijn vrouw en vier kinderen bekostigen. “Ik zie het voor me dat ik twee tweelingen krijg; twee jongens en twee meisjes.” En ook het plaatje van zijn ideale vrouw wordt zo opgehoest. “Mooi, actief in sociale activiteiten, goed opgeleid en goed in koken.” Wayan’s gezichtsuitdrukking verandert en bijna fluisterend vertelt hij dat zijn laatste punt, een pijnlijk maar absoluut criterium is. “Mijn vrouw moet hindoe zijn of willen worden. Dat heeft de prioriteit, anders wordt de situatie te ingewikkeld.”

De wereld ligt aan Wayan’s voeten. Hij is jong, intelligent, ambitieus en hoog opgeleid. Alle opties zijn nog open en zijn keuzes lijken oneindig. Maar hoe maakt Wayan deze keuzes overspoeld door mogelijkheden, invloeden en contacten vanuit alle hoeken van de wereld? Hoe geeft hij zin aan zijn leven in een wereld onderhevig aan mondialiseringsprocessen? Eindigden de kaders voor zijn leeftijdsgenoten tijdens de solide moderniteit bij de grenzen van de natie-staat, nu tijdens de liquide moderniteit (Bauman 2011:27-39) is de hele wereld het kader. Wayan kijkt graag films uit het westen, China en India op zijn laptop; is gefascineerd door vreemde culturen en leest om die reden de *National Geographic*; blijft op de hoogte door middel van Twitter en Facebook; en is niet vreemd van contact met buitenlanders. Wayan is in tegenstelling tot zijn ouders op de hoogte van wat er speelt in de wereld en van wat deze aarde hem te bieden heeft. Wayan komt in aanraking met mondialisering maar hoe beïnvloeden deze

mondialiseringsprocessen de manier waarop Wayan, en andere jonge intellectuelen in Yogyakarta, antwoord geven op vragen als “Wie ben ik? Waarom ben ik hier? Wat wil ik met dit leven? Hoe geef ik zin aan dit bestaan?”? Hoe geeft hij vorm aan zingeving onder invloed van mondialiseringsprocessen?

Wayan komt uit een arm gezin. Zijn ouders verbouwen maïs, bananen en sinaasappelen en houden vee om zichzelf te onderhouden. Wayan groeide samen met zijn vier zussen op op het platteland in Sumatra. Gedeelten van zijn jeugd bracht hij door in het dorp van zijn vader, bij zijn grootouders op Bali. Het is de Balinese, niet de Sumatraanse, cultuur waar Wayan zich sterk verbonden mee voelt. De ouders van Wayan gingen enkel naar de basisschool, zijn vader kan lezen en rekenen maar zijn moeder heeft moeite met beide. Zelf leerde Wayan - op aandringen van zijn oudste zus - lezen met behulp van de krant. Boeken had hij als kind niet tot zijn beschikking. In de gemeenschap waar Wayan zijn wortels heeft is het boerenbestaan eerder regel dan uitzondering en het is bijzonder dat hij zojuist zijn universitaire opleiding afrondde. Een erkenning van dit feit maakt echter dat Wayan zijn ogen neerslaat. Hij is niet iemand die zichzelf op de borst slaat, hij schrijft zijn successen toe aan geluk, hardwerken en een ‘geschenk van God’.

Wayan verliet op 13-jarige leeftijd zijn ouderlijk huis op Sumatra. Hij woonde tijdens zijn *junior highschool* in een kosthuis omdat zijn school zo’n 100 kilometer verwijderd was van zijn eigen huis. Na drie jaar pakte hij opnieuw zijn koffers en verhuisde naar Oost-Java. Hij kreeg een beurs om te studeren aan de beste *senior highschool* van Indonesië. Wayan bleek een talent te hebben voor scheikunde, hij haalde de zilveren medaille in een nationale scheikunde competitie. Zowel op zijn eigen school als op regionaal niveau liet hij zijn tegenstanders achter zich. De combinatie van zijn cijferlijst en de medaille bleken dé ticket voor een volledige beurs voor zijn studie medicijnen aan UGM. Afgelopen april werd hij arts en beoefent nu de praktijk op een varend ziekenhuis tussen de eilandjes van Anambas. Wayan is ambitieus en lijkt carrière georiënteerd. Toch is het niet geld of status dat hem warm laten lopen voor een bloeiende carrière. Als de eerste hoogopgeleide in zijn familie – geen van zijn zussen ging naar de universiteit – wil hij het verschil maken. “Ik wil mijn familie upgraden. Ik wil dat mijn kinderen wel naar school kunnen.” Bij de meest belangrijke beslissingen in zijn leven lijkt Wayan niet te redeneren vanuit zichzelf maar vanuit de belangen van zijn familie. Misschien moet de vraag aan het begin van deze paragraaf dan ook niet zijn; ‘hoe geeft Wayan vorm aan zingeving?’ maar juist ‘is het gebruik van de term

zinggeving van toepassing op Wayan?'. Zinggeving is een intrinsiek proces (Alma en Smaling 2010; Van der Lans 1992; Smaling in Alma en Lensvelt-Mulders 2011). Mogen we deze term wel gebruiken voor Wayan die in zijn belangrijkste keuzes niet aan zichzelf maar aan zijn familie denkt? Mogen we überhaupt een term gebruiken die een duidelijk individueel uitgangspunt heeft in een meer collectivistische maatschappij als Indonesië (Lies 2012:369)?

Familie is belangrijk voor Wayan. "Ik heb het gevoel dat ik meer verantwoordelijkheid heb dan mijn zussen. Ik heb de plicht om voor mijn ouders te zorgen." Op het moment dat de zussen van Wayan trouwen sluiten zij zich aan bij de familie van hun man. Wayan draagt in zijn eentje, als enige zoon, de verantwoordelijkheid voor zijn ouders. Een van de pilaren van het hindoeïsme, en gewoonten in het Balinese, is het eren van je ouders. Een leefregel die Wayan hoog houdt. "Ik heb de plicht mijn ouders te eren. Om die reden hebben mijn ouders een stuk autoriteit over mijn leven, ik moet hun mening overwegen. Veel interventie in mijn leven hebben ze nog niet gedaan. Ze bidden voor mijn scholing en steunen me voornamelijk. Ze gaven me maar één echte regel: je mag met iedereen trouwen zolang ze hindoe is, of wil worden."

§2.2 Zinggeving

Jan van der Lans (1992:12) definieert het concept zinggeving als volgt: "Het complex van cognitieve en evaluatieve processen die bij het individu plaatsvinden bij diens interactie met de omgeving en die resulteren in het motivationele betrokkenheid en psychisch welbevinden." Zinggeving kunnen we splitsen in twee vormen: alledaagse zinggeving – de manier van betekenisgeving waarop we amper bewust reflecteren – en existentiële zinggeving. Bij existentiële zinggeving wordt het verband gemaakt tussen de zin van iets en het menselijk bestaan (Alma & Smaling 2010:17).

" Existentiële zinggeving heeft te maken met het zoeken naar en deels ook vinden van antwoorden op levensvragen zoals: Wie ben ik? Waar kom ik vandaan? Waarvoor ben ik er? Wat betekenen jij voor mij en wat betekenen ik voor jou? Wat is een mooi leven? Hoe kan ik goed leven en wat is dat eigenlijk? Existentiële zinggeving is steeds aan de orde wanneer we ons eigen leven als zinvol beleven, dat wil zeggen: er een richting, een doel, een waarde in ervaren of – meer in het algemeen – wanneer we ons leven kunnen plaatsen in een breder verband van betekenissen" (Alma & Smaling 2010:17)

Zingeving is dus hoe iemand zin aan zijn bestaan geeft. Adri Smaling (*in* Alma & Lensvelt-Mulders 2011:24-25) noemt negen aspecten die zorgen voor de ervaring van zin. Het gebruik van deze negen aspecten stelt ons “in staat verschillen in zinervaring tussen verschillende personen, tussen verschillende afstemmingen binnen een persoon, tussen verschillende situationele en culturele invloeden te benoemen” (Smaling *in* Alma en Lensvelt-Mulders 2011:25). Het gaat om de volgende aspecten: de ervaring van doelgerichtheid, samenhang, waardevolheid, verbondenheid, transcendentie, competitie, erkenning, gemotiveerd zijn en de ervaring van welbevinden. Deze betekenisaspecten komen volgens Smaling (*in* Alma & Lensvelt-Mulders 2011:25-27) niet volledig uit de lucht vallen maar hangen samen met zes bronnen van zin. Dit zijn algemeen theoretische kaders (zoals bijvoorbeeld religie, ideologieën en levensbeschouwingen), activiteiten, handelingen en praktijken, anderen (geliefden en familie maar ook bijvoorbeeld de maatschappij), de natuur, aarde en de kosmos, directe ervaringen die je persoonlijk treffen of diep raken en lichamelijkheid.

Hoewel zingeving intrinsiek wordt vormgegeven kunnen we het onmogelijk los zien van de context waarbinnen het zich vormt (Van der Lans 1992; Alma & Smaling 2010; Smaling *in* Alma en Lensvelt-Mulders 2011). Christina Toren (1999:6-8) stelt dat ondanks we *autopoietic systems* (zelf creërend) zijn, we onlosmakelijk verbonden zijn met de context waarin we geboren zijn. Onze levens staan niet op zichzelf maar komen ergens uit voort. Er waren mensen voor ons en er zullen mensen na ons volgen. We hebben een geschiedenis en de mensen om ons heen hebben een geschiedenis, en die geschiedenis kunnen we onmogelijk los zien van wie we zijn. “*The mind is a function of the whole person that is constituted over time in intersubjective relations with others in the envioning world*” (Toren 1999:21). De zoektocht naar zingeving lijkt volgens de gedachtegang van Toren (1999) hand in hand te gaan met onze geschiedenis, ook is er een duidelijke link met onze verbondenheid met andere mensen. We kunnen de zingeving van Wayan onmogelijk afzonderlijk beschouwen van zijn relatie met zijn ouders, familie, vrienden en gemeenschap en we mogen niet voorbij gaan aan zijn verleden. De relaties met anderen zijn volgens Joep Dohmen (*in* Alma & Smaling 2010:88) cruciaal is voor de zelfdefinitie van het individu.

“Ik bepaal wie ik ben door te omschrijven in welke ruimte ik spreek: om de familiekring, in de sociale ruimte, in de geografie van sociale posities en functies, in mijn intieme relaties met de mensen van

wie ik hou en, ook dat is van groot belang, in de ruimte van morele en spirituele oriëntatie waarbinnen ik mijn belangrijkste bepalende relaties beleef. Ik kan alleen leren wat woede, liefde, angst, het streven naar heelheid zijn, door te ervaren dat deze dingen objecten voor ons zijn binnen een bepaalde gemeenschappelijke ruimte.” (Dohmen in Alma & Smaling 2010:88)

Het individu reflecteert, evalueert en onderhandelt over wie hij is en wil zijn binnen een bepaald referentiekader. Dit referentiekader wordt onder andere bepaald door iemands sociale positie, familierelaties en ervaringen. Opnieuw doet dit denken aan het metaforische spinnenweb van Ingold (2011:89-94). Het web van Wayan bestaat uit al deze en andere draden waarbinnen hij zelf beslist waar hij zich op dit web begeeft. De keuze voor de plek op zijn spinnenweb en de richting van zijn de voortgaande beweging die hij maakt zouden we kunnen interpreteren als zingeving. We mogen het spinnenweb van Wayan niet los zien van alle andere spinnenwebben, het hangt allemaal samen. Een gemeenschap die op haar beurt weer onderhevig is aan mondiale processen (Eriksen 2007). Het lijkt dus onvermijdelijk dat mondialiseringsprocessen een uitwerking hebben op de context waarbinnen zingeving zich vormt.

Met de definitie van zingeving die ik hierboven heb geschetst durf ik te stellen dat we het concept zingeving kunnen toepassen in Yogyakarta maar dat we kritisch moeten blijven kijken naar de invulling die we aan het concept geven. Als we vanuit een westers perspectief kijken naar Wayan's beweegredenen zouden we inderdaad onze vraagtekens kunnen zetten bij het gebruik van zingeving. Heeft iemand de vrijheid om zin aan zijn leven te geven wanneer zijn familie en religie een dergelijke impact blijken te hebben? Ook het verhaal van een van mijn andere participanten, Susila, roept deze vraagtekens op. De 24-jarige Susila is op zoek naar een geschikte huwelijkspartner. “Ik kan niet zomaar met iemand trouwen, mijn toekomstige man moet aan bepaalde criteria voldoen. Hij moet net als ik Arabier zijn, dus het is niet makkelijk.” Susila is een directe afstammeling van de profeet Mohammed maar kan als vrouw – het is een patriarchaal systeem – deze bloedlijn niet doorgeven. Ze moet trouwen met iemand uit diezelfde bloedlijn. “Ik ben niet echt bezig met mijn cultuur en religie, ik denk aan mijn ouders. Als ik deze regel niet volg stel ik ze teleur, dat vind ik moeilijk.” Hoewel Susila dit vanuit de liefde voor haar ouders doet, kan haar insteek vanuit een westerse perspectief voelen als zelfopoffering en een gebrek aan vrijheid.

Dit verschil kunnen we wijten aan wat Ferdinand Tönnies (1887) *gemeinschaft und gesellschaft* noemt.

“Gesellschaft implies “a circle of men who, as in Gemeinschaft, live and dwell in peace, the one beside the other, but instead of being essentially joined are on the contrary essentially separated. While in Gemeinschaft they remain linked in spite of distinctions, here they remain distinct despite all the links”
(Aldous 1972:1195)

Vanuit de visie van Tönnies (1887) staat de *gemeinschaft* (gemeenschap) model voor het communisme, waarbij het leven van de groep niet wordt gedicteerd door individuen maar door gewoonten, gebruiken en tradities, en *gesellschaft* (vennootschap) model voor het socialisme, waarbij individuen verschillen en soms zelfs tegengesteld zijn (Aldous 1972:1193-1196). Hofstede (*in* Brew, Hesketh and Taylor 2001:2-3) maakt een gelijksoortig onderscheid; de *individualist-collectivist dimension*. Westerse landen bevinden zich volgens Hofstede (*in* Brew, Hesketh and Taylor 2001:2-3) aan de individualistische kant van het spectrum en landen in Azië aan de collectivistische kant. Hoewel misschien minder scherp zien we een soortgelijke tegenstelling tussen Indonesië en het westen. Het westen kunnen we zien als een *gesellschaft*, waarin de keuzes van Wayan en Susila geïnterpreteerd worden als zelfopoffering aangezien er niet vanuit een individualistisch oogpunt wordt gehandeld. En kunnen we Indonesië zien als een *gemeinschaft* waarin het collectief voor het individu komt (Lies 2012:369; Williams 1990:55), en waarin de keuzes van Wayan en Susila enkel voor de hand liggen. Dit verschil maakt niet dat we kunnen zeggen dat het westen wel met zingeving te maken heeft en Indonesië niet. Dit verschil laat ons zien dat we rekening moeten houden met de context waarbinnen zingeving tot stand komt. Deze context zorgt namelijk voor de manier waarop mensen zin geven aan hun leven. Een verschil van maatschappij heeft hier ook zijn weerslag op. Voor Wayan en Susila kunnen de ervaring van verbondenheid en transcendentie zingevend werken, terwijl voor een leeftijdsgenoot in het westen juist de ervaring van competitie en doelgerichtheid zin kan geven. Iedereen heeft zijn eigen spinnenweb met draden die zorgen voor een andere invulling aan zingeving. Dit maakt de ene invulling aan zingeving niet beter dan de ander, slechts verschillend.

§2.3 Een groot hart

Wayan lijkt op zijn vader. Beiden zijn introvert en vinden het moeilijk hun gevoelens en problemen te delen, liever lossen ze het zelf op. Met respect spreekt Wayan over zijn vader en wat hij van hem leerde. “Ik zag hoe mijn vader werkte met beperkte middelen zonder daarover te klagen. Ook leerde hij me geen zorgen te maken over de toekomst, om vandaag mijn best te doen en me niet druk te maken over morgen.” Op de vraag waarin hij op zijn moeder lijkt kijkt Wayan bedenkelijk. “Ik heb geen idee, ik ben *closer* met mijn vader. In de Balinese cultuur is de man heel dominant, mijn vader neemt alle besluiten en mijn moeder volgt gewoon. Daardoor zie ik alleen het karakter van mijn vader aangezien mijn moeder hem in alles ondersteunt. We hebben nooit van hart tot hart gesproken, maar ik geef wel heel veel om mijn moeder.”

Wayan ziet voor zichzelf een andere toekomst dan het leven van zijn ouders. “Mijn ouders zijn, in tegenstelling tot mij, strikt verbonden aan de Balinese traditie. We leven in een andere tijd.” De ouders van Wayan groeiden op in een afgelegen dorp, de dichtstbijzijnde basisschool was twintig kilometer te voet. Ze hadden geen elektriciteit, telefoons, kleding was beperkt en duur en ze hadden geen ziekenhuis tot hun beschikking. In plaats van met boeken leerde zijn vader lezen en schrijven op een steen. In Bali is de oudste man de familievertegenwoordiger in de tempel. Hij heeft de verantwoordelijkheid en verplichting aanwezig te zijn bij ceremonies en activiteiten en financiële ondersteuning te bieden waar nodig. De vader van Wayan had deze strikte verantwoordelijkheid en levenslange verbondenheid met zijn dorp. Zijn leven kreeg echter een andere wending. De vader van Wayan’s moeder had twee vrouwen, de oudste zoon van de tweede vrouw was bereid om de plek van Wayan’s vader binnen de tempel over te nemen. Dit zorgde ervoor dat ze zo’n twintig jaar geleden de oversteek konden maken naar Sumatra. “Nog steeds bezoekt onze familie het dorp maar we hebben geen vaste verplichtingen meer.”

In tegenstelling tot zijn vader heeft Wayan de vrijheid om te gaan en te staan waar hij wil. Hij is geen erfgenaam van de verantwoordelijkheden in zijn dorp. Deze vrijheid is niet de enige reden waarom Wayan denkt dat hij meer mogelijkheden heeft dan zijn ouders. Een groot gedeelte legt hij weg voor het nieuwe tijdperk, met alle nieuwe mogelijkheden van communicatie en technologie die daarbij horen. Mondialisering deed zijn intrede. “Ik heb toegang tot informatie. Ik kan erachter komen waar je beurzen voor de universiteit kunt krijgen en hoe je je kunt aanmelden. Mijn ouders kenden alleen hun dorp, misschien waren

er mogelijkheden maar mijn vader had hier geen toegang toe. Ze wisten niet hoe ze de informatie moesten krijgen.” Wayan ziet een duidelijk verschil tussen hem en zijn zussen en zijn ouders. “Mijn moeder kan niet lezen. Ze is niet dapper genoeg om alleen te reizen, maar wij doen dat wel. Wij zijn goed in communiceren en kunnen de borden lezen.” Wayan lijkt zijn eigen levensverhaal te kunnen schrijven. Waar zijn ouders meer beperkt waren in hun keuzes lijkt Wayan vrij om zijn eigen keuzes te maken en vorm te geven aan zingeving.

Waar de moeder van Wayan geen kaart kan lezen en zich dus letterlijk niets van de wereld kan voorstellen, heeft Wayan zelf een liefde voor aardrijkskunde en cultuur. Hij kent de verschillen, maar dubt de invloeden die hij in zijn leven toelaat (Boellstroff *in* Inda & Rosaldo 2008). Net als Asmara laat ook Wayan zien dat het discours van cultureel imperialisme geen legitieme weergave is van mondialisering. Zo is Wayan een voorstander van het westerse vrijheid denken en van gelijkheid tussen en mannen en vrouwen – hij sluit het niet uit dat hij later ook een gedeelte van de zorg draagt van zijn kinderen (ongebruikelijk in Indonesië) – maar moet hij weinig hebben van het individualisme en het kapitalisme. Veel Indonesiërs zetten het westen op een voetstuk. Het blijft niet alleen bij de Engelse taal die wordt gezien als superieur aan *Bahasa Indonesia*, de nationale taal van Indonesië. Terwijl veel Indonesiërs zich al dan niet bewust proberen te spiegelen aan het westen (Newland 2001:23-40) is Wayan voorzichtig. “Indonesiërs imiteren de stijl van het westen, ze kleuren hun haren blond. Het klopt niet. God creëerde verschillende mensen, het is mooier op die manier. Ik ben bang dat in de toekomst alle mensen dezelfde kleur en stijl hebben. Waarom zouden westerse mensen hier nog naartoe komen als we dezelfde cultuur hebben?”

Als het gaat over liefde lijkt Wayan zich te conformeren aan de Indonesische gewoonten, mondialisering lijkt amper een rol te spelen. Iemand op de neus of mond kussen doe je niet in het openbaar. Op de vraag of Wayan zelf ooit gekust heeft houdt hij de lippen stijf op elkaar. In het verleden had hij twee keer een relatie. Hij had een half jaar een relatie met een meisje van de universiteit maar het is zijn eerste vriendinnetje dat nog steeds een speciaal plekje bij hem heeft. Ze hadden drie jaar een relatie en zien elkaar nog minstens een keer per maand. “We gingen niet uit elkaar met problemen, we besloten te stoppen omdat we verschillen van geloof.” Het meisje is moslim, als ze hindoe was geweest dan zouden ze nog steeds daten. “Het is onmogelijk vanwege onze families. Voor mij is het verschil in religie geen probleem maar voor mijn familie wel, ik ben de enige man in het

gezin.” Wayan legt uit waarom twee verschillende religies naast elkaar in een huwelijk niet werken. Hij zag genoeg voorbeelden waarin het niet werkte, er is geen harmonie. Daarbij zou het voor hun kinderen alleen maar verwarrend zijn. Wayan hield van het meisje en zegt dat nog steeds te doen. Bekeren is echter geen optie. “Religie is belangrijker dan liefde. De Balinese cultuur is hindoe, als je je bekeert beïnvloedt dat je hele systeem.” De hopeloze romanticus komt in mij naar boven en wil schreeuwen: ‘kies voor de liefde Wayan, stap samen op het vliegtuig en heb een lang en gelukkig leven!’. Wanneer ik dit naïeve onderbuik gevoel heb onderdrukt vraag ik: “Maar waarom moet je dan trouwen?” Wayan lacht en kijkt naar me alsof ik een baby ben die haar eerste stapjes zet: snappen doet ze het nog niet maar ze doet zo hard haar best. “Dat is een enorm westerse vraag. Het is hetzelfde als dat we rijst eten en water drinken, we hoeven niet te weten waarom.”

Wayan overweegt in de vraag met wie hij de rest van zijn leven gaat delen niet alleen zichzelf. In de beantwoording op deze vraag, die een groot deel van zijn leven zal tekenen, overweegt hij zijn familie, cultuur en religie. Wayan kiest voor de goedkeuring van zijn familie, dit lijkt voor hem een belangrijkere bron van zin dan liefde. En Wayan is hiermee niet de enige. Ook voor Susila en andere jonge intellectuelen in Indonesië zijn ouders een belangrijke factor in het kiezen voor een huwelijkspartner en wordt familie vaak in de beslissing overwogen (Nurmila 2009:30). Het huwelijk wordt niet gezien als de creatie van een nieuwe familie maar als het verbinden van twee bestaande families. Andere familieleden worden beïnvloedt door de verbintenis en hun goedkeuring is daarom van belang (Lies 2012:369).

“This is not to say that personal concerns such as love play no role in the viability of a relationship in more collectivistic contexts. However, the values of harmony promotion, belonging, and promoting the goals of others endorsed in collectivist cultures suggest that such personal concerns must be balanced with the needs of one’s family” (Lies 2012:369)

Wayan volgt dé regel van zijn ouders: trouw niet met iemand van een andere religie. Hij voelt de verantwoordelijkheid op zijn schouders rusten, hij is de enige zoon en dus de erfgenaam van de Balinese cultuur. Zowel zijn Balinese wortels als het hindoeïsme vertellen Wayan hem zijn ouders, familie en God te eren. En dat is wat Wayan doet, ondanks de liefde die hij ervoor moet laten. Wat Wayan’s verhaal ons vertelt is dat we een gezonde kritische

houding moeten hebben tegenover het voor ons vanzelfsprekende individualisme. Waar in het westen alles draait om het 'ik' staat in Indonesië juist het 'wij' meer centraal. Wayan is een mooie illustratie van hoe dit 'wij-gevoel' ervoor kan zorgen dat persoonlijke gevoelens ondergeschikt zijn aan het collectief. In Indonesië wordt niet per se vanuit het individu geredeneerd, dit zorgt voor een andere invulling van zingeving. Zingeving blijft ondanks deze verschillen een werkbaar concept zolang we in het oog houden dat een verschil in context ook een verschillende invulling van zingeving betekent. We moeten als antropologen vraagtekens blijven zetten bij aannames en onze eigen kaders. Alleen als we ons kritisch blijven opstellen kunnen we eer doen aan de werkelijkheid van onze participanten en ze een gezicht geven (Ingold 2011; Nordstrom 2007; Abu-Lughod 1993).

Hoofdstuk 3 Westerse liefde versus Indonesische liefde

§ 3.1 Bimo

Gesluierde vrouwen getekend met dunne potloodlijnen staren vanaf het papier omhoog. De kleine ringband map is gevuld met portretten van vrouwen. Hoewel de meesten een *hijab* dragen is er af en toe een vrouw met onbedekte haren te vinden tussen de verzameling papier. Nicole Kidman is een van die uitzonderingen. Slechts één stel naakte borsten vond zijn plek tussen de schetsen en ook is er maar één man getekend: een zelfportret. Tekenen is één van de favoriete bezigheden van Bimo, het helpt hem in slaap te komen en is tegelijkertijd een inkomstenbron. Een paar jaar geleden botvierde Bimo zijn hobby op de muur van zijn kamer in Yogyakarta. Een één bij één meter grote davidster werd vereeuwigd in verf. De vader van Bimo was op z'n zachts gezegd niet onder de indruk. Kwaad eiste hij de verwijdering van de beschildering.

De 23-jarige omschrijft zijn vader als een conservatieve moslim die moeite heeft met het accepteren andere religies. Levendig herinnert hij zich wat zijn vader tegen hem zei toen hij nog naar de basisschool ging: "Vermoord ze niet maar bekeer ze. Het is je missie om mensen te redden, niet om ze naar de hel te sturen." Bimo geeft aan dat hij en zijn oudere broer minder conservatief zijn dan hun ouders. Hij maakt onderscheid tussen religie als een privézaak en religie als een publieke aangelegenheid. Binnen de publieke sfeer is hij open maar op privégebied noemt hij zichzelf een conservatieve moslim. Bimo bidt minstens vijf keer per dag. Hij gelooft in een hemel en hel en wil graag naar de eerste. "Als ik slecht doe en bijdraag aan het slechte wordt ik gestraft. Ik bid voor vergeving en het stoppen van het slechte." Het onderwerp van zijn gebeden wisselt per dag. Regelmatig bidt hij voor het hebben van welvaart en geld of voor het krijgen van een goede vrouw, goede familie en kinderen. "Mijn vader leerde mij dat je kunt bidden voor alles wat je wilt, dus ik bid."

Bimo is net als veel van zijn leeftijdsgenoten bezig met het andere geslacht. "Ik voel me regelmatig fysiek aangetrokken tot vrouwen, tot haar lichaam of gezicht." Hoewel Bimo het uiterlijk belangrijk vindt is het gedrag van een vrouw belangrijker. Zijn toekomstige vrouw moet goed spreken, eerlijk en niet te emotioneel zijn. Net als Asmara ziet Bimo zichzelf binnen nu en twee jaar trouwen. De zeven vriendinnetjes die hij had in het verleden waren stuk voor stuk potentiële huwelijkskandidaten. Het doel van het hebben van een

relatie is voor hem het huwelijk en daarna het krijgen van een zoon. Voor Bimo gaat het huwelijk over verantwoordelijkheid en voor dat hij het ja-woord geeft wil hij zich dan ook eerst goed voorbereiden. “Ik heb geld nodig en ik zal een huis moeten hebben.” Het is vanuit de traditie niet ondenkbaar dat Bimo de hand van zijn droomvrouw kan vragen zonder haar toestemming. Bimo is echter voorstander van een moderner huwelijk. “Ik wil geen autoritaire man zijn, ik wil mijn vrouw kennen. In het verleden volgde de vrouw haar man zonder daarbij na te denken maar ik vind dat de vrouw haar man op z’n minst kan bekritisieren.”

De zoektocht naar de geschikte huwelijkskandidaat; het vinden van de ware, in de media worden we overspoeld door toonbeelden van romantische liefde (Vannini 2004:170). Ook Bimo komt in aanraking met deze beelden door mondialisering. Als er in het westen wordt gesproken over liefde wordt hier al gauw romantische liefde mee bedoeld (Goode 1959:42). Een lang en gelukkig leven met diegene waar je zielsveel van houdt, die jou compleet maakt (Giddens 1992:45). Dat wil toch iedereen? In dit hoofdstuk laat ik zien dat we voorzichtig moeten omspringen met onze conceptualisering van liefde. Liefde lijkt zo vanzelfsprekend, de meesten van ons hebben het immers wel eens gevoeld en de media helpt ons met een visualisering van wat het daadwerkelijk zou inhouden (Borneman 2005:32). Toch zijn er twee grote kanttekeningen te maken bij het gebruik van liefde: hoe conceptualiseer je een gevoel dat voor iedereen iets anders betekent en kunnen we de romantische liefde – onze westerse opvatting van liefde – überhaupt toepassen in niet-westerse samenlevingen zoals Indonesië? Bimo vindt het bijvoorbeeld onmogelijk om liefde onder woorden te brengen. Hij wijst naar de servettenhouder op tafel. “Dit is blauw, maar wat is blauw? Probeer maar eens aan een blind persoon de kleur blauw uit te leggen. Ik weet wat het is maar kan het onmogelijk duiden. Het is moeilijk om over gevoelens te praten, en liefde is een ingewikkeld gevoel. Maar mensen hebben gevoel nodig en ook al kunnen we het niet uitleggen, het is wel belangrijk.”

§ 3.2 Romantische liefde

Romantische liefde ontpopte zich aan het einde van de achttiende eeuw tot een algehele sociale kracht in Europa (Giddens 1992:38-41). Deze vorm van liefde, samen met andere sociale veranderingen, had een diepe impact op de gedachtegang rondom het huwelijk en het persoonlijke leven. Romantische liefde veronderstelt een bepaald niveau

van zelfondervraging: welke gevoelens heb ik voor de ander? welke gevoelens heeft die ander voor mij? en vormen deze gevoelens een solide basis voor een langdurige verbinding? Het weekt het individu los van de bredere sociale context. Romantische liefde biedt een langdurig levensperspectief en het zorgt voor een gedeelde geschiedenis die de echtelijke relatie onderscheidt van andere relaties en daarmee een speciaal plekje veroverd (Giddens 1992:44-45).

“From its earliest origins, romantic love raises the question of intimacy. It is incompatible with lust, and with earthy sexuality, not so much because the loved one is idealized – although this is part of the story – but because it resumes a psychic communication, a meeting of souls which is reparative in character. The other, by being who he or she is, answers a lack which the individual does not even necessarily recognize – until the love relation is initiated. And this lack is directly to do with self-identity: in some sense, the flawed individual is made whole.” (Giddens 1992:45)

Romantische liefde gaat dus over gevoel, over het vinden van een *soulmate* en over houden van. In individualistische maatschappijen vormt deze vorm van liefde de basis voor het huwelijk (Desai, McCormick & Gaeddert 1989; Levine, Sato, Hashimoto & Verma 1995 in Medora 2002; Goode 1959). Met de groei van het kapitalisme en de consumptiecultuur is romantische liefde steeds meer gecommificeerd. Ontelbaar veel boeken, gedichten, films, DIY-gidsen, liedjes en reclames zijn gewijd aan de liefde en wekken de suggestie dat er een prijskaartje aan gehangen kan worden (Vannini 2004:170). Door mondialisering vinden deze beelden ook hun weg naar Yogyakarta. Op televisie hoef je niet ver te zappen om een romantische komedie te vinden en in reclames vliegt de romantische liefde je om de oren. De dominante aanwezigheid van romantische liefde suggereert dat het een algemeen streven is: wie wil er nou niet trouwen met de ware? Het antwoord op deze vraag blijkt minder voor de hand liggend.

Giddens (1992:45-46) laat zien dat romantische liefde over een individueel gevoel gaat, over zelfondervraging en het losweken van de bredere context. In Indonesië moeten we ons afvragen of deze vorm van liefde toepasbaar is. In Zuid-Oost Azië zien we dat het huwelijk duidelijk gelinkt wordt aan religieuze en traditionele waarden (Kline 2012:320), ook zien we in collectivistische maatschappijen dat de familie een beduidende rol speelt binnen het huwelijk (Lies 2012:369). Een kanttekening is noodzakelijk. Kunnen we in deze tijd van mondialisering wel zo'n scherp onderscheid maken tussen individualistische en

collectivistische culturen?¹⁵ In hoofdstuk 4 ga ik hier verder op in, voor nu zie ik het westen als meer individualistisch en Indonesië als meer collectivistisch. In Indonesië zien we dat persoonlijke belangen pas na de belangen van de familie en gemeenschap komen (Williams 1990:55). Geeft Giddens (1992:45-46) aan dat romantische liefde gaat over het losweken van de bredere context, voor Bimo is in zijn denken over liefde en het huwelijk de context juist relevant. Zo leerde hij veel van zijn religieus leider over liefde en het huwelijk. “Hij leerde mij dat mannen sterker zijn dan vrouwen en harder werken. Dat je geen overspel moet plegen binnen het huwelijk. Seks is heilig en daarom moet je er verantwoordelijk mee omgaan.” Bimo beschouwt seks voor het huwelijk als iets onwenselijks. “Er is geen verantwoordelijkheid, geen legale verbintenis. Ook al zeggen ze dat ze van elkaar houden het moet legaal gemaakt worden. Als je trouwt zijn de grenzen duidelijker. Iedereen kan zeggen dat het liefde is maar zeker weten doe je het niet als er geen legale verbintenis is, het zou ook gewoon lust kunnen zijn. Ik houd van jou is gemakkelijk gezegd maar of dit de waarheid is weet niemand. Trouwen is het bewijs dat de liefde echt is.” De enige manier waarop het huwelijk legaal kan zijn is door een religieus ritueel. Waar het bij romantische liefde voornamelijk over gevoel gaat, heeft liefde voor Bimo een duidelijk religieus component.

In individualistische maatschappijen wordt liefde gezien als een belangrijke basis voor het huwelijk. In de collectivistische variant is dit belang echter beduidend minder. In oosterse culturen, zoals China en India, wordt de minste waarde gehecht aan liefde (Desai, McCormick & Gaeddert 1989; Levine, Sato, Hashimoto & Verma 1995 *in* Medora 2002). William Goode (1959:41-42) beargumenteert dat liefde een belangrijke plek inneemt in minder traditionele samenlevingen, zoals de VS en Europa, waar het kerngezin de

¹⁵ Over het algemeen worden culturen ingedeeld naar individualistisch (bijv. Amerika en Europa) en collectivistisch (bijv. Azië), onderzoekers die zich met deze tegenstelling bezighouden geven echter aan dat zowel individualistische als collectivistische kenmerken te vinden zijn in alle culturen (Baldwin, Blue, Hughes and Kapoor:687). Hofstede beargumenteert daarentegen dat hoewel “*national cultures appear to be converging, this only applies to outward manifestations such as dress, consumer products, and media. The deeper underlying values still determine the meaning people give to their life-style, inter-personal relationships, and psychological well-being*” (Brew, Hesketh and Taylor 2001:2). Volgens zijn inzicht is een dergelijke scheiding nog steeds te trekken tussen westerse en Aziatische samenlevingen (Brew, Hesketh and Taylor 2001). Biezeveld (2002) zoekt meer in de nuances. Gebaseerd op haar onderzoek in West Sumatra stelt Biezeveld (2002:288) dat individualisering door verschillende mensen verschillend geïnterpreteerd wordt. “In het westen wordt meestal het proces bedoeld van toename van individuele keuzevrijheid en het verzwakken van traditionele verbanden en verhoudingen. In West Sumatra duidt het begrip op drie verschillende processen” (Biezeveld 2002:288). Het kleiner worden van de groepen met grondrechten, de verandering van wonen in grote groepen naar kerngezinnen en de afname van samenwerking en wederzijdse hulp (Biezeveld 2002:288-289).

belangrijkste manier van sociale organisatie is. Romantische liefde is functioneel in dit soort samenlevingen omdat het functioneert als mechanisme dat mensen met verschillende achtergronden aan elkaar bindt. Romantische liefde is de lijm die huwelijkspartners bij elkaar houdt. Volgens Goode (1959:41-42) is deze vorm van liefde minder relevant in traditionele culturen, zoals Japan, China en India, omdat het een obstakel kan vormen voor de gearrangeerde en door familie goedgekeurde huwelijken. In collectivistische maatschappijen is het huwelijk niet de verbintenis van twee individuen maar het samenbrengen van twee families. De keuzes voor een huwelijkspartner heeft niet enkel zijn weerslag op de bruid en bruidegom maar op de complete familie (Lies 2012:370; Williams 1990:55). Dit wil echter niet zeggen dat persoonlijke gevoelens als liefde geen rol spelen in het zoeken naar een levenspartner (Sprecher and Toto-Morn 2002:143-145). Hoewel in Indonesië individuele overwegingen vaak secundair zijn aan de familie en gemeenschap zien we dat *“a certain amount of control has been shifting to the couple in the decision making process”* (Williams 1990:55). Indah is een voorbeeld van hoe het overwegen van zowel je familie als je eigen gevoel kan zorgen voor de nodige kopzorgen. De ouders van de 24-jarige hebben een lijst van criteria waaraan haar toekomstige echtgenoot moet voldoen. Een goede familie achtergrond is cruciaal. Een goede familie betekent in de ogen van Indah's ouders een goede opvoeding en dus een goed persoon. Een man uit een gescheiden gezin is vragen om problemen. Indah heeft inmiddels twee jaar een relatie met een jongen met gescheiden ouders. “Mijn ouders vertellen altijd dat ik goed moet nadenken en voor de beste man moet kiezen. Ik ben de mist in gegaan. Ik kende de achtergrond van mijn vriend niet, als ik het van te voren had geweten had ik nooit voor hem gekozen. Maar nu houd ik zoveel van hem, ik moet een manier vinden om toestemming van mijn ouders te krijgen.”

Bimo lijkt de belichaming van de uitleg van Goode (1959). Zijn familie en dan voornamelijk zijn vader hebben een belangrijk aandeel in het praktiseren van een huwelijk. Zijn vader moet zijn toestemming geven voor er een huwelijk kan worden voltrokken en ook de vader van de bruid moet zijn zegen geven. Wanneer Bimo een vrouw vindt om mee te trouwen worden er afspraken gemaakt met de familie van de bruid over de mogelijke huwelijksvoltrekking. “Het huwelijk gaat niet alleen om jou en mij. Jouw familie wordt verbonden met mijn familie. Het huwelijk gaat niet om een man en een vrouw, het gaat om familie en familie.” De familie geeft haar oordeel over het huwelijk. Het gaat niet simpelweg over twee mensen die van elkaar houden, het is groter dan dat. Het huwelijk heeft een

impact op de gehele familie en deze wordt hierbij overwogen (Lies 2012:370; Williams 1990:55).

Het verhaal van Bimo laat zien dat we onze vraagtekens moeten hebben bij het gebruik van romantische liefde en het gebruik van het concept liefde zonder deze te specificeren. Hoewel Bimo over liefde spreekt zijn dingen als verantwoordelijkheid en verbondenheid veel belangrijker voor hem. In veel van de gesprekken met Bimo over het huwelijk viel het woord liefde geen enkele keer terwijl verantwoordelijkheid altijd de revue passeerde. Het is de vraag of romantische liefde van toepassing is op de visie Bimo. Romantische liefde heeft een sterk individualistische insteek. Bimo ruimt in zijn besluitvorming echter veel plek in voor zijn religie, familie en cultuur. Daarbij moeten we ons met de visie van Goode (1959) in ons achterhoofd afvragen of romantische liefde relevant is in Indonesië en daarmee ook in het leven van Bimo. Zoals Bimo zelf aangeeft is het huwelijk voor hem groter dan twee verliefde individuen, het gaat om familie. Waar romantische liefde in westerse maatschappijen de lijm is die twee personen bij elkaar houdt, is dat in Indonesië mogelijk de familie. Romantische liefde lijkt overbodig.

Zelfs als we afzien van het gebruik van romantische liefde in Indonesië, kunnen we ons afvragen of we het concept liefde überhaupt kunnen gebruiken. Aan het eind paragraaf 3.1 zagen we dat Bimo het onmogelijk vond om liefde te definiëren. Hij omschreef liefde als een ingewikkeld gevoel dat zich moeilijk laat uitleggen maar daarom niet minder belangrijk is. Het vertalen van emotie van de ene context naar de andere is een onzekere bezigheid, het is een reflectie van de spanning die schuilgaat in de antropologie. De spanning tussen gedeelde menselijkheid en geleefde diversiteit. Iemand volledig begrijpen is al moeilijk, het cross-culturele element maakt het alleen maar complexer (Dureau 2012:143).

“How similar are our similarities, how different our differences? Of what should anthropologist take cognizance in attempting to comprehend emotions expressed and experienced by members of societies other than their own? How well do emotion terms translate cross-culturally? Questions about the relevance of ethnographers’ personal experience of “universal” events echo these same-different tensions. What, when we come down to it, is a same, shared or similar experience? When can an anthropologist take experiences to be sufficiently alike to know others’ sentiments?” (Dureau 2012:143)

Woorden als liefde en geluk die refereren aan een tijdelijke geleefde toestand worden afgebroken wanneer we ze proberen te beschrijven en analyseren (Colson 2012:7-8). Vertalingen van emoties maken ons bewust van *“the limited possibilities of understanding based on somewhat shared experiences and subjectivities, of the power of words that are never sufficient and of never entirely revealing fieldwork exchanges and sentiments”* (Dureau 2012:157). In ons spreken over liefde moeten we zorg dragen dat we gevoel niet als vanzelfsprekend benaderen. Iedereen geeft zijn eigen invulling aan emoties. Ik wil hier niet beweren dat we geen enkele uitspraak mogen doen over de levens van anderen, maar dat we ons bewust moeten zijn van onze eigen zwakten binnen dit proces. Wanneer je bewust bent van je zwaktepunten kun je deze erkennen en tot een minimum beperken.

§ 3.3. Religie als leidraad

Op zijn zwarte jas is hetzelfde logo gestikt als ook op zijn notieboek te vinden is. Het logo van de Islamitische organisatie Muhammedya. Bimo praat haast net zo vaak over deze organisatie als dat er een glimlach op zijn gezicht te zien is. Lachen Indonesiërs veel, Bimo krikt het gemiddelde nog verder omhoog. Deze wijdverspreide Indonesische organisatie heeft twee fundamenten, namelijk eten geven aan de armen (iets wat volgens Bimo op verschillende manieren vanuit de Koran geïnterpreteerd kan worden) en het doen van missionarisch werk. Bimo is de leider van de afdeling kunst, cultuur en sport in Yogyakarta. Naast school, tekenen, slapen en het spelen met zijn schildpad brengt Bimo zijn tijd door bij Muhammedya. De sociale beweging speelt een sleutelpositie in het leven van Bimo. “Ik ben geboren in een Muhammedya gemeenschap, ik ging naar een Muhammedya school en vervolgens naar een Muhammedya universiteit.”

Bimo komt uit een klein dorpje in het district Bantul, één van de vijf regentschappen in Yogyakarta. Hij werd door zijn ouders groot gebracht samen met zijn oudere broer in de kleine gemeenschap van zo'n honderd moslims. Buiten het dorp kwam hij pas in aanraking met andere culturen. In tegenstelling tot zijn ouders staat hij wel open voor deze andere invloeden, een verschil dat Bimo wijdt aan zijn opleiding. “Als het gaat om gedrag lijk ik wel veel op mijn vader. Mijn moeder volgt gewoon mijn vader en hij domineert de hele familie. Ik denk dat ik ook zo kan zijn. Mijn vader houdt van slapen en ik ook. Ik houd niet van wandelen of uitgaan. Ik zit het liefst binnen en teken ik of speel ik met mijn schildpad.”

Waar je met Bimo's vader onmogelijk een discussie aan kunt gaan staat hijzelf wel open voor een gezonde woordenwisseling.

De dominantie van zijn vader is duidelijk terug te zien in het leven van Bimo. "Ik mocht niet kiezen naar welke middelbare school ik ging. Toen ik naar de universiteit ging werd ik aangenomen bij de faculteit rechten maar daar ging mijn vader niet mee akkoord. Daarna werd ik toegelaten op een kunstopleiding maar ook dat vond mijn vader niet goed. Uiteindelijk vroeg ik hem aan welke faculteit ik dan wel moest studeren. Waarop hij zei dat het hem niet uitmaakte welke faculteit ik koos zolang het maar aan de Muhammedya universiteit was." Bimo deed aan deze universiteit zijn bachelor politieke wetenschappen toegespitst op de islamitische wereld. Bimo werd vrijer gelaten in zijn volgende stap, zijn vader gaf hem twee opties: werken of een master volgen. Bimo koos voor de laatste optie en is momenteel bezig met het volgen van de master *religion and crosscultural studies* aan UGM. Zijn vader domineert echter nog steeds op veel vlakken. Vooral op het gebied van religie klinkt zijn stem duidelijk door. Bevriend zijn met een vrouw zonder hoofddoek kost Bimo een flinke overhoring over haar afkomst en religie.

Religie is een belangrijke pijler in het leven van Bimo. In zijn denken over het huwelijk en liefde heeft de Islam een flinke vinger in de pap. Hoewel hij het zelf moeilijk vindt om religieuze en culturele invloeden van elkaar te scheiden. "Ik ben nog steeds maagd, misschien is dat in het westen vreemd maar hier is dat normaal. In Indonesië blijven veel mensen maagd tot hun huwelijk. Ik weet niet of dat voortkomt uit religie of cultuur, het is belangrijk voor beiden. Als de man of de vrouw wel seks heeft gehad voor het huwelijk wordt het koppel vervloekt." Voor een man en een vrouw met elkaar in het huwelijk treden wordt gevraagd naar hun maagdelijkheid. Mocht een van beiden deze niet meer bezitten dan is het aan de ander of ze deze tekortkoming accepteren, daarnaast wordt er rekening mee gehouden in de huwelijksovereenkomst¹⁶. Deze gang van zaken is volgens Bimo te danken aan de patriarchale insteek van de Indonesische cultuur. "Als je vrouw geen maagd meer is heeft dit negatieve gevolgen voor je sociale status en ook verminderd het je gevoel van mannelijkheid. Soms wens ik dat ik een maagd krijg maar het zal afhangen van de overeenkomst."

¹⁶ Een voorbeeld hiervan zou kunnen zijn dat Bimo toestemming krijgt om polygamie te plegen als zijn vrouw geen maagd meer is.

Bimo is een voorbeeld van de impact die religie kan hebben op de gedachtegang rond liefde en het huwelijk. Het liefst trouwt hij het met een moslima, aangezien dat veel dingen makkelijker maakt. Je kent immers elkaar gebruiken en gewoonten en ook zou hij veel sneller toestemming krijgen van zijn ouders. Hij heeft echter in tegenstelling tot zijn vader geen bezwaren tegen een huwelijk met een niet-moslim. In Indonesië stuit een interreligieus huwelijk nog altijd op weerstand van zowel de familie, gemeenschap als religieuze leiders (Aini 2008:671). Wel zou er iemand moeten bekeren en dat zal Bimo niet zijn. “Iemand moet zich opofferen maar ik ga me niet bekeren. Het gaat over traditie en geloof.” Ook zijn veel van Bimo’s normen en waarden gestoeld op islamitische beginselen. Deze religieuze waarden gaven Bimo bijvoorbeeld zijn visie op de inrichting van een huwelijk. In de Islam is de man de leider van het gezin, de vrouw en kinderen volgen. Alle gezinsleden hebben volgens Bimo een andere verantwoordelijkheid. De man zorgt voor het geld en de vrouw beschermt het huis. “Een vrouw mag wel werken maar dan heeft ze toestemming van haar man nodig.” Religie heeft een toonbare invloed op de gedachtegang van Bimo rond liefde en het huwelijk. Dit is echter maar een draad binnen zijn spinnenweb. Net als bij Asmara en Wayan is zijn familie belangrijk en speelt ook de gemeenschap een rol. Toch zouden we met de suggestie dat de werkelijkheid van Bimo bestaat uit deze drie draden te kort doen aan hem als persoon. Zijn leven bestaat uit een *meshwork* – “*thus whereas the ANT conceives of the world as an assemblage of heterogeneous bits and pieces, SPIDER’s world is a tangle of threads and pathways; not a network but a meshwork*” (Ingold 2011:64) - van draden waarbinnen geen duidelijke punten bestaan. Toch hebben we een focus nodig willen we iets zinnigs zeggen over het leven van onze participanten. Als antropologen kunnen we ervoor kiezen om in te zoomen op het web van onze participanten en tijdelijke knooppunten te creëren, zoals ik nu heb gedaan met mondialisering, zingeving en liefde. We moeten echter blijven aangeven dat dit fictieve knooppunten zijn en dat het leven van onze participanten minder overzichtelijk is dan onze geschriften doen vermoeden. Zolang we onze zwakten en fouten blijven erkennen, kunnen we een integere antropologie bedrijven. Antropologen zijn immers ook maar mensen die andere mensen proberen te begrijpen, en waar mensen werken worden fouten gemaakt.

Hoofdstuk 4 Het samen in samenleving

§ 4.1 Merpati

Ik krijg een foto te zien van een blonde vrouw gehuld in een lange witte jurk met kanten mouwtjes. “Zo mooi”, brengt Merpati uit wanneer ze met haar vinger over haar lpad strijkt en een andere foto laat zien: een zoenend stel op Broadway. Een mooie locatie voor de verlovingfoto maar waarschijnlijk financieel onhaalbaar. Bij de volgende foto, een collage van de achterkanten van trouwjurken, spreekt ze haar liefde voor kant uit. De 20-jarige Merpati weet al precies hoe haar bruiloft eruit gaat zien. Ze wil een kleine bruiloft in een kleine kapel op Bali omringd met de mensen die het dichtsbij haar staan. “Ik wil zelf beslissen over wie er worden uitgenodigd”, vertelt ze stellig. Normaal gesproken hebben de ouders van de bruid de regie over de genodigden. In Indonesië gaan ervoor een gemiddelde bruiloft volgens Merpati rond de vijfhonderd uitnodigingen de deur uit en ontvangt het bruidspaar zo’n duizend gasten. Het pas getrouwde stel staat tijdens het feest een uur of drie op een podium om felicitaties in ontvangst te nemen en foto’s te maken. De bruid draagt daarbij over het algemeen een loodzware traditionele Javaanse jurk. Het zijn de ouders van de bruid die voor de bruiloft betalen en daarom alle touwtjes in handen hebben. Het bruidspaar kent het gros van de genodigden vaak niet eens. “Ik denk dat het een manier is om op te scheppen. Ik wil dat mijn huwelijk van mij is, van ons. Ik wil een huwelijk op de westerse manier, zoals de Amerikanen.” Ter inspiratie bekijkt Merpati filmpjes op YouTube van bruiloften in Singapore, Maleisië en de Filipijnen. “Zij zijn afgestapt van het traditionele en adopteerden de Amerikaanse stijl.” Hoewel ze samen met haar man voor de bruiloft wil betalen is het de vraag of Merpati haar droomhuwelijk krijgt. “Mijn ouders hebben de voorkeur voor een grote bruiloft. Ze zullen teleurgesteld zijn als ze niet kunnen pronken, helemaal aangezien ik hun oudste dochter ben.”

Merpati visualiseert moeiteloos haar gedroomde bruiloft. En ook over hoe de rest van haar toekomst eruit moet komen te zien heeft ze een duidelijke visie. Desondanks laat ze zich in veel keuzes leiden door de meningen van anderen. Haar ouders maar ook anderen uit haar gemeenschap lijken een permanent plaatsje te hebben in haar achterhoofd. In dit hoofdstuk laat ik zien welke rol de gemeenschap speelt in het denken over de liefde en het huwelijk onder jonge intellectuelen in Yogyakarta. Het verhaal van Merpati dient hiervoor

als illustratie. Daarnaast zet ik vraagtekens bij het concept cultuur. In Indonesië is het collectief van groot belang, het wij-gevoel is breed vertegenwoordigd (Lies 2012:369). Dit suggereert een duidelijke aanwijsbare Indonesische cultuur. Maar doen we niet te kort aan de diversiteit van alle Indonesiërs door ze op te sluiten in dezelfde cultuur? Doe ik niet te kort aan mijn participanten door te beweren dat ze te vangen zijn in een lijst met kenmerken? De uiteenlopende verhalen die hun weg vonden in deze scriptie vertegenwoordigen maar een fractie van wie mijn participanten daadwerkelijk zijn, hoe kunnen we spreken over cultuur zonder te essentialiseren?

Merpati bekijkt de wereld door haar zwarte Ray-Ban bril. Ze is lang voor Indonesische begrippen, een kleine 1 meter 70. Momenteel zit ze in het derde jaar van de bachelor culturele antropologie aan de UGM. Het reguliere programma duurt vier jaar, maar Merpati is van plan dit kalenderjaar haar papiertje binnen te halen en de opleiding dus in 3,5 jaar af te ronden. Naast haar bachelor verdient ze een zakcentje bij door het afnemen van enquêtes en het transcriberen van interviews en is ze onderdeel van het secretariaat van de antropologie afdeling van UGM. Haar pianolessen en Balinees dansen zette ze tijdelijk stop zodat ze zich volledig op haar studie kan storten. “Mijn prioriteit is snel afstuderen, zodat ik mijn eigen geld en mijn eigen leven krijg.” Over hoe dat leven eruit moet gaan zien hoeft ze niet lang na te denken. “Ik wil werken op de Indonesische ambassade in Amerika of voor een internationaal bedrijf. Ik wil over de wereld reizen als onderzoeker.” Ze wil haar master halen en carrière maken voor ze op haar rond 26^{ste} in het huwelijksbootje stapt en twee kinderen krijgt. “En natuurlijk wil ik de ideale man.”

Op de vraag hoe de ideale man eruit zou zien begint ze verlegen te lachen. “Ik heb een vriend en hij zou de perfecte zijn.” Haar vriend is vijfentwintig en zit in hetzelfde jaar als Merpati. Hij werkte twee jaar en is daarom de oudste in haar jaar. Vol lof noemt ze hem intelligent en roemt hem om zijn levenservaring. De glinstering in haar ogen verdwijnt. “Het enige wat in de weg staat is religie, hij is een moslim.” Merpati is katholiek en hoewel haar conservatieve moeder een relatie door de vingers ziet zou ze alles doen om een huwelijk te voorkomen. Haar vader – die Merpati omschrijft als een vrije en moderne journalist – zou het wel goed vinden, “van hem mag ik alles zijn; moslim, boeddhist.” Terwijl haar moeder de relatie wegwuift als kalverliefde denkt Merpati na over een huwelijk. Hun relatie is pril – nog maar een paar maanden – maar het tweetal sprak al tegen elkaar uit te willen trouwen. “Ik was in eerste instantie blij toen hij zei dat hij met mij wil trouwen maar daarna begon ik me

af te vragen of het niet een manier was om mij tevreden te houden. Ik snap niet waarom hij met mij zou willen trouwen. Ik ben veel te lui om een perfecte vrouw voor hem te zijn. Zijn ex-vriendinnen zijn allemaal zoveel mooier dan ik.” Op Facebook – “wij Indonesiërs gebruiken alle *social media*”- laat ze een foto zien van de ex die Merpati bestempeld als ‘de mooiste’. “Ik vind haar zo mooi. Ze is veel knapper; ze is witter dan ik en heeft lang haar. Ze is perfect.”

§ 4.2 Cultuur

Cultuur, het woord rolt regelmatig over onze lippen. In het verleden zwierf de term voornamelijk rond in antropologische kringen, maar nu spreken ook onze participanten over cultuur. Tibetanen, Hawaïanen en Eskimo’s (etc.) hebben ontdekt dat ze een cultuur hebben. En mensen van de Braziliaanse Kayapo bevolking beschrijven hun traditionele ceremonies met de Portugese term *cultura* (Kuper 1999:2). Het hoeft niet uitgelegd te worden dat cultuur een andere betekenis heeft voor onderzoekers in Londen dan voor een dorpeling uit New Guinea of bijvoorbeeld een radicale imam in Teheran. Toch is er een overeenkomst in de manier waarop de term cultuur gebruik wordt. Cultuur is een manier om te praten over collectieve identiteiten. Ook speelt status een rol. Veel mensen geloven dat verschillende culturen met elkaar vergeleken kunnen worden en verheffen hun eigen cultuur vervolgens boven die van anderen. Sommigen gaan zelfs nog een stap verder en geloven dat er maar één werkelijk beschaving is. De toekomst van hun natie en soms zelfs de wereld hangt af van de overleving van hun cultuur (Kuper 1999:2-3).

Merpati vertelt ook over haar Javaanse cultuur. “Ik ben geen echte Javaan, het zit alleen in mijn bloed. Ik groeide op in Jakarta en mijn moedertaal is daarom niet Javaans maar Indonesisch. Het spreken van Javaans is niet relevant in Jakarta. Ik kom uit een Javaans gezin maar ben niet volledig opgevoegd als een Javaan. Ik heb alleen geleerd mij te zo te gedragen. Het zit in de manier waarop ik met oudere mensen praat, heel erg beleefd, en het eten zonder geluid. Ook praat ik niet hard. Javanen zijn hele zachte mensen.” Hoewel ze zichzelf niet als een volledige Javaan beschouwd is ze wel blij met haar Javaanse achtergrond. “Ik ben blij dat ik iemand ben die niet hard praat, die haar emoties voor zich houdt en niet boos op mensen wordt op een slechte manier.” Hoewel het ook zeker zijn negatieve kanten heeft. “Ik heb nooit echt geleerd om mijzelf uit te drukken. Soms is het moeilijk om te laten merken wat ik precies wil. Als ik iets wil vraag ik me af wat mensen

daarvan zullen zeggen. Ik vind het lastig mijn gevoelens te uiten.” Hoewel Merpati in staat is te reflecteren om haar cultuur, vraagt ze hardop af of ze zelf wel tot deze cultuur behoort. In haar hoofd heeft ze de Javaanse cultuur geëssentialiseerd, met als gevolg dat ze zelf van deze cultuur wordt uitgesloten.

Over het algemeen is dit ook precies wat wij doen als antropologen. We gebruiken de details en bijzonderheden van persoonlijke levens om te komen tot typering. Door te kijken naar andere samenlevingen vanuit deze generalisaties *“can [we] make these “others” seem simultaneously more coherent, self-contained, and different from ourselves than they might be”* (Abu-Lughod 1993:7) Generalisaties maken dat concepten als ‘cultuur’ en ‘culturen’ voor de hand lijken te liggen. Een mechanisme dat ervoor zorgt dat we een duidelijke scheidslijn trekken tussen onszelf en de ander. Door generalisaties te produceren vanuit onze persoonlijke ervaringen en gesprekken met een beperkt aantal mensen binnen een samenleving lopen we het risico voorbij te gaan aan hun diversiteit. *“Although we have come to take this notion of separate cultures for granted, there are good reasons to consider such entities dangerous fictions”* (Abu-Lughod 1993:9). Waar Merpati in haar doen en laten veel ruimte inbouwt voor de meningen en gevoelens van anderen, samen met veel van haar landgenoten (Lies 2012:369), lijkt Taman zich minder aan te trekken wat mensen van hem denken. “Ik ben een egoïstische man, het belangrijkste in mijn leven is mijn plezier. Het goede in religie pas ik toe, en het slechte laat ik voor wat het is. Ik wil bijvoorbeeld alcohol drinken, dat is goed voor mij dus waarom niet? Ik kies alleen wat goed voor mij is.” Taman en Merpati delen dezelfde cultuur, maar staan op een verschillende manier in het leven. Generalisaties zijn alleen geldig voor de kenmerken die alle mensen binnen groep gemeen hebben. *“But ideas – the stuff of culture – may share little in common, since they are variably related to the world, to social groups, and to social actions”* (Barth in Fox 2002:25). Hoe kunnen we iets zeggen over cultuur, als uitspraken voor sommige mensen binnen deze cultuur wel kloppen en voor anderen niet?

Allan Hanson (2005:65) zegt dat het concept cultuur *‘has turned sour’*. Hoewel het in eerste instantie een goede en stevige basis leek te zijn, heeft het volgens Hanson (2005) een ontwrichtende uitwerking op de huidige maatschappij. In academische kringen zorgt een dergelijke uitspraak voor omhoog staande nekharen aangezien cultuur over het algemeen wordt gezien als dat wat ons mens maakt. Cultuur maakt dat we kunnen zien wat onze sociale en mentale potentie is (Hanson 2005:65). Maar, zegt Hanson (2005:65), *“now the*

constructive role of culture in the human career has run its course". Het is niet langer de motor achter nieuwe ontwikkelingen, het vormt juist een obstakel in de verdere ontplooiing van de menselijke samenleving. Cultuur belemmert productieve communicatie en interactie die het in eerste instantie juist mogelijk maakte. Het creëert tegenstellingen en afstand. Hanson (2005) zegt dat het mogelijk is dat cultuur opnieuw een positieve rol kan krijgen in de maatschappij maar dat daarvoor mensen zichzelf moeten bevrijden van hun exclusiviteit en moeten ophouden zo vol van hun eigen cultuur te zijn dat ze zich bedreigd voelen door andere culturen.

"This does not mean, as Durkheim pointed out, that culture would disappear altogether. This is virtually unthinkable and would be disastrous, because then people would lack the languages and shared concepts that are necessary for communication and interaction. What it does mean is that culture must open to the point where people can gain critical understanding of and control over their cultural principles and concepts rather than being held to them." (Hanson 2005:68)

Cultuur is een van de dingen die ons maakt wie we zijn, maar gelijktijdig waarborgt het een gevaarlijk mechanisme. Het is een vruchtbare bodem voor het trekken van grenzen, uitsluiting en discriminatie en het roept fictieve 'wij-zij relaties' in het leven. In deze tijd van mondialisering waar we het juist moeten hebben van onze communicatie met andere mensen en culturen is deze exclusieve houding problematisch. Daarbij suggereert cultuur een wereld van duidelijke breuklijnen en verschillen. Een stelling die alleen al aan het wankelen komt door te kijken naar de verschillen tussen mijn participanten. De generalisatie van Indonesië als collectieve maatschappij, waar ik in hoofdstuk 3 al mijn vraagtekens bij plaatste, lijkt voor Taman niet op te gaan. En ook voor Asmara is het collectief weinig relevant. Voor Wayan, Bimo en Merpati daarentegen is het collectief wel belangrijk. Mogen we nu wel of niet over Indonesië als collectivistische cultuur spreken?

Het concept cultuur suggereert een autonome, duidelijke afgebakende eenheid. Een groep mensen met dezelfde kenmerken die gezamenlijk tot dezelfde cultuur behoren (Kuper 1999:16-17). Deze definitie werkt essentialisme in de hand en kan gebruikt worden om mensen in op te sluiten (Sylvain 2005:355). Het afschaffen van het concept zou echter voorbij gaan aan nationale en regionale culturen die toch zeker een zekere mate van consistentie hebben. *"Despite centuries of cultural diversity, migration, globalization, and social change, there is something very French about France and something very English*

about the English” (Turner 2008:261). Ik stel in dit hoofdstuk voor om cultuur te zien als een boom, geen afzonderlijke eenheid maar een onderdeel van het ecosysteem. Deze metafoor, geïnspireerd op het werk van Ingold (2011), draagt dezelfde boodschap als het spinnenweb dat ik in de vorige hoofdstukken gebruikte: alles hangt met elkaar samen. In dit hoofdstuk is de metafoor van een boom beeldender voor het punt dat ik probeer te maken. Culturen zijn zeker zichtbaar maar staan niet los van elkaar, daarbij wordt er binnen een cultuur op allerlei manieren invulling gegeven aan die cultuur (Turner 2008:261). Een boom is op het eerste gezicht een op zichzelf staand aanwijsbaar fenomeen, als we beter kijken beseffen we echter dat het onderdeel is van het ecosysteem. Hij wordt gevoed door zijn omgeving (water en zonlicht), wordt gebruikt door zijn omgeving (zijn vruchten worden gegeten, een vogeltje bouwt er een nest), wordt geschaad door zijn omgeving (een stevige windhoos neemt zijn takken, een verliefd stelletje kerft hun namen in zijn stam) en wordt veranderd door zijn omgeving (in de herfst vallen zijn bladeren). De mensen binnen een cultuur kunnen we beschouwen als de blaadjes, schors, vruchten (etc.) van de boom. Ze maken allemaal op hun eigen manier onderdeel uit van de boom, ondanks dat ze behoren tot de boom worden ze tegelijkertijd ook individueel beïnvloed door alle omgevingsfactoren en ze zouden zelfs van de boom kunnen vallen. Het is een doorgaand proces van verandering, waarin de enige constante factor het ecosysteem, de wereld, is. Dit proces noemt Ingold (2011:162) *wayfaring*. *“In wayfaring [...] things are instantiated in the world as their paths of movement, not as objects located in space. They are their stories. Here it is the movement itself that counts, not the destinations it connects. Indeed wayfaring always overshoots its destinations, since wherever you may be at any particular moment, you are already on your way somewhere else”* (Ingold 2011:162).

§ 4.3 Nooit alleen

Merpati komt uit een gebroken gezin. Haar ouders scheidden een paar jaar na de geboorte van haar inmiddels 17 jaar oude broertje. De vader van Merpati is een journalist bij de grootste krant van Indonesië. Hij hertrouwde toen Merpati zeven was en bekeerde zich hiervoor tot de Islam. Aangezien zowel Merpati als haar ouders katholiek zijn konden haar ouders niet scheiden voor de kerk. Haar vader bekeerde zich zodat hij opnieuw het ja-woord kon geven maar Merpati laat doorschemeren dat hij nooit praktiserend moslim is geworden. Uit het nieuwe huwelijk van haar vader kreeg Merpati een halfzusje en

halfbroertje. Merpati woonde bij haar moeder en grootmoeder in Jakarta totdat ze verhuisde naar Yogyakarta. Haar moeder is een conservatieve katholiek en is nooit hertrouwd. Verhuizen naar Yogyakarta betekende voor een Merpati niet alleen een verandering van bed maar ook van *mindset*. “In Jakarta is het heel erg belangrijk om een goede carrière te hebben en veel materiële bezittingen. Dat is niet waar ze hier naar opzoek zijn. In Yogyakarta zijn de mensen meer in harmonie, ze hebben geen haast en zijn makkelijker in de omgang. Jakarta is een metropool waar veel mensen gaan wonen voor geld, mensen hier zijn hier vaak geboren en voelen zich meer verbonden met de stad. Toen ik op de middelbare school zat wou ik mijn bachelor doen en daarna gaan werken zodat ik veel geld kon verdienen. Toen wou ik trouwen op mijn vierentwintigste nu wil ik verder studeren, mijn master halen, en meer ervaring op doen.” Merpati maakt een gemakkelijke generalisatie over mensen uit Jakarta, toch wonen haar ouders ook al een lange tijd in de miljoenenstad. “Mijn moeder is typisch iemand uit Jakarta. Ze werkt hard voor geld. Mijn vader is een journalist en heeft andere perspectieven op het leven. Mijn vader is een visionair en mijn moeder een praktische vrouw.” Werk betekende ook het eind van het huwelijk tussen haar ouders. “De scheiding is veroorzaakt door ego. Mijn moeder wou blijven werken maar mijn vader zei je moet thuis blijven en voor de kinderen zorgen. Dat deed ze niet, ze wou werken. Ik wil niet zo’n *power women* worden.”

De scheiding van haar ouders had een weerslag op Merpati. “Niet op de basisschool maar op de middelbare school. Iedereen vroeg me waarom mijn ouders gescheiden waren. Het was niet gewoon aangezien ik naar een katholieke school ging.” Merpati vertelt dat ze op de basisschool een extravert en blij kind was, op de middelbare school kwam hier verandering in. Door de scheiding van haar ouders voelde ze zich anders dan haar vrienden maar dat is niet de belangrijkste reden voor de onzekerheid die bij Merpati de kop opstak. Ze ging naar een school met rijke kinderen en aangezien ze qua geld niet kon tippen aan het leeftijdsgenootjes probeerde ze zichzelf een gelijke te maken door schoolwerk en talent. “Ik houd niet echt van praten en ben enorm slecht in het maken van grapjes. Ik ben een formeel meisje, serieus. Ik dwing mezelf te zijn wat andere mensen willen dat ik ben. Ik wil gewoon de perfecte vrouw zijn. Ik ben bang dat mensen mij als een slechte vrouw bestempelen en achter mijn rug over mij praten. Het maakt me enorm veel uit wat anderen van mijn vinden.” Merpati kan uren piekeren over wat er omgaat in de hoofden van anderen. Ook bij belangrijke besluiten neemt ze de meningen van de mensen

om haar heen mee. “Voor ik een beslissing maak vraag ik naar hun meningen en suggesties maar uiteindelijk ben ik degene die het besluit maakt.” Als het gaat over het huwelijk trekt ze zich het nodige aan van de opinie in haar gemeenschap. Haar moeder en de vrienden van haar moeder praten regelmatig over het feit dat vijfentwintig de ideale leeftijd is om te trouwen. Ook schuiven deze vrienden hun criteria voor de toekomstige man van Merpati niet onder stoelen of banken. Haar man moet dezelfde religie hebben, moet uit een rijk gezin komen en moet net als haar hoogopgeleid zijn. Zelfs hebben ze al een baan voor hem in gedachten: een dokter zou perfect zijn. “Mijn ouders dragen de gevolgen als ik deze man niet vind. Het wordt een enorme roddel als ik die criteria niet waarmaak.” Het is in Indonesië aan de orde van de dag dat kennissen en goede vrienden zich bemoeien met het huwelijk. Merpati lijkt hierover echter gemengde gevoelens te hebben. “Het is mijn leven en ik ben degene die het moet leven. Maar ik weet dat ze erover praten en dat ze nadenken over mijn toekomst. Ze willen niet dat ik pijn leid. Ik overweeg wat ze tegen mij zeggen.”

Het verhaal van Merpati laat ons zien dat ze in haar gedachtegang rond liefde en het huwelijk een grote rol toebedeelt aan haar gemeenschap. Hoewel ze zich kritisch opstelt naar zowel de mening van haar ouders als de gemeenschap - ze wil een ander soort bruiloft, wil trouwen met iemand van een andere religie en pas trouwen op haar 27ste – is het sterk de vraag of ze hierin door zal zetten. Ze geeft aan dat ze zich veel aantrekt van wat anderen van haar denken en op het gebied van liefde en het huwelijk wordt Merpati omringd door mensen met een duidelijke visie van hoe zij dit vorm moet geven. Daarnaast pleit het verhaal van Merpati voor een kritische houding ten opzichte van het concept cultuur. Cultuur is belangrijk, ook voor Merpati. Het leert haar hoe ze zich moet gedragen en wat er van haar wordt verwacht. Toch is deze cultuur niet zo duidelijk afgebakend, wat het concept op zichzelf wel suggereert. Zoals Tsing (2005) laat zien dat mensen onderhandelen met mondialisering laat het verhaal van Merpati zien dat deze onderhandeling ook plaats vindt met cultuur. Merpati is op de hoogte van haar culturele erfenis en regels maar denkt hierover na, maakt afwegingen en geeft hieraan uiteindelijk haar eigen invulling. Pleit Tsing (2005) voor het behandelen als van mondialisering als persoonlijke onderhandeling, waarbij iedereen zijn eigen mondialisering heeft wil ik een uitbreiding op deze theorie voorstellen. Iedereen krijgt met bepaalde structuren te maken. De jonge intellectuelen in Yogyakarta hebben te maken met mondialisering, familie, religie, de gemeenschap, hun cultuur. Maar het is aan henzelf om hieruit hun eigen verhaal te creëren.

“I have shown that people grow into knowledge rather than having it literally passed down to them. [...] If there is a difference in this regard between humans beings and non-human animals, it lies not in the extent to which, in humans, genetic pre-programming facilitates the instructional acquisition of a complementary corpus of conceptual categories, but in that peculiarly human ability to weave stories from the past into the texture of present lives. It is the art of storytelling, not the power of classification, that the key to human knowledgeability – and therefore to culture – ultimately resides.”
(Ingold 2011:164)

Mijn participanten zijn geen passief onderdeel van al deze processen. Ze onderhandelen, leren en kiezen. Ze schrijven hun eigen verhaal.

Conclusie

Deze scriptie is gestoeld op het empirische materiaal van mijn veldwerk in Yogyakarta, Indonesië. Daar heb ik door middel van het *Life story interview* en participerende observatie onderzocht welke uitwerking mondialisering heeft op de gedachtegang over liefde en het huwelijk onder jonge intellectuelen. Ik heb liefde en het huwelijk gebruikt als voorbeelden van zingeving. Aan de hand van korte biografieën van mijn sleutelparticipanten heb ik belangrijke invloeden in het denken over liefde en het huwelijk belicht: religie, de familie en de gemeenschap. Voor mondialisering bleek slechts een kleine bijrol weggelegd. Een belangrijke kanttekening hierbij is dat deze invloeden voor elke participant op een andere manier werd vormgegeven en dat – hoewel dit de onderwerpen waren die telkens opnieuw naar voren kwamen – dit zeker niet de enige invloeden zijn. De wereld gedraagt zich niet in categorieën (Nordstrom 2007). We moeten het leven van onze participanten zien als een spinnenweb. Het bestaat uit een ondefinieerbaar aantal draden, zonder duidelijke knooppunten en begin of einde. De participant is de spin in het web en beslist waar hij zich begeeft op zijn spinnenweb (Ingold 2011:89-94). De richting van de beweging kunnen we echter niet los zien van de context waarbinnen de participant zich beweegt (Toren 1999). Ik heb gekozen om onderzoek te doen naar zingeving omdat binnen de antropologie de focus voornamelijk op identiteit ligt. Identiteit gaat over de vraag ‘wie ben ik?’, zingeving gaat hier een stapje verder en kijkt naar de manieren waarop mensen zin geven aan hun bestaan. Op deze manier heb ik geprobeerd meer diepte te leveren aan het debat rond mondialisering: hoe verhoudt het meest intieme, het ik, zich tot een wereldwijd proces, mondialisering? Daarnaast heeft deze scriptie een postmoderne ondertoon. In alle hoofdstukken bevraag ik westerse concepten om aan te tonen dat we voorzichtig moeten omspringen met het gebruik van deze concepten in een andere context en gevoelig moeten zijn voor persoonlijke verhalen en verschillen (Barth *in* Fox 2002). Als antropologen moeten we ons vooral bezig houden met het persoonlijke verhaal zodat we in onze behandeling van grote concepten onze gevoeligheid en respect voor diversiteit niet verliezen (Abu-Lughod 1993). Om deze reden heb ik gekozen om in deze scriptie veel ruimte te geven aan de verhalen van mijn participanten.

In hoofdstuk 1 Globalisms in Yogyakarta laat ik zien op welke manieren mondialisering zijn uitwerking heeft op het leven van Asmara. Zo zijn er bijvoorbeeld belangrijke lijnen te trekken naar haar ideeën rond het doen van zaken en ook haar individualistische levenshouding. Toch is mondialisering niet leidend in haar gedachtegang. Als het gaat over liefde en het huwelijk is religie een belangrijke pijler. Sterker nog: zonder de Islam zou ze hoogstwaarschijnlijk niet in het huwelijksbootje stappen. Asmara is een voorbeeld van de theorie van Tsing (2004). Tsing laat zien dat we mondialisering niet moeten zien als een eenzijdig allesomvattend (westers) proces maar dat we het moeten behandelen als meervoudig. We moeten niet spreken over één mondialisering maar over meerdere globalisms. Iedereen onderhandelt op zijn eigen manier met mondialisering en heeft dus zijn hoogstpersoonlijke variant.

Hoofdstuk 2 Zingeving en de familieman gaat over Wayan. Voor Wayan staat familie op de nummer één positie. Als oudste zoon uit een Balinees gezin voelt hij een grote verantwoordelijkheid naar zijn ouders en het doorgeven van de Balinese erfenis. In alle belangrijke beslissingen die hij maakt probeert hij het beste te doen voor zijn familie. Zijn studie als arts is voor hem een mogelijkheid om zijn familie van een rooskleuriger toekomst te voorzien en uiteindelijk zal hij zijn ouders tot het sterfbed verzorgen. Het meisje waar hij van houdt laat hij lopen omdat ze een andere religie heeft, iets wat in de weg staat bij het doorgeven van de familietraditie. Het verhaal van Wayan laat ons zien dat we zien dat het concept zingeving door iedereen anders wordt ingevuld. Zingeving is een werkzaam concept zolang we gevoelig blijven voor deze verschillen.

Het verhaal van Bimo staat centraal in hoofdstuk 3 westerse liefde versus Indonesische liefde. Een terugkerend element in het leven van Bimo is Muhammedya: een islamitische organisatie. Hij werd geboren in de Muhammedya gemeenschap, ging naar een Muhammedya school en vervolgens naar een Muhammedya universiteit. Veel van zijn ideeën over het leven hebben een Islamitische geboorteplaats, ook als het gaat over de liefde en het huwelijk. Wanneer hij spreekt over het huwelijk heeft hij het niet over liefde maar over verantwoordelijkheid. Hoofdstuk 3 is dan ook een kritische blik op het gebruik ons westerse blik op liefde, romantische liefde, en het concept liefde. Romantische liefde is een manier om twee individuen van een verschillende achtergrond aan elkaar te binden. In een collectieve samenleving zoals Indonesië is dit minder relevant omdat familie hier het bindmiddel kan zijn (Goode 1959). Of zoals Bimo aangeeft: “het huwelijk gaat niet om een

man en een vrouw maar om familie en familie”. Daarnaast is liefde een emotie die zich moeilijk laat vertalen.

Hoofdstuk 4 Het samen in samenleving schetst het beeld van Merpati. Het laat zien welke invloed de gemeenschap heeft op de ideeën van de jonge intellectueel. Merpati laat zich op veel vlakken beïnvloeden door haar gemeenschap en geeft aan zich veel aan te trekken van wat andere mensen van haar vinden. De mensen om haar heen en haar cultuur zijn belangrijk voor haar. Het geeft haar kaders en ideeën van hoe ze zich moet gedragen om de goedkeuring te krijgen van diegenen die er toedoen. Toch is ze kritisch tegenover haar cultuur, ze wil dingen anders doen dan haar worden voorgeschreven: zo wil ze trouwen op een ongewone leeftijd en manier. Merpati is een voorbeeld van waarom we voorzichtig moeten omgaan met het concept cultuur. Cultuur is niet afgebakend en vast te leggen – zoals het concept wel doet vermoeden – het is veranderlijk en onderhandelbaar.

Ik stel voor dat we in onze algemene verhandeling van ons veld aandacht schenken aan de persoonlijke onderhandeling van het individu met alle processen en structuren te midden waarvan deze persoon zich bevindt. Mondialisering, zingeving, liefde en cultuur zijn geen concepten die één op één gekopieerd worden. Het individu is geen passieve ontvanger maar onderhandelt op welke manier en in welke mate hij of zij invloeden toelaat in zijn leven (Tsing 2004; Ingold 2011; Barth *in* Fox 2002). Deze scriptie is geen pleidooi om de bovengenoemde concepten af te schaffen, het is een betoog om te laten zien dat we kritisch moeten blijven kijken naar onze antropologische gereedschapskist. Dat we ons telkens opnieuw moeten afvragen of we met een bepaald begrip wel recht doen aan de waarheid van onze participant. Het is een betoog voor het verhaal. Pas als we gevoelig zijn en respect hebben voor het kleine verhaal kunnen we verschillen blootleggen en inzichtelijk maken (Ingold 2011; Abu-Lughod 1993). Als wij doen waar we als antropologen goed in horen te zijn, kunnen we door middel van onze verhalen mensen doen inzien dat ze meer op elkaar lijken dan verschillen.

Bibliografie

Abu-Lughod, Lila

1993 *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkely: University of California Press.

Aini, Noryamin

2008 Inter-Religious Marriage from Socio-Historical Islamic Perspectives. *Brigham Young University Law Review* 3:669-705.

Aldous, Joan with Emile Durkheim and Ferdinand Tönnies

1972 An Exchange Between Durkheim and Tonnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous. *American Journal of Sociology* 77(6):1191-1200.

Alma, Hans en Adri Smaling

2010 *Waarvoor je leeft: Studies naar humanistische bronnen van zin*. Amsterdam: Humanistics University Press.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Atkinson, Robert

1998 *The Life Story Interview* (QRM Series, 44). Thousand Oaks: Sage.

Baldwin, John R. with Janet Blue, Patrick C. Hughes and Suraj Kapoor

2003 The Relationship of Individualism-Collectivism and Self-Construals to Communication Styles in India and the United States. *International Journal of Intercultural Relations* 27:683-700.

Barth, Fredrik

2002 Toward a Richer Description and Analysis of Cultural Phenomena. In *Anthropology Beyond Culture*. Richard G. Fox and Barbara J. King eds. Pp. 23-36.

Bauman, Zygmunt

2011 *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*. Cambridge: Polity Press.

Biezeveld, Renske

2002 *Between Individualism and Mutual Help: Social Security and Natural Resources in a Mingangkabau Village*. Delft: Uitgeverij Eburon.

Boellstorff, Tom

2008 Dubbing Culture: Indonesian Gay and Lesbi Subjectivities and Ethnography in an Already Globalized World. In *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo eds. Pp. 303-333. Oxford: Blackwell Publishing.

- Borneman, John
2005 Marriage Today. *American Ethnologist* 32(1):30-33.
- Brew, Frances P. with Beryl Hesketh and Alan Taylor
2001 Individualist-Collectivist Differences in Adolescent Decision Making and Decision Styles with Chinese and Anglos. *International Journal of Intercultural Relations* 25:1-19.
- Colson, Elizabeth
2012 Happiness. *American Anthropologist* 114(1):7-8.
- Columbia Electronic Encyclopedia
2013 Yogyakarta. 6th Edition.
- Desai, Sampada R. with Naomi B. McCormick and William P. Gaeddert
1989 Malay and American Undergraduates Beliefs About Love. *Journal of Psychology and Human Sexuality* 2(2):93-116.
- DeWalt, Billie and Kathleen DeWalt,
2002 *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Oxford: AltaMira Press.
- Dohmen, Joep
2010 De onontkoombare reis naar de diepte: zelf, moraal en zin bij Charles Taylor. *In* *Waarvoor je leeft: Studies naar humanistische bronnen van zin*. Hans Alma en Adri Smaling eds. Amsterdam: Humanistics University Press. Pp.85-104.
- Dureau, Christine
2012 Translating Love. *Ethos* 40(2):142-163.
- Eriksen, Thomas Hylland
2007 *Globalization: The Key Concepts*. Oxford: Berg.
- Gehrmann, Richard
1994 Tourism, Exploitation and Cultural Imperialism: Recent Observations from Indonesia. *Social Alternatives* 13(3-4):12-16.
- Giddens, Anthony
1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Goode, William J.
1959 The Theoretical Importance of Love. *American Sociological Review* 9:463-472.
- Hall, Stuart
1991 The Local and the Global. *In Culture Globalization and the World-system*. Anthony D. King. Pp.19-39. New York: Palgrave.

Hannerz, Ulf

1991 Scenarios for Peripheral Cultures. In *Culture, Globalization and the World-System*. Anthony D. King. P.p. 107-128.

Hanson, Allan F.

2005 Culture Against Society. *Society* 42(5):65-69.

Harvey, David

1990 *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.

Inda, Jonathan Xavier and Renato Rosaldo

2008 Tracking Global Flows. In *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo eds. Pp. 3-46. Oxford: Blackwell Publishing.

Ingold, Tim

2011 *Being Alive: Essays on Movement Knowledge and Description*. New York: Routledge.

Kline, Susan. with Uttara Manohar, Sungjin Ryu, Takeshi Suzuki and Shuangyue Zhang

2012 The Role of Communication and Cultural Concepts in Expectations About Marriage: Comparisons Between Young Adults from Six Countries. *International Journal of Intercultural Relations* 36(3):319-330.

Jackson, Cecile

2012 Introduction: Marriage, Gender Relations and Social Change. *Journal of Development Studies* 48(1):1-9.

Kuper, Adam

1999 *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.

Lans, Jan van der

1992 Zingeving en levensbeschouwing: een psychologische begripsverkenning. In *Weer zin leren: over levensbeschouwing en educatie*. F. Eijkman (red.) Best: Damon, p.7-20.

Levine, Robert with Suguru Sato, Tsukasa Hashimoto and Jyoti Verma

1995 Love and Marriage in Eleven Cultures. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 26:554-571.

Lies, Juli with Geoff MacDonald, Tara C. Marshall, Judith Gere and Atsushi Shimotomai

2012 Valuing Romantic Relationships. *Cross-cultural research* 46(4):366-393.

Mazrui, Ali A.

2001 Pretender to Universalism: Western Culture in a Globalizing Age. *Journal of Muslim Minority Affairs* 21(1):11-24.

- Medora, Nilufer P with Jeffry H. Larson, Parul Dave and Nuran Hortacsu
 2002 Perceived Attitudes Towards Romanticism: A Cross-cultural Study of American, Asian-Indian, and Turkish Young Adults. *Journal of Comparative Family Studies* 33(2):155-178.
- Newland, Lynda
 2001 The Deployment of the Prosperous Family: Family Planning in West Java. *NWSA Journal* 13(3):22-48.
- Nordstrom, Carolyn
 2007 *Global Outlaws: Crime, Money, and Power in the Contemporary World*. Londen: University of California Press.
- Nurmila, Nina
 2009 *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiating Polygamy in Indonesia*. New York:Routledge.
- Ray, Robert H.
 1994 Shakespeare's Sonnet 18. *Explicator* 53(1):10-11.
- Smaling, Adri
 2011 Zingeving als 'effect van' en 'als toegift bij' humanisering. In *Waardevolle wetenschap*. Hans A. Alma en Gerty J.L.M. Lensvelt-Mulders eds. Pp. 23-33. Amsterdam: Humanistic University Press. SWP.
- Sprecher, Susan with Maura Toro-Morn
 2002 A Study of Men and Women from Different Sides of Earth to Determine if Men are from Mars and Women are from Venus in Their Beliefs About Love and Romantic Relationships. *Sex Roles* 46:131-147.
- Sylvain, Renée
 2005 Disorderly development: Globalization and the Idea of "Culture" in the Kalahari. *American Ethnologist* 32(3):352-370.
- Tsing, Anna Lowenhaupt
 2005 *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
 2008 The Global Situation. In *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo eds. Pp. 66-98. Oxford: Blackwell Publishing.
- Tönnies, Ferdinand
 1887 *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als Empirischer Kulturformen*. Leipzig.

Toren, Christina

1999 *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. Londen: Routledge.

Turner, Bryan S.

2008 Does Anthropology Still Exist? *Society* 45(3):260-266.

Vannini, Phillip

2004 Will You Marry Me?. *Journal of Popular Culture* 38(1):169-187.

Vickers, Adrian

2005 *History of Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wieringa, Saskia Eleonora

2006 Islamization in Indonesia: Women Activists' Discourses. *Signs* 32(1):1-8.

Williams, Lindy B.

1990 Marriage and Decision-Making: Inter-Generational Dynamics in Indonesia. *Journal of Comparative Family Studies* 21(1):55-66.

Wimmer, Andreas

2002 *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadow of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.